



חבורת ש"ס
ללימוד הש"ס בעיון

קונטרס מראי מקומות

מסכת בבא בתרא
קל"ו. - קמ"ח:

- לט -

שבט - אדר 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

קלו, א

*גמ': גופא קני מהיום פירא לאחר מיתה

גדר הקנין של גוף מהיום ופירות לאחר מיתה

בגדר הקנין של גוף מהיום ופירות לאחר מיתה, כתב **בשור"ת רעק"א** (תניינא, סי' פח) שנחשב כמו שקנה הלוקח הכל מהיום, והמוכר משייר לעצמו את הגוף לפירות עד זמן המיתה, ולאחר מיתה נגמר זמן השירור של הפירות, וממילא הכל של הלוקח. ולכאורה יש לעיין בזה, שכיון שמכח השירור לא זכה הלוקח מחיים ב'גוף לפירות', איך יזכה בזה לאחר מיתה כשהמוכר כבר אינו יכול להקנות. והמתבאר מדברי רעק"א, שגדר שירור זה הוא, כאילו זכה הלוקח בכל, וחוזר ומקנה למוכר את ה'גוף לפירות' עד המיתה [ועיין בדבריו שם, שהקשה ממשמעות **המרדכי** (רמז תקצט) שכל עיקר הקנין לא חל אלא לאחר מיתה]. ו**בקובץ שיעורים** (אות רפא) הקשה איך אפשר לומר כן, שהמוכר בשירור חוזר וקונה זכויות מהלוקח, הלא המוכר לא עשה כל קנין על השירור.

בתשובת רעק"א (שם) מובאת דעת **הבית מאיר** שאין זה מתורת שירור, אלא שמעיקרא אין הלוקח זוכה אלא בקנין הגוף ולא בקנין פירות, ומה שזוכה בקנין הפירות לאחר מיתה, כתב הבית מאיר לבאר בשני אופנים, האחד, שכל קנין שמתחיל מחיים יכול להיגמר אפילו לאחר מיתה, וכיון שהזכיה בגוף נעשית מחיים, אפשר לגמור את הקנין על הפירות גם לאחר מיתה. ועוד כתב, שמה שאמרו שהלוקח קונה את הפירות לאחר מיתה, אין הכוונה לאחר מיתה ממש, אלא בזמן הסמוך למיתה כשכבר אין למוכר צורך בקנין הפירות.

ובקובץ שיעורים (שם ובאות תסב) כתב, שגדר ההקנאה הוא שהלוקח קונה עכשיו את הזמן שלאחר מיתה, והמוכר משייר לעצמו את הזמן שעד המיתה, נמצא שמעכשיו כבר קנה הלוקח, ונהיה בעלים על הזמן שלאחר מיתה.

רשב"ם ד"ה מוכיח

אם הלכה כרבי יוסי שזמנו של שטר מוכיח עליו כשר

הרמב"ן מביא דעת **רב נחשון גאון**, שמה שרב תיקן לכתוב בגט 'מן יומא דנן' לאפוקי מרבי יוסי, הוא משום שרב חזר בו ממה שאמר שהלכה כרבי יוסי, ומקשה עליו. ו**בשו"ע** (אה"ע סי' קמד ס"ב) מבואר, שבאופן שזמנו של שטר מוכיח עליו, הרי זה ספק גירושין וחולצת ולא מתיבמת.

גמ': בהקנאה מהו

אם הספק הוא גם אליבא דרבי יוסי

ברשב"ם כתב, שהספק הוא אליבא דרבי יהודה, שהרי לרבי יוסי גם בלא קנין חל מעכשיו, משום שזמנו של שטר מוכיח עליו. ו**הרמב"ן** ועוד **ראשונים** כתבו, שיש נפק"מ בספק זה גם לרבי יוסי, באופן שלא יהיה כתוב זמן בשטר, ורק משום הקנין הכתוב בו נאמר שחל מעכשיו.

גמ': קנינא מינייה ואקנייה צריך

ביאור ההבדל בין 'אקנייה וקנינא מינייה' לבין 'קנינא מינייה ואקנייה'

ברשב"ם מבאר, שההבדל הוא בין כותב לשון של שני קנינים, שודאי כוונתו שיקנה מעכשיו, לבין הכותב לשון של קנין אחד, שאין כוונתו שיקנה מעכשיו. ו**ביד רמה** מבאר, שאם כתב קודם 'וקנינא מינייה' משמע שמקנה לו את הקרקע ע"י הסודר, והשטר אינו אלא לראיה בעלמא, וא"כ נמצא שלא עשה קנין לטפויי מילתא, שהרי אין כאן גם קנין סודר וגם קנין שטר, משא"כ אם כתב קודם 'ואקנייה לפלוני', באופן זה גם בלא קנין סודר יכול לקנות מכח השטר, א"כ כשכותב אח"כ 'וקנינא' משמע שבא להוסיף עוד קנין סודר, ומפרשים כוונתו בתוספת זו להקנות לו שיחול מעכשיו.

תוס' ד"ה אקנייה

יישובי הרמב"ן על קושית התוס'

הרמב"ן מביא יש מפרשים, שכיון שבשיטה אחרונה נכתב מאותו ענין שכבר כתוב בשטר קודם לכן, אפשר ללמוד גם משיטה אחרונה. ומקשה על זה, הלא הטעם שאין למדין משיטה אחרונה, משום שפעמים שהעדים מרחיקים את חתימתם שיטה מהנכתב בשטר, ויש לחוש שהלוקח יוסיף דברים בשיטה זו, א"כ גם כשכתוב שם מהענין שכבר נכתב למעלה, עדיין יש לחוש לתוספת דברים. וכתב הרמב"ן, שמה שאמרו 'שיטה אחרונה' לאו דוקא, והכוונה בסוף השטר אבל לא בשיטה אחרונה ממש.

קלו, ב

*גמ': לא קנה לוקח

הטעם שאם מת האב בחיי הבן קנה הלוקח, אף שבשעת מכירה לא היה לבן 'קנין פירות'. ואיך הדין כשמת הבן בחיי האב, אם בניו יורשים לאחר מיתת האב, ואם מועיל להשלים את המכירה

הר"י מיגאש מקשה, מדוע אם מת האב בחיי הבן קנה הלוקח, הרי כיון שלדעת רבי יוחנן כל זמן שלא בא קנין הפירות ליד הבן, אינו יכול למכור את קנין הגוף, א"כ גם לאחר שבא קנין הפירות לידו, איך יועיל מה שכבר מכר קודם לכן, כשעדיין לא בא 'קנין פירות' לידו, הלא אין אדם מוכר דבר שלא בא ברשותו. ועוד הקשה, איך אמרו בגמ' שרבי יוחנן סבר קנין פירות כקנין הגוף, ומשום כך אין לבן מה למכור, הרי מבואר בגמ' לעיל (בע"א) שהאב מקנה גוף מהיום ופירות לאחר מיתה, היינו שזוכה הבן מיד בגוף. וכתב לבאר, שמה שאמרו בגמ' ב'קנין פירות' שהוא כ'קנין הגוף', היינו שלגבי הפירות הגוף הוא של בעל ה'קנין פירות', ומחמת כך, כל זמן שיש לאב 'קנין פירות', יש חיסרון ב'קנין הגוף' של הבן, שהרי הוא שייך לבעל הפירות לגבי הפירות, וכל זמן שלא בא ליד הבן גם ה'קנין פירות', הרי שלא נגמר קנינו של הבן. וכשמת

האב בחיי הבן, ובא גם ה'קנין פירות' ליד הבן, נשלם קנינו של הבן, ואיגלאי מילתא שמלכתחילה היה קנינו קנין, ושפיר מועיל גם מה שמכר ללוקח, שככל שבסופו של דבר נשלם המקח אצל הבן, יכול היה מעיקרא למכור את מה שכבר זכה מהאב. ורק אם מת הבן בחיי האב, ונמצא שלעולם לא נשלם הקנין אצל הבן, ממילא גם לא מועיל מה שמכר מתחילה ללוקח, וכן כתב **ביד רמה. ובנתיבות המשפט** (סי' המח ס"ק י) מבואר, ש'קנין הגוף' לבד בלא 'קנין פירות' הוא כדבר שאין בו ממש שאי אפשר לקנותו, ורק אם לבסוף יהיה לו מקנין זה גם את 'קנין פירות', יכול הוא לקנות מלכתחילה את 'קנין הגוף' לבד.

והנה **ביד רמה** מבואר, שכל היכי שמת הבן בחיי האב, גם קנין הבן אינו כלום, ואף אין הבן מוריש לבניו, וחוזרת המתנה לאב. אמנם **ברשב"ם** ובשאר ראשונים כתבו, שאף שאם בסופו של דבר מת הבן בחיי האב, אין מכירת הבן מכירה, מ"מ יכול הוא להוריש לבניו, ולאחר מיתת האב יהיה כל מה שקנה הבן לבניו, ולא לשאר יורשים. **ובתוס'** וכן **בשיטה מקובצת** בשם **תוס' רא"ש** כתבו, שאם מת הבן בחיי האב, נגמר קנינו של הבן בקבר, מכח מה שנתן לו אביו בחייו, ולאחר שנגמר אצלו הקנין, הוא מוריש את הקרקע לבניו, ואמנם למכור את מה שנגמר אצלו בקבר אינו יכול, אבל להוריש יכול. **ובר"ן** כתב, שהירושה היא מיד, שאף שקנין הבן הוא קלוש שאינו יכול למוכרו, מ"מ יכול הוא להורישו [ומביא שמצינו כגון זה לגבי אור, שישנו בתורת ירושה ואינו בתורת מכירה], וכן נראה מבואר **בעליות דרבנו יונה**, שהירושה היא מיד, והקנין נגמר אצל בניו שירשים אותו.

וברשב"ם ו**בתוס'** כתבו, שגם כשיש לו בנים היורשים אותו וזוכים במה שקיבל מהאב, מ"מ המכירה ללוקח בטלה מאחר שמת בחיי אביו. אמנם **בעליות דרבנו יונה** כתב, שכשיש לו בנים היורשים אותו, ונמצאת מתנתו של האב נגמרת מחמת הבנים שירשים את אביהם שמת, מעתה תחול גם המכירה שמכר הבן, שכיון שנגמרה המתנה מחמת הירושה, נתברר

שהנותן סילק עצמו ממנה משעת נתינה, וכך גם בזה, משעת מכירה כבר סילק המוכר עצמו מהנכסים, אף אם בסופו של דבר המכר בטל.

תוס' ד"ה רבי יוחנן

יישוב קושית התוס'

הרמב"ן כתב, שלרבי יוחנן באמת אין צורך בתקנת אושא, וכפי המבואר בגמ' בב"ק (פח, ב) שלדעת רבי יוחנן שקנין פירות כקנין הגוף, הבעל מוציא מיד הלוקחות גם בלא תקנת אושא. **ובשיטה מקובצת** בשם **תוס' רא"ש** כתבו, שכל מה שאמרו שמכירתו של הן אינה חלה אם מת בחיי האב, הוא באופן שבא לזכות עכשיו בקנין הגוף, שבזה אמרו שכל זמן שלא זוכה גם ב'קנין פירות', לא נגמר קנינו אף לגבי ה'גוף' ואינו יכול למוכרו. אבל באופן שמעיקרא היה ה'גוף' שלו, ומכר את ה'קנין פירות' לזמן, מועילה מכירת ה'גוף' אף אם ימות קודם שימות הלוקח, ומשום כך לגבי אשה ובעל, כיון שמלכתחילה היו ה'גוף' וה'פירות' שלה, גם לאחר שזוכה הבעל ב'קנין פירות', שפיר היתה מועילה מכירת האשה לולי תקנת אושא.

גמ': מביא ואינו קורא

שיטות הראשונים בטעם שלריש לקיש מביא אבל אינו קורא

רשב"ם כתב, שמביא משום שדי ב'קנין פירות' כדי להיחשב 'מארצך', אבל אינו בכלל 'האדמה אשר נתת לי', ולכן אינו קורא. **ובתוס'** כתבו, שאין לחלק בין הפסוקים, ומן התורה אינו בכלל שניהם, ומה שמביא הוא מדרבנן. **והרמב"ן** מבאר, שמספקא לריש לקיש אם כדי שיחשב אדמה שלו לענין ביכורים, די ב'קנין פירות' בעלמא אף שאינו כ'קנין הגוף', כיון שיש לו זכות ב'גוף' לגבי שיהיו הפירות היוצאים שלו, או שצריך לזה 'קנין הגוף' ממש, ומספקא אמר שמביא ואינו קורא.

למפרע שנתן לבנו זכיה גמורה, וממילא גם מכירתו מועילה [וסברת התוס', שאף שנגמרה המתנה אח"כ כשכבר מת הבן, מ"מ מה שהיה בידו מחיים לא היה עליו תורת מכירה, ולכן המכירה בטלה].

גמ' שם

הטעם שאם מת האב בחיי הבן המכירה חלה, ואינו כאומר מה שאירש מאבא מכור לך

הרשב"א מביא את דעת **הראב"ד**, שהטעם שמועילה המכירה אם לא מת הבן בחיי אביו, הוא משום שמה מכר ראשון לשני כל זכות שתבוא לידו, וכיון שבא לידו בסוף, הרי שחלה המכירה. וכתב, שאינו דומה לאומר מה שאירש מאבא מכור לך, שלא קנה גם אם לבסוף בא לידו, משום שלא סמכא דעתו של לוקח על זה, אבל באופן דידן סמכא דעתיה, וניחא ליה לבן המוכר לעמוד בנאמנותו [וברשב"א מקשה על זה, שבגמ' בב"מ מבואר, שמה שנוח לו לעמוד בנאמנותו, אין זו סיבה שיחול המקח הראשון שעשה]. **ובשו"ת רעק"א** (תניינא, סי' ז) כתב ליישב כעין דרכו של הראב"ד, ע"פ מה שאמרו בגמ' בב"מ (טז, א), הטעם שאינו יכול למכור מה שאירש מאבא, משום שלא סמכא דעתו של לוקח, שמא ימכור אביו את הנכסים, וכאן הרי אם מכר האב אינו מועיל לבטל את מה שנתן לבן, וא"כ שפיר סמכא דעתו של לוקח, ומשום כך כשמת האב בחיי הבן, יכול לחול מה שמכר הבן.

רשב"ם ד"ה לא קנה

ביאור דעת הרשב"ם, שאם מכר הבן גם בניו אינם יורשים אותו

רשב"ם כתב, שאם מכר הבן גם בניו אינם יורשים אותו, שהרי הבן סילק עצמו מהנכסים משעת מכירה. **וברמב"ן** תמה על זה, שהרי המכירה בטלה וא"כ מדוע לא יירשו בניו את הנכסים. **ובקובץ שיעורים** (אות תע) כתב, שהרשב"ם לשיטתו בזה, שכתב לקמן (קלח, א) במי שנתן מתנה ואמר המקבל שאינו רוצה בה, שאותה מתנה נעשית הפקר, משום

גמ': מת ראשון קנה שני

גדר זכיית השני אחר מיתת הראשון אף שהנותן כבר אינו בעולם

כיון שאין הפירות ראויים לבוא ליד אחר, ממילא הם לגמרי של בעל ה'קנין פירות'. אבל אם נאמר שקנין פירות לאו כקנין הגוף, נמצא שכיון שכוונת הנותן לתת לראשון רק 'קנין פירות', שהרי אם יבוא לבסוף ליד השלישי, נמצא שלא היה לראשון אלא 'קנין פירות', ממילא נשאר 'קנין הגוף' ביד הנותן כל זמן שלא בא 'קנין הגוף' ליד השלישי, וכיון שכן יש לומר, שבאופן שאינו ראוי לבוא ליד השלישי, יחזור לנותן ש'קנין הגוף' שלו. וכתב עוד, שאפילו אם נאמר שכיון שהנותן לא אמר שהנכסים יחזרו אליו, על כרחק כוונתו להסתלק מ'קנין הגוף' בכל ענין, מ"מ אין הסילוק מועיל בדבר שהוא שלו, וממילא נשאר 'קנין הגוף' אצלו, ויש לומר שהנכסים יחזרו אליו.

גמ': אחריו שאני

שיטות הראשונים, איך מחמת אמירת 'אחריו' לשני, יש לראשון גוף ופירות

בבעל המאור (לעיל קכה, ב) מבאר את הטעם במה שאמרו 'אחריו שאני', שכיון שנותן לאחר גוף ופירות, יש לומר שגם לראשון היתה כוונתו לתת גוף ופירות. **ובעליות דרבנו יונה** מבואר, שכיון שנתן לראשון בסתם ולא פירש שיעור הזמן שנותן לו, ורק מחמת שנותן אחריו לאדם אחר, נמצאת מתנת הראשון ראויה להיפסק, לכן אמרו, שהמתנה לראשון מתנה גמורה היא מצד עצמה, וכל זמן שהיא אצלו יש לו גוף ופירות, והשיור היה בכך שלא תהיה מתנה לעולם, ואחרי שימות הראשון תהיה המתנה לאחר. וכתב, שאין צורך שיאמר בדוקא לשון 'אחריו', אלא כל היכי שהגורם לכך שהמתנה לראשון אינה לעולם, הוא רק מה שנתן אחריו לאדם אחר, מתפרשת המתנה לראשון גוף ופירות. אמנם **הריטב"א** כתב בשם **מורו**, שדוקא אם אמר לשון 'אחריו' יש לראשון גוף ופירות, משום שלשון 'אחריו' משמעו שעכשיו יהיה של הראשון לגמרי 'גוף' ו'פירות', אבל אם אמר שכשימות הראשון יהיה לפלוני, לא נפרש כוונתו לתת לראשון גוף ופירות **[ובמחנה אפרים]** (דיני זכיה

בשו"ת הרא"ש (כלל פד אות א) מבאר, איך זוכה השני בנכסים אף שבשעת קנייתו אין הנותן בעולם, משום שהוא זוכה ב'מתנת שכיב מרע', ובלאו הכי כל מתנת 'שכיב מרע' חלה לאחר מיתה, כשהנותן כבר אינו בעולם, וכן כתבו **הקצוה"ח** (סי' רנ ס"ק א) **והנתיבות המשפט** (סי' רמח ס"ק ד).

אמנם **בר"ן** בנדרים (מה, ב) כתב, שאדם יכול להקנות חפץ, שיהיה חודש אחד לראובן וחודש אחד לשמעון, וזהו מה שאמרו בסוגיין 'נכסי לך ואחריו לפלוני' [ועיי"ש שכתבו, שיש להם דין שותפים, שמלכתחילה זוכה כל אחד מהם בחפץ שיהיה שלו בזמן שמשמש בו]. ונראה מבואר בדבריו, שכבר בשעת הקנין יש לכל אחד את החפץ לחודש. **והגר"ש שקאפ** (מערכת הקנינים סי' ח) **ובחזו"א** (חו"מ ליקוטים סי' יג ס"ק יז) כתבו, ששייך לחלק את בעלות החפץ לזמנים, היינו שאחד יזכה בחפץ שיהיה שלו לענין ל' יום, והשני יזכה בחפץ שיהיה שלו לענין הזמן שלאחר ה' יום, וכתבו שזהו ענין 'אחריו' המבואר בסוגיין. ולפ"ז שניהם זוכים בחפץ מיד, האחד זוכה שיהיה הזמן של ל' יום שלו, והשני זוכה שיהיה הזמן שלאחר ל' שלו, ונראה שזו הכוונה בדברי הר"ן.

גמ': ואם איתא ליורשי נותן מיבעי ליה

ביאור סברת הגמ', שאם קנין פירות לאו כקנין הגוף חוזרים הנכסים ליורשי נותן

בעליות דרבנו יונה מבאר, שבשלמא אם נאמר שקנין פירות כקנין הגוף, נמצא שיש לבעל ה'קנין פירות' קנין גמור מצד עצמו, ורק אם יש לאדם אחר 'קנין הגוף' מעכשיו ו'פירות' לאחר זמן, זו סיבה שיתבטל ה'קנין פירות', כשיגיע זמנו של בעל ה'קנין גוף' לזכות ב'קנין פירות', אבל כאן שהנותן סילק עצמו מהנכסים, ולא אמר שיחזרו הפירות אליו באיזה זמן,

הלא במשנה מבואר, שאם נתן האב לבנו שיהיה ה'גוף' שלו מהיום ו'פירות' לאחר מיתה, גם אם מכר האב הבן מוציא מיד הלקוחות, וה"ה בדין אם ימכור הראשון השני יוציא מיד הלקוחות. ולפ"ז רב הונא שאמר (לעיל קכה, ב) באומר 'אחריך' שהוא כאומר מעכשיו, על כרחך סובר כרבי שאם מכר הראשון השני מוציא מיד הלקוחות, וצריך לומר שלדעתו בזה גופא נחלקו רבי ורשב"ג, אם אומר אחריך כאומר מעכשיו או לא, וכן מבואר בר"י מיגאש לעיל (קכה, ב), שביזה נחלקו רבי ורשב"ג. אמנם **בבעל המאור** לעיל (שם) כתב, שגם לדעת רשב"ג אפשר לומר שה'אומר אחריך' כאומר מעכשיו דמי, ונראה מדבריו, שמה שלדעת רשב"ג מועילה מכירת הראשון שלא יזכה השני, זה משום שכוונת הנותן מתפרשת, שלא נתן ל'אחריך' שיזכה מעכשיו, אלא אם ישתיר מהראשון, אבל אם הראשון לא ישייר וכגון שימכור לאחר, הרי שמעיקרא כלל לא זכה בזה ה'אחריך'. וכן מבואר **בקצוה"ח** (סי' רמח ס"ק יא), שהטעם שמועילה מכירת הראשון להפקיע את זכותו של השני, משום שהיה תנאי בנתניה לשני, שיהא שלו מעכשיו דוקא אם ישתיר מהראשון **[והגר"ש שקאפ** (מערכת הקנינים סי' ח) כתב כשיטת הבעל המאור שהשני זוכה מעכשיו, אלא שלדעתו אין השני זוכה ב'גוף' מהיום וב'פירות' לאחר מיתת הראשון, אלא מעכשיו יש לו זכות על הזמנים שלאחר מיתת הראשון, וכמו שהבאנו לבאר בשמו בתחילת הסוגיא, ועיין בדבריו איך מבאר לפ"ז איך מועילה מכירת הראשון, שלא יוכל השני להוציא מיד הלקוחות, אף שיש לשני זכות על הזמנים שלאחר מיתת הראשון].

אכן, כל האמור שלדעת רבי 'אחריך' כאומר מעכשיו, היינו דוקא לרב הונא הסובר (לעיל) ש'אחריך' כאומר מעכשיו, אבל לפי מה דסבירא לן [לשיטת הרי"ף והרמב"ן], ש'אחריך' לאו כאומר מעכשיו, יש לומר שגם רבי סבר כן, ומה שאמר רבי שאם מכר הראשון השני מוציא מיד הלקוחות, הוא משום שלדעתו אין לומר 'אחריך' שאני, ולא נתן לראשון אלא 'קנין

סי' ח) כתב, שמלשון **הרשב"ם** נראה, שדוקא משום שנתנתו לשני נאמרה בלשון 'אחריך', מתפרשת מתנתו לראשון גוף ופירות, אכן בסוגיא לקמן (קלז, ב) נראה ברשב"ם שגם שלא בלשון 'אחריך' נאמר ש'אחריך' שאני].

גמ': והתניא יחזרו ליורשי נותן

שיטות הראשונים אם קושיית הגמ' רק לריש לקיש או גם לרבי יוחנן

ברשב"ם ובתוס' ובעוד ראשונים כתבו, שלרבי יוחנן אין לומר שיחזרו ליורשי נותן, שכיון שסבר קנין פירות כקנין הגוף, שוב אין לנותן זכות בנכסים אלו, וכמו שנתבאר. אמנם **הרמב"ן** (מלחמת ה' לעיל קכה, ב) **והריטב"א** (כאן) כתבו, שגם לרבי יוחנן שפיר יש לומר שיחזרו ליורשי נותן, שאף שקנין פירות כקנין הגוף, מ"מ לא נתן לו אלא לזמן עד שימות, וגם לדעתו יש לומר שמה שנתן לשני לאחר מיתת הראשון, אינו מבטל את זכות הנותן אם מאיזו סיבה לא יזכה השני, וכשם שאם היה נותן רק לראשון 'קנין פירות' עד שימות, הדין שאם מת הנותן ואח"כ מת המקבל, חוזרים הנכסים ליורשי הנותן, כך גם בדין כשמת ראשון, אם השני אינו זוכה ממילא יש לומר שיחזרו לנותן, וא"כ קושיית הגמ' היא רק לריש לקיש וכמו שפירשו התוס'.

קלז, א

*גמ': אין לשני אלא מה ששייר ראשון

אם לדעת רשב"ג שייך לומר שאומר 'אחריך' כאומר מעכשיו דמי

ברי"ף (בסוגיין ולעיל קכה, ב) וכן **ברמב"ן** (מלחמת ה' שם) כתבו, שלדעת רשב"ג שאם מכר הראשון אין לשני שאחריו כלום, על כרחך 'אחריך' לאו כאומר מעכשיו דמי, שאם נאמר שהוא כאומר מעכשיו, נמצא שהשני זוכה מיד ב'גוף', ואיך יכול הראשון למכור את הנכסים ולהפקיע שלא יבואו ליד השני,

ודאי תועיל מכירתו כיון שהם שלו לגמרי, וממילא לא ישאר לשני במה לזכות.

גמ' שם

אם גם לדעת רבי יוחנן ש'קנין פירות כקנין הגוף', צריך לומר שלרשב"ג 'אחריך שאני'

שיטת הרשב"ם והר"י מיגאש, שלרבי יוחנן הסובר ש'קנין פירות כקנין הגוף', אין צריך לומר שרשב"ג סבר 'אחריך שאני', וכוונת הנותן לזכות לראשון 'גוף' ו'פירות', אלא די במה שאמרו שהראשון זכה ב'קנין פירות' שהוא כ'קנין הגוף', בכדי שהיה הדין שאם מכר הראשון אין לשני כלום. אמנם התוס' (כאן) והבעל המאור לעיל (קכה, ב) כתבו, שגם לרבי יוחנן צריך לומר בשיטת רשב"ג ש'אחריך שאני', וכוונתו שיזכה הראשון בגוף ופירות, שאם נאמר שלא הקנה לראשון אלא 'קנין פירות', א"כ אפילו אם 'קנין פירות כקנין הגוף', צריך להיות הדין שלא תועיל מכירת הראשון, שהרי במשנה מבואר שאם נשתייר לאב רק קנין פירות והלך ומכר בחיי הבן, אזי לאחר מיתת האב הבן מוציא מיד הלקוחות, ואף לדעת רבי יוחנן ש'קנין פירות כקנין הגוף', לא אמרו שתועיל מכירתו של האב לבטל את זכיית הבן אחריו.

ולשיטתם הלכו, שלדעת הרשב"ם והר"י מיגאש לעיל (שם), רבה שאמר 'מסתברא טעמא דבני מערבא דאי קדים סבתא וזבנה זבינה זביני', סבר ש'אחריך לאו כאומר מעכשיו דמי', ורשב"ג סבר ש'אחריך לאו כאומר מעכשיו' [וכמו שנתבאר שיטת הר"י והרמב"ן], ולכן לדעתם אין דומה כלל דין המשנה ל'אחריך', שהרי במשנה יש לבן 'גוף' מהיום, ולכן לא מועילה מכירת האב לבטל את זכייתו, משא"כ ב'אחריך' בשעת נתינה אין לו כלום, ומשום כך אמרו שלדעת רבי יוחנן ש'קנין פירות כקנין הגוף', מועילה מכירת הראשון לבטל את זכיית השני. אמנם לדעת התוס' לעיל (קכה, א) והבעל המאור לעיל (קכה, ב), מה שאמר רבה 'מסתברא טעמייהו דבני מערבא' וכו', הוא על אף שסובר ב'אומר אחריך שהוא כאומר

פירות', וכיון ש'קנין פירות' לאו כ'קנין הגוף', לא חלה המכירה אלא על ה'פירות' שיש לו, ולאחר מיתתו נגמר ה'קנין פירות' שיש לו, וחלה המתנה ל'אחריך'. וכן מבואר ברמב"ן (מלחמת ה' לעיל קכה, ב), שלדידן גם רבי סבר ש'אחריך לאו כאומר מעכשיו דמי'.

גמ' שם

קושיית הרמב"ן על שיטת הבעל המאור, ותירוצי הראשונים על קושיא זו

על שיטת הבעל המאור הנזכרת לעיל, שלדעת רשב"ג מכירת הראשון חלה, גם אם סובר ש'אחריך כאומר מעכשיו דמי', מקשה הרמב"ן א"כ מדוע אמרו במשנה שאם מכר האב הבן מוציא מיד הלקוחות, הלא כשם שמכירת הראשון חלה אף שהקנה ל'אחריך' 'גוף' מהיום ו'פירות' לאחר מיתה, משום שמתפרשת כוונת הנותן לתת לשני רק אם ישתיר מהראשון, כך גם נפרש את נתינת האב לבנו רק אם ישתיר ממנו ולא ימכור, ואדרבה במשנה יש יותר טעם לומר שלא נתן לבן אלא מה שישתייר ממנו, שהרי אדם משייר לעצמו יותר ממה שנותן לאחרים. אמנם בהמשך דברי הבעל המאור מבואר, שגם אם האומר 'אחריך כאומר מעכשיו דמי', האופן המדובר במשנה שהאב אומר בפירוש שנותן לבנו 'גוף' מהיום, עדיף מ'אחריך' שאינו אומר בפירוש, וכמו כן יש לומר לגבי מכירה, שכיון שאמר בפירוש שנותן לבנו 'גוף' מהיום, אין לפרש כוונתו שנתן רק על הצד שישתייר ממנו, ומשום כך מכירת האב לא מועילה.

ובר"ן כתב, שבמשנה הנדון הוא כלפי האב שהוא הנותן, ועל הנותן יש לומר שנתן בעין יפה בענין שלא יוכל להפקיע זכותו, ואם ימכור לא תועיל מכירתו לבטל את מה שנתן לבנו, משא"כ במחלוקת רשב"ג ורבי שנותן לשנים, כיון ש'אחריך שאני' נחשב שנותן לשני גוף ופירות, כך גם יש לומר שנותן לראשון גוף ופירות, שהרי לא יתכן לומר שנתן לשני באופן שיהיה עדיף על הראשון, נמצא שמתנתו לראשון היא שכל זמן שהנכסים אצלו הם שלו לגמרי, ואם ימכור

התוס' רי"ד להלן (ע"ב) כתב, שלראשון עצמו אין אפילו איסור למכור, ורק לאחר אסור לומר לו שימכור, אבל אם יודע הראשון בעצמו שמכירתו מועילה, יכול למכור.

רשב"ם ד"ה זמורה

ביאור דבריו שגם ב'מהיום ולאחר מיתה' נחשב שמקבל לאחר מיתה, וכבר קדמו 'אחריך'

הקצוה"ח (סי' רמח ס"ק ט) **והרעק"א** (בשו"ת ח"ג סי' נח) הקשו, על מה שכתב הרשב"ם שגם אם נותן 'מהיום ולאחר מיתה', נחשב כמו שנותן לאחר מיתה וקדמו 'אחריך', שכיון שהמקבל זוכה ב'גוף' מהיום, הוא קודם ל'אחריך'. **ובשו"ת מהר"ח אור זרוע** (סי' רלא) כתב, שאמנם ב'גוף' זכה המקבל מחיים, אבל ב'קנין פירות' לא זכה אלא לאחר מיתה, וזוהו יש לומר שקדמו 'אחריך' ויהיה שלו. אכן בקצוה"ח וברעק"א מבואר, שגם על ה'קנין פירות' יש לומר שהמקבל זוכה קודם, משום שכשנותן לו 'גוף' מהיום ו'פירות' לאחר מיתה, זוכה המקבל בכל הקרקע, והנותן רק משייר לעצמו את ה'פירות' מחיים שיהיו שלו, וה'פירות' שלאחר מיתה הם של המקבל כבר מחיים, נמצא א"כ שגם לגבי ה'קנין פירות' שלאחר מיתה קודם המקבל ל'אחריך' [ולעיל (קלו, א) נתבארה שיטת הבית מאיר, שלא נגמרה הזכיה של המקבל ב'קנין פירות' אלא לאחר מיתה, והטעם שיכול לחול לאחר מיתה, משום שכבר התחיל הקנין על ה'גוף' מחיים, ולפ"ז אתי שפיר דברי המהר"ח אור זרוע].

*גמ': וכבר קדמו אחריך

איך היה הדין אילו מתנת ה'שכיב מרע' וה'אחריך' היו חלים בזמן אחד

ברשב"ם (ד"ה עם) כתב, שאם מתנת ה'שכיב מרע' שנתן הראשון וה'אחריך' היו חלים בזמן אחד, היה צריך להיות הדין שיחלקו ביניהם. אמנם הר"ן כתב, שבאופן זה צריך להיות הדין שרק ה'אחריך' יזכה בנכסים, שכיון שאמר הנותן ש'אחריך' לפלוני, א"כ

מעכשיו, וגם רשב"ג יכול לדעתם לסבור ש'אחריך' כאומר מעכשיו [וכמו שנתבאר שיטת הבעל המאור], וא"כ שפיר יש להוכיח מהמשנה שאם יש לשני 'גוף' מהיום, לא מועילה מכירת הראשון, אף אם נאמר ש'קנין פירות כקנין הגוף', וצריך לומר שכל הטעם לומר שמועילה מכירת הראשון, זהו רק משום ש'אחריך' שאני', שב'אחריך' מתפרשים דבריו שנותן לראשון 'גוף' ו'פירות' שיהיו שלו, ורק אם נשתייר מהראשון זוכה השני ב'גוף' למפרע, וכמו שנתבאר שיטת הבעל המאור.

גמ': הא לכתחלה הא דיעבד

שיטות הראשונים בביאור הענין

רשב"ם מפרש שלרשב"ג לכתחילה לא ימכור הראשון, משום שכשמוכר בסתמא הכל מכור, ולא נתקיימה דעת הנותן שיהא לראשון רק 'פירות' ולא 'גוף', אמנם בדיעבד אם מכר הראשון גם ה'גוף' מכור, ואין לשני אלא מה ששייר ראשון, ולרבי יכול הראשון למכור גם לכתחילה, שבלאו הכי אינו מוכר אלא 'פירות'.

ובשיטה מקובצת בשם **תוס' רא"ש** מפרש את מחלוקת רבי ורשב"ג לפי תירוץ הגמ', אלו פירות מותר לראשון לתלוש סמוך למיתתו, כדי שלא יבוא לידי ה'אחריך', שלרבי רשאי הראשון לתלוש לכתחילה אפילו פירות שלא נגמרו, ולרשב"ג לכתחילה אין לו לתלוש אלא פירות שנגמרו, אבל פירות שלא נגמרו לכתחילה יש לו להשאירם מחוברים, כדי שיהיה ל'אחריך'.

ובפסקי הרי"ד כתב לבאר, שלרשב"ג לכתחילה אין לו למכור פירות גמורים, ואינו יכול אלא לאכול מהם כמה שצריך, שכך היא דעת הנותן שכל מה שצריך הראשון לעצמו יאכל, ומה שישאר יהיה ל'אחריך', וכן נראה מבואר **בהשגות הראב"ד** על הבעל המאור לעיל (קכה, ב באות ג).

רשב"ם ד"ה איזהו

אם גם לראשון עצמו יש איסור למכור

להיות הפרש זמן מרובה בין הזמן שעם גמר מיתה לזמן שלאחר גמר מיתה. אמנם **בנמוקי יוסף** כתב, שעם גמר מיתה היינו מעט קודם שימות [ולעיל נתבארו דברי הר"ן, שאין לראשון שום נפק"מ בנכסים בזמן של עם גמר מיתה, ולכן על זמן זה כבר ניתנה ל'אחריו', ואם נאמר שיש שהות זמן שאפשר לירד ולאכול את הפירות, א"כ יש לראשון צורך בזמן זה להספיק לאכול פירות, ועכ"פ לא גרע ממה שכתב הר"ן שאפילו אם יש צורך בכך שיכול ליתן במתנת 'שכיב מרע', זו סיבה שבזמן זה עדיין תהא המתנה של הראשון, ולא של ה'אחריו'].

ברשב"א כתב, שמוכח בסוגיין שהירושה חלה עם גמר מיתה. **ובקצוה"ח** (סי' רנב ס"ק א) תמה על זה, כי נראה שודאי ירושה אינה אלא לאחר גמר מיתה. **ובקובץ שיעורים** (ח"ב ב"מ אות יג) כתב על דברי הרשב"א, שבאמת מצינו שיעיקר שם יורש קיים כבר מחיים, ולגבי דין ירושה במינויין מצינו שמחיים כבר עומד היורש במקום מורישו, ורק זכיה בנכסים ליכא כל זמן שהמוריש יש לו צורך והשתמשות בנכסים, וא"כ י"ל שגם קודם מיתה יש זמן שאין למוריש עוד צורך בנכסים, והיורשים זוכים בנכסים.

גמ': לא סלקא דעתך דתנן וכו'

ביאור החילוק מדוע גירושין עם גמר מיתה חלים, ומתנה אינו יכול לתת כשהוא גוסס

לפי מה שפירשו **הרשב"ם** ועוד ראשונים, מבואר בגמ' שאם נאמר באומר 'זה גיטך אם מת' או 'זה גיטך מחולי זה', שהגירושין חלים עם גמר מיתה, יהיה הדין שיחולו הגירושין ותהיה מגורשת. וצ"ב מדברי **הר"ן** שהבאנו לעיל, שאי אפשר לתת במתנת 'בריא' שתחול בזמן של עם גמר מיתה, דמאי שנא מתנת 'בריא' מגירושין.

[והנה בגמ' לעיל (קכז, ב) מבואר, שנכסים שנפלו לו כשהוא גוסס, אינו יכול ליתנם אפילו בעודו 'בריא', ואפילו לדעת ר"מ שאדם מקנה דבר שלא בא לעולם, וקשה א"כ איך אמרו בגמ' כאן שיכול לגרש באופן

כשהגיע הזמן שצריך לבוא לידי ה'אחריו', המתנה כבר איננה בבעלותו של הראשון, ואיך יוכל ליתנה במתנת 'שכיב מרע' שתחול בזמן זה.

ולשיטתו מקשה הר"ן, א"כ מדוע בכדי לבאר את דברי ר' יוחנן ש'לא עשה כלום', הוצרך אביי לומר שמתנת 'שכיב מרע' חלה רק לאחר גמר מיתה וכבר קדמו 'אחריו', הרי גם אם נאמר שמתנת 'שכיב מרע' חלה עם גמר מיתה, ונמצאו שניהם חלים בבת אחת, צריך להיות שלא עשה כלום כמו שנתבאר. וכתב ליישב, שאם נאמר שמתנת 'שכיב מרע' חלה עם גמר מיתה, נמצא שיש לראשון צורך בנכסים גם בזמן של עם גמר מיתה, שהרי יכול בזמן זה ליתנם במתנת 'שכיב מרע', וא"כ עדיין לא הגיע זמנו של ה'אחריו', ונפרש כוונת הנותן 'ואחריו' לפלוני' על הזמן שאחר גמר מיתה, ואינם חלים בבת אחת, אלא להיפך מתנת 'שכיב מרע' חלה קודם ל'אחריו'. לכן הוצרך אביי לומר שמתנת 'שכיב מרע' לא חלה אלא לאחר גמר מיתה [ובזמן זה בודאי כבר נתן הראשון את הנכסים ל'אחריו'], וכך נמצא שעם גמר מיתה כבר אין צורך לראשון בנכסים, שהרי בזמן זה אינו יכול לתת לא במתנת 'בריא' ולא במתנת 'שכיב מרע', וכיון שכן נאמר שמתנת הנותן ל'אחריו' חלה עם גמר מיתה, ולא לאחר מתנת ה'שכיב מרע'.

גמ': עם גמר מיתה

מהו זמן 'עם גמר מיתה' והאם יש לראשון נפק"מ בזמן זה.

'ירושה' אם חלה עם גמר מיתה או לאחריה

רשב"ם פירש משעה שהתחיל המת לטרוף, **ובסמ"ע** (סי' רמח ס"ק טז) מפרש, משעה שמתחיל להיות גוסס, **ובתוס' רי"ד** כתב משעה שמתחילים איבריו למות, ויש לו חולי שמתים אבריו כאחד אחד, ושוהה הרבה מיתתו.

וכתב התוס' רי"ד, שלאביי יכול המקבל מתנה לירד ולאכול הפירות מזמן זה, אבל לרבא אינו יכול לירד עד לאחר שתיגמר מיתתו, מבואר בדבריו שיכול

יזכה ה'אחריו' במתנה, די לומר שסובר ש'קנין פירות כקנין הגוף', או שגם צריך לומר שסובר 'אחריו שאני' שנותן לראשון 'גוף' ו'פירות'. ובגמ' כאן מבואר לכאורה טעמו של רשב"ג משום ש'קנין פירות כקנין הגוף', כדעת הראשונים הסוברים שדי בזה כדי לבאר דעת רשב"ג, שאם מכר הראשון לא יזכה ה'אחריו' במתנה. אמנם הרשב"ם כתב על דברי רב נחמן בר יצחק, שלדעת רשב"ג 'קנין פירות' שיש לראשון כ'קנין הגוף' דמי, שהם אפילו לדעת ריש לקיש שאמר 'אחריו שאני', כלומר, שמה שאמר רב נחמן בר יצחק שרשב"ג סובר 'קנין פירות כקנין הגוף', אין הכוונה בדוקא לשיטת רבי יוחנן, אלא יתכן גם לומר שדוקא בדין הוא כ'קנין הגוף', משום ש'אחריו שאני'. וכך גם מבאר הבעל המאור לעיל (קכה, ב) את דברי רב נחמן בר יצחק, לשיטתו שסובר בדעת רשב"ג, שבכדי שתועיל מכירת הראשון להפקיע מה'אחריו', אין די לומר ש'קנין פירות כקנין הגוף', אלא צריך גם לומר ש'אחריו שאני'.

ובעליות דרבנו יונה [בתחילת הסוגיא] כתב, שגם אם נאמר שאפילו לדעת רבי יוחנן, לא היתה מועיל מכירת הראשון לרשב"ג אלא אם נאמר גם ש'אחריו שאני', כמו שבמשנה לא מועילה מכירת האב, מ"מ לא אמרו בדעת רשב"ג 'אחריו שאני', אלא משום שסובר 'קנין פירות כקנין הגוף', שהרי באמת אין וודאות בדעת הנותן שנתכוון לתת לראשון 'גוף' ו'פירות', אלא שאם 'קנין פירות כקנין הגוף', נמצא שהראשון מוחזק גם ב'גוף', ויש להעמיד את ה'גוף' בחזקתו ולומר 'אחריו שאני', אבל אם 'קנין פירות' לאו כ'קנין הגוף', אין הראשון מוחזק כלל ב'גוף' הנכסים, ומספק אין לנו להעמיד את ה'גוף' בחזקתו, ולומר 'אחריו שאני'. עוד כתב, שכל מה שאמרו 'אחריו שאני' שנתכוון לתת לו 'גוף' ו'פירות', זהו רק אם נאמר ש'קנין פירות כקנין הגוף', ונמצא שודאי נתן לראשון שליטה גם על ה'גוף', לכן יש לומר גם ש'אחריו שאני', ונתכוון שיהיה של הראשון לגמרי עד שיבוא ליד ה'אחריו', אבל אם 'קנין פירות' לאו

שיחול עם גמר מיתה. ולעיל בגמ' שם, כתב הרשב"ם הטעם שאינו יכול לתת מה שנפל לו כשהוא גוסס, משום שבאותו הזמן אינו יכול לדבר ואין לו כח לתת, ושיטת הגט פשוט שכל שבאותו הזמן אינו יכול לתת בפועל, זו סיבה שלא יועיל גם מה שנתן בעודו 'בריא', ושיטת הפני יהושע שרק אם אין בו דעת בזמן שהוא גוסס. ולפ"ז יש לומר, שהמבואר כאן שיכול לגרש, מדובר באופן שיש לו דעת, וכן באופן שיכול לדבר ויש בו כח לגרש. אמנם בקצוה"ח (סי' רנ"ס"ק ח) הקשה על שיטת רש"י שהביא שם, שכל גוסס אינו יכול לתת אף אם יכול לדבר, שא"כ מדוע אמרו בגמ' כאן שיכול לגרש באופן שיחול כשהוא גוסס, הרי לעיל מבואר בגמ' שאינו יכול לתת נכסים שנפלו לו כשהוא גוסס, ואף כשהוא 'בריא'. ובמחנה אפרים (דיני זכיה סי' טז) כתב לחלק, שבאופן שיכל לתת או לגרש בעודו 'בריא', יכול גם לתת או לגרש שיחול כשהוא גוסס, כיון שהיתה לו יכולת לתת או לגרש עכ"פ בעודו 'בריא', ולכן אין חיסרון בכך שאומר שיחול כשהוא גוסס, אבל באופן שהנכסים נופלים לו כשהוא גוסס, מאחר שבשעה שהוא גוסס אין בכוחו לתת, נמצא שלא היה בידו מעולם לתת נכסים אלו, ומשום כך אמרו שלא מועיל אף אם נותן בעודו ברי'.

גמ': לשוניהו איסורי הנאה לא יהבי לן

באופן שלמת אין צורך בהם

בריטב"א כתב, שמדובר באופן שזורק את התכריכין על המת, והמת אינו צריך אותם, משום שכבר יש לו כדי צורכו לתכריכין, אבל אם המת צריך אותם, מה בכך שעושה אותם איסורי הנאה, הרי בפועל יש בזה שימוש לצורך המת.

גמ': אלא דמור סבר קנין פירות כקנין הגוף דמי

אם בדעת רשב"ג צריך גם לומר ש'אחריו שאני'

לעיל הבאנו מחלוקת הראשונים, אם בכדי לבאר את דעת רשב"ג שאם מכר הראשון מועילה מכירתו שלא

בכדי שיחשב 'לכם'. וכתב, שאף שלרבי אין הראשון יכול למכור, זה משום שאמירת 'אחריך' היא כעין תנאי, וכמתנה עמו שיהיה שיוור במתנה שיגיע ליד ה'אחריך', אבל אין זה מגרע ב'קנין הגוף' לזמן שיש לו עד שימות, ומשום כך מועיל אפילו לרבי.

הגר"ש שקאפ (מערכת הקנינים סי' ט) מבאר, מדוע לא פירש הרא"ש הטעם שיוצא בו הראשון ידי חובה, משום שנתן לו 'גוף' לזמן, כיון שכל מה שאמרו ש'גוף' לזמן נחשב 'לכם', הוא באופן שהראשון גם יכול למכור את האתרוג בזמן שהוא שלו, ומאחר שבידו לעשות שלא יבא האתרוג לידי ה'אחריך' לעולם, נחשב קנינו 'לכם', אף שהוא אמור ליפסק לאחר זמן. אבל לדעת רבי, שהראשון אינו יכול למכור ולאכול, ובהכרח לאחר זמנו של ראשון יהיה ל'אחריך', אין קנינו של הראשון אלא ל'זמן', ואין זה 'לכם'.

ברשב"א (בתחילת דבריו) ובעליות דרבנו יונה (בסוף דבריו) כתבו על דרך הקצוה"ח, שכאן מודה רבי שנתכוון לתת לראשון גם 'קנין הגוף' כדי שיוכל לצאת בו, ובכך נחשב 'לכם' אף שאינו יכול למכור או לאכול.

גמ': אם יכול לאוכלו וכו'

באיזה אופן נחשב שיכול לאוכלו

ברשב"ם כתב, שאם יש הרבה אתרוגים בתפוסת הבית, או שאתרוגים מצויים בעיר, או שכבר יצאו ידי חובה ואין להם צורך באתרוג זה, אזי יכול הוא לאוכלו ויצא ידי חובה, אבל אם יש להם צורך לעצמם באתרוג זה, אינו יכול לאוכלו ולא יצא, ולא גרס בגמ' 'ודוקא דאיכא אתרוג לכל חד וחד', משום שלפי דבריו יש אופנים שיוצא ידי חובה, אף שאין אתרוג לכל אחד. אמנם **היד רמה** גורס לשון זו בגמ', וכתב שמסתבר שהאתרוגים האחרים שוים לכל הפחות כמו האתרוג שנטל הוא לעצמו, שאם הם שוים פחות, ודאי אין דעתם נוחה שיטול אתרוג זה. ו**בריטב"א** מקשה, א"כ מדוע אמרו בגמ' 'אבל פריש או רימון לא', יותר היה ראוי לומר שאפילו ב'אתרוג'

כ'קנין הגוף', ונמצא שמצד עצם המתנה לא נתן לראשון שליטה אלא על 'קנין פירות', מנין לנו לומר שמשום 'אחריך שאני' נתכוון לתת לו גם 'גוף'.

קלז, ב

***גמ': דכולי עלמא לא פליגי דנפיק ביה**

הטעם שיוצא בו הראשון ידי חובה, אף לדעת רבי שיש לו בו רק 'קנין פירות'

רשב"ם מבאר, שאף שלרבי יש לו רק 'קנין פירות', די בזה כדי שיחשב 'לכם', כיון שלשני אין כח באתרוג כל זמן שהוא ביד הראשון [וצריך לומר ש'קנין פירות' אף שאינו כ'קנין הגוף', מ"מ עדיף הוא מ'שאלה', שהרי אין יוצאין באתרוג שאול].

והרא"ש כתב, שכיון שנתנו לו בכדי שיצא בו ידי חובה, על כרחק שנתן לו גם את 'גוף' האתרוג, ומה שאמר לו ש'אחריך לפלוני', על כרחק מתפרשים דבריו, שנתן לו את 'גוף' האתרוג שיהיה שלו, על מנת שתתנהו אחריך לפלוני, והרי זה כמתנה על מנת להחזיר. ו**בקצוה"ח** (סי' רמא ס"ק ד) הקשה על הרא"ש, איך אפשר לפרש שעושה תנאי שיתן אחריו לפלוני, הרי 'אחריך' היינו לאחר מיתה [וכמו שמבואר ברשב"ם (בע"א) שגם 'אחריך' באתרוג היינו לאחר מיתה], ואינו יכול אז להקנות. אמנם **בנתיבות המשפט** (שם ס"ק ה) כתב, שלשיטת הרא"ש לגבי אתרוג מתפרש 'אחריך' לאחר שיצא בו הראשון [וכן נראה **במלחמות** לעיל (קכה, ב) שכתב שהשני לא קנה את האתרוג אלא לאחר שיצא בו ראשון, נראה שאינו תלוי במיתת הראשון, אלא בזה שיצא הראשון ידי חובה].

ובקצוה"ח (שם) כתב, שמה שמועיל לענין אתרוג גם לדעת רבי, משום שנותן לו כדי לצאת בזה ידי חובה, ובזה מודה רבי שכוונת הנותן לתת לראשון גם את ה'גוף' לזמן, ודי בזכיה ב'גוף' לזמן בכדי שיחשב 'לכם' לכו"ע. שהרי לדעת רשב"ג יוצא ידי חובה, הגם שלאחר שימות יהיה האתרוג של ה'אחריך', מוכח שדי בכך שה'גוף' של הראשון עד שימות,

לצאת בו, ומשום כך דוקא אם יכול לאוכלו לבד יוצא ידי חובה, ואם לא אינו יוצא.

*גמ': ע"מ שתחזירהו לי וכו'

גדר הקנין באתרוג הניתן במתנה ע"מ להחזיר

הרא"ש בסוכה (פ"ג ס' ל) וכן **הריטב"א** בקידושין (ו, ב) כתבו, שנותן לו את האתרוג במתנה גמורה, וכשמחזיר לו את האתרוג הוא צריך לחזור ולהקנות לו, אבל אם יתן לו את האתרוג לשעה כדי לצאת בו ידי חובה, הרי זה כאתרוג שאול ואינו יוצא ידי חובה. אמנם **הקצוה"ח** (סי' רמא ס"ק ד) חולק על הרא"ש, וכתב שגם אם נותן לו לשעה יוצא בו ידי חובה, כיון שמקנה לו את גוף האתרוג לזמן, וגם 'קנין הגוף' לזמן נחשב 'לכם' [ולעיל בתחילת העמוד נתבארה מחלוקתם, אם 'קנין הגוף' לזמן מועיל, גם באופן שהתנה איתו שלא יוכל למכור בזמן שקנוי לו]. ומפרש בגמ' כאן, שכוונתו להקנות לו את האתרוג ב'קנין הגוף' לשעה, ומה שעשה באופן של תנאי ע"מ שיחזיר, משום שבלא תנאי זה היה המקבל יכול למכור או לאכול את האתרוג באותה שעה שהאתרוג קנוי לו, ומשמעות התנאי שאם יאכל או ימכור את האתרוג תבטל המתנה מעיקרא [וממילא לא תועיל מכירתו, ואם יאכל יצטרך לשלם]. והביא שכך גם מבואר **בשו"ת הרא"ש** (כלל לה אות ב) בשם **הרב אביגדור כהן צדק**, שכתב ש'קנין פירות' אינו מועיל כדי שיחשב 'לכם' באתרוג, והקשה שמהסוגיא כאן עולה לכאורה, שמתנה ע"מ להחזיר נחשבת רק כ'קנין פירות', וא"כ מדוע יוצא ידי חובה באתרוג שניתן ע"מ להחזיר, ומחמת כן ביאר, שאף שאמרו בגמ' כאן שאינו יכול לאוכלו, מ"מ אין זה רק 'קנין פירות' אלא 'קנין הגוף' לשעה, עכ"פ מפורשת דעתו שמתנה ע"מ להחזיר אינה 'קנין הגוף' לעולם ובתנאי שיחזיר, אלא קנין לזמן עם תנאי שלא יוכל למכור או לאכול באותו הזמן.

פעמים לא יצא, כגון שאינם שוים בדמים או בהידור. אמנם ביד רמה כתב, שהגמ' נקטה 'פריש או רימון', לומר שבהם לא יצא אפילו אם אינם שוים פחות מהאתרוג. ואע"פ כן הקשה הריטב"א, איך אפשר שיהיו 'פריש או רימון' שוים לגמרי בדמים והידור. **ברשב"א** מקשה, אם בכדי שיוכל לצאת בו ידי חובה צריך שיהיה שווה ומהודר כמו האתרוג שנשאר, הרי שלזה יש צורך בשומת ב"ד, ואינו יכול לחלוק וליטול לעצמו. ובריטב"א כתב, שדי שיהיה להם אתרוג אחר, ואפילו אינו מהודר וגדול כל כך כמו זה שנטל, ומדובר באופן שמסתמא אינם מקפידים אם נוטל לעצמו אתרוג מהודר יותר.

*רשב"ם ד"ה ואם לאו לא יצא

קהל שקנו אתרוג, אם כדי שיצא כל אחד ידי חובתו, צריכים כולם להקנות לו את חלקם

רשב"ם כתב, שאם קנו הקהל אתרוג לצאת בו ידי חובתם, צריך שיקנו לכל אחד שיוצא בו את חלקם, כדי שלא יהיה אתרוג של שותפות [וכתב שאינם צריכים לפרש שמקנים, משום שמסתמא כך היא דעתם, להקנות לכל אחד את חלקם]. אמנם **ברשב"א** כתב, שבאופן שקנו את האתרוג כדי שכל אחד יצא בו ידי חובה, אין צורך שיקנה כל אחד את חלקו, משום שבאופן זה נאמר ש'יש בריה', וכשכל אחד נוטל את האתרוג, הוברר שעכשיו האתרוג שלו. ומביא סימוכין לדבריו, ממה שאמרו בגמ' בנדרים (מה, ב), לגבי חצר שאין בה דין חלוקה, שאף אם הדייר אחד מהשותפים את חבירו, יכול המודר ליכנס לחצר, משום שבשעה שנכנס הוברר שמשמש בשלו [כך פירש הרשב"א בנדרים (שם) את הטעם שהמודר יכול להשתמש בחצר, ובר"ן (שם) כתב טעם אחר]. ומה שאמרו בגמ' כאן שדוקא אם יכול לאוכלו יוצא בו ידי חובה, זהו משום שכאן לא מדובר שמתחילה השתתפו באתרוג בכדי לצאת בו ידי חובה, אלא כדי לאוכלו [יחד] או להריח בו, נמצא שמלכתחילה אין לכל אחד זכות לזכות באתרוג שיהיה שלו ויוכל

***רשב"ם ד"ה ואם לאו**

ביאורי הראשונים, איך חל התנאי 'על מנת להחזיר' אף שלא ככל תנאו

היתה הקנאת רב ביבי לבנו מועילה שהדקל לא יגיע ליד האחר [והנה בקובץ הערות (סי' נו אות ה) מבואר שיש שני אופנים של קנין לזמן, האחד שמלכתחילה אינו קונה אלא שיהיה שלו לאותו זמן, והשני שבאותו הזמן יהיה שלו לעולם, אלא שהבעלות שלו לעולם מוגבלת לזמן מסוים. ולכאורה כאן בהכרח מתפרשת מתנתו, שבאותו הזמן שקיבל יהיה בעלים לעולם, שאם לא כן איך הוא יכול למכור יותר ממה שיש לו, ומדוע השני אינו מוציא מיד הלקוחות, הרי נשלם זמן המתנה, על כרחך הכוונה שבאותו זמן קיבל בעלות לעולם, וכיון שדעת הנותן היתה שרק אם ישתיר אצל הראשון, אזי תיפסק המתנה ויקבל השני, נמצא שעל האופן שהראשון מכר את הגוף לאחר, לא הגביל הנותן את המתנה לזמן, ומשום כך שפיר מועילה המכירה שישאר ביד הלוקח לעולם].

גמ': אבל לעצמו לא

ביאורי הראשונים מהו 'לעצמו', לענין מה אמרו שהדין שונה, ומאיזה טעם

רשב"ם מבאר, שאם אמר הנותן שלאחר המקבל תחזור המתנה אליו, אין אומרים שדעתו היתה לתת למקבל גם את ה'גוף' כל זמן שהוא קיים, אלא שנתכוין לתת לו רק 'קנין פירות'. **והרמב"ן** לשיטתו לעיל בדעת רשב"ג שמה שאמר שהראשון יכול למכור, משום שהוא סובר באומר 'אחריך' שאינו כאומר מעכשיו [אבל אם ננקוט באומר 'אחריך' שהוא כאומר מעכשיו, בודאי שאין הראשון יכול למכור, שהרי נתן 'לאחריך' את ה'גוף' מהיום], מבאר את מה שאמרו בגמ' כאן 'לעצמו לא', משום שכל שמשיר לעצמו, בודאי כוונתו שישאר ה'גוף' שלו מהיום, שהרי בשלמא כשנותן לאחר, דעתו שהמתנה 'לאחריך' תחול רק לאחר שימות הראשון, אבל במשייר לעצמו כיון שאין כאן מתנה חדשה, בודאי השייר נעשה באופן שישאר לו 'גוף' מהיום ו'פירות' לאחר שימות המקבל.

אמנם **רבנו חננאל** מבאר, ש'לעצמו' היינו שהמקבל

הרמב"ן מביא בשם **הרי"ף** לבאר, שבכל תנאי 'מעכשיו' אין צורך במשפטי התנאים, ולכן גם כאן שמתנה בלשון 'על מנת', לפי מה שקיי"ל בכל האומר 'על מנת' כאומר 'מעכשיו' דמי, התנאי חל גם בלא משפטי התנאים.

וברא"ש כתב, שקיי"ל כדעת ר"מ שאין צורך בתנאי כפול אפילו בדבר שבממון, וגם מה שכאן מועיל התנאי, על כרחך מדובר באופן שכפל לתנאו, אלא שרבה לא חש להזכיר זאת בפירושו, משום שדבר פשוט הוא, שבכדי שיחול התנאי יש לעשותו באופן המועיל.

ובתוס' בקידושין (ו, ב) כתב, שבסוגיתנו גם ר"מ מודה שאין צורך בתנאי כפול, כיון שהאחרון ניתן לו רק בכדי לצאת בו ידי חובה, ודי שאומר פעם אחת שנותן ע"מ שיחזיר לו, אף שלא כפל את התנאי [גם **ברא"ש** (כאן) כתב, שיש מקומות שר"מ מודה שאין צורך בתנאי כפול, אלא שלדעתו זהו רק במקום שלרבנן אין כלל צורך בתנאי ודי בגילוי מילתא, אבל במקום שלרבנן צריך תנאי, אזי לר"מ צריך תנאי כפול].

גמ': אקניתיה ניהליה כל שני חייו

הוכחת הרמב"ן, שמכירת הראשון מהני גם בנותן לראשון לזמן ואחריה לפלוני, וביאור הטעם בזה

הרמב"ן כתב, שמכאן מוכח שמה שאמר רשב"ג באומר נכסי לך ואחריך לפלוני, שאם קדם הראשון ומכר מכירתו מועילה ואין 'לאחריך' כלום, זהו גם באופן שמפרש שנותן לראשון את הנכסים לזמן, ואחר אותו זמן יהיה לפלוני, שאם קדם הראשון ומכר אין השני מוציא מיד הלקוחות, שהרי 'ההיא איתתא' פירשה שנותנת את הדקל לרב ביבי כל זמן שהוא קיים, ובכל זאת מבואר בגמ' שאילו אמרה שיחזור הדקל אליה, אלא היתה נותנת את הדקל לאדם אחר,

לפניך'. עוד טעם כתב בדעת רב נחמן שמוחזר, מאחר שיכול הנותן לפדותו מיד ההקדש וליהנות ממנו [ולפ"ז נמצא שבאופן שנעשה איסור הנאה, מודה רב נחמן שאינו נחשב חזרה].

גמ' שם

קושיית האחרונים מכאן על שיטת הרא"ש והריטב"א שכדי להחזיר את המתנה צריך להקנות

הקצוה"ח (סי' רמא ס"ק ד) מקשה על שיטת הרא"ש והריטב"א הנזכרת לעיל, שמתנה על מנת להחזיר היא מתנה לעולם, וקיום תנאי החזרה נעשה ע"י שהמקבל חוזר ומקנה את מה שקיבל לנותן, א"כ איך מתקיים התנאי כשהקדיש את השור, הרי אינו יכול להקנותו לנותן מאחר שהוא הקדש. **ובנתיבות המשפט** (שם ס"ק ה) כתב ליישב, ש'הקדישו' היינו דוקא לשלמים, שהם קדשים קלים וממון בעלים הם, ויכול להקנותם לנותן. אמנם יש להקשות על זה ממה שכתב **הריטב"א**, שאם אמר הנותן 'על מנת שתחזירהו לי' והמקבל נתן את המתנה לאחר, לא נחשב שקיים את התנאי כיון שאינו ראוי למקבל, וקשה מדוע צריך לבא משום שאינו 'ראוי' למקבל, תיפוק ליה שאינו 'יכול' לקיים את התנאי, משום שאינו יכול להקנות את המתנה לנותן.

ובמנחת ברוך (סי' צד) כתב ליישב, שמה שכתבו הרא"ש והריטב"א שהמקבל צריך להקנות את המתנה לנותן, אין כוונתם שבלא הקנאה אין מתקיים התנאי שאמר לו 'החזירהו', שהרי עצם הדבר שמחזיר לו שיכול מעתה לעשות בה כרצונו כבר נחשב קיום התנאי, ולא אמרו אלא שבכדי שיחזור הנותן להיות בעלים, צריך הוא לחזור ולעשות קנין.

ובקהלות יעקב (סי' מט) מקשה על זה, ממה שכתב **הריטב"א** בסוכה (מו, ב), שאם נותן מתנה לקטן על מנת להחזיר, כיון שהקטן אינו יכול להקנות את שלו, נמצא שאינו ראוי לקיום התנאי, מבואר בדבריו שאין התנאי מתקיים אלא בהקנאת הדבר בחזרה לנותן, ולא סגי בזה שמחזיר בלא הקנאה, וא"כ שוב יקשה

נתן את המתנה לעצמו, בזה אין אומרים שלא יבוא ליד ה'אחריו' לאחר מיתת הראשון, וכן במעשה ד'ההיא איתתא' כיון שרב ביבי נתן את המתנה לבנו, הרי זה כמו שנתן לעצמו. וכן כתב **הרמב"ם** (הל' זכיה פי"ב ה"י) שאם מכרן הראשון או נתנן במתנה לבנו או לאחד מיורשיו לא עשה כלום, **ובר"ן** כתב טעם הדבר, שכיון שהנותן רוצה שיבוא ליד ה'אחריו', אם נאמר שנתנית הראשון לבנו מועילה שלא יבוא ליד ה'אחריו', אזי לעולם לא יבוא ליד ה'אחריו' כיון שהראשון יתן לבנו, ומכך שהראשון יכול לתת לאדם אחר אין הנותן חושש, כיון שלכתחילה אסור לו לתת כמבואר בגמ' (בע"א), ואין לחשוש שיעשה הראשון דבר איסור לצורך אדם אחר, אבל כדי לתת לבנו יש לחוש שיעשה אף שאסור. ועוד טעם כתב הר"ן, שכיון שאמר 'אחריו לפלוני', הרי שרצונו הוא שלא יבוא ליד יורשי הראשון, ובכלל זה שלא יגיע לידם גם בדרך של מתנה.

הרשב"א כתב בשיטת רבנו חננאל, שדוקא בנותן לבנו קטן אמרו שאין מתנתו מתנה, משום שהוא אוכל הפירות של נכסי בנו הקטן, וכשנותן לו הרי זה כנותן לעצמו [וכתב שבנו קטן לאו דוקא, אלא כל שהבן סמוך על שולחן אביו קרוי קטן], אבל אם נותן לבנו גדול אין זה נחשב כנותן לעצמו, ומתנתו מתנה. ולפ"ז ביאר שמשום כך הוזכר בגמ' שהקנה לבנו קטן, שדוקא משום שהיה קטן אמרו שאין מתנתו מתנה.

גמ': זמאי חסריה

הטעם שלרבא אינו מוחזר, אף שבחזרת גזילה יכול לומר 'הרי שלך לפניך'

הרשב"א כתב בשם **הראב"ד**, שהטעם שלדעת רבא אינו מוחזר, אף שלגבי חזרת גזילה מצינו שגם באיסורי הנאה יכול לומר לו 'הרי שלך לפניך', משום שכיון שהתנה בפירוש 'על מנת שתחזירהו', כוונתו להשבה מעליא. והטעם שלרב נחמן מוחזר, משום שלדעתו הרי זה כגזילה שיכול לומר לו 'הרי שלך

ואמנם מאחר שהמתנה בטלה ממילא בטל ההקדש, מ"מ כיון שביטול ההקדש הוא רק מחמת שהמתנה בטלה, א"כ איך שייך לומר שבסופו של דבר המתנה קיימת וההקדש בטל. ובחידושי הגר"ש שקאפ (גיטין סי' ו' בד"ה וע"כ ובד"ה וע"י) כתב לבאר, שכיון שאם יחול ההקדש ממילא המתנה תתבטל, נמצא שמלכתחילה אין ההקדש ראוי לחול, שהרי אם ההקדש חל גורם הוא את ביטול כוחו של המקדיש להקדיש, וכיון שאין ראוי שיתקיים בדבר זה חלות הקדש, זו סיבה שאין בכח ההקדש להחיל קדושה כלל, ומשום כך המתנה קיימת וההקדש בטל [ועיין בדבריו שהביא שכמו כן מצינו בתוס' בגיטין (פג, א)]. אמנם בשו"ת הרא"ש (כלל פא אות א) כתב, שהשור אינו מוקדש משום שלא חלה המתנה, מאחר שלא קיים את התנאי, מבואר בדבריו שהמתנה בטלה ולא ההקדש.

גמ' שם

אם החזרת דמי החפץ שקיבל נחשבת כקיום התנאי

ברשב"א כתב שההקדש לא חל, משום שאם יחול נמצא שאינו יכול לקיים את התנאי. ובאמת שכן מבואר גם בתוס' לעיל (קלד, א), שכתב במתנה על מנת להחזיר, שאינו יכול להקדישה אלא לזמן, באופן שכשיחזיר כבר לא תהיה של הקדש, וכן מבואר בעוד ראשונים. אמנם המאירי כתב שההקדש חל, משום שאינו צריך להחזיר דוקא את מה שקיבל, וגם אם יחזיר את דמיו מתקיים בזה התנאי 'על מנת להחזיר'. וכן כתב הרא"ש בקידושין (פ"א אות כ), שאם מקדיש את השור ואח"כ נתן לבעלים את דמיו, ההקדש קיים [והנה הרא"ש לעיל (קלד, א) הוכיח, מכך שמועיל מתנה על מנת להחזיר באתרוג, שגם אם אינו יכול להקדיש את מה שקיבל, מכל מקום הוא מתנה. ולכאורה לפי מה שכתב הרא"ש שאפשר להחזיר דמים, גם מתנה על מנת להחזיר יכול להקדיש. אמנם בקצוה"ח (סי' רמא ס"ק ה) ביאר את דברי הרא"ש ע"פ מה שכתב בסוכה (מא, ב) בשם

מדוע לרב נחמן אף אם הקדישו הרי זה מוחזר, הרי אינו ראוי להקנאה.

ובקהלות יעקב (שם) כתב, שהמבואר ברא"ש ובריטב"א שקיום התנאי הוא ע"י שמקנה את מה שקיבל לנותן, זהו משום מה שאמרו באומר 'על מנת שתחזיריהו לי' היינו 'מידי דחזי לי', שכיון שמקפיד שיהיה ראוי לו, צריך שיחזור להיות שלו באופן שהוא יהיה בעלים, ואם אינו מקנה לו הרי שלא יוכל לצאת בזה ידי חובת נטילת לולב, ולא יוכל לקדש בזה את האשה. אבל אם נאמר שמועילה חזרה לאחר הקדש, ומשום שעיקר הענין שיחזיר לו את הדבר בעצמו, אבל אין צורך שיהיה ראוי לו להשתמשות, א"כ גם אין צורך בהקנאה כלל, וכל שמחזיר ומניח לפניו את מה שקיבל ממנו, נתקיים התנאי.

*גמ': מידי דחזי ליה קאמר ליה

מה דין ההקדש מחמת אי קיומו של התנאי

הרשב"א כתב בשם הראב"ד, שהדין באופן שאמר 'על מנת שתחזיריהו לי', שהמקבל פודה את השור שהקדיש ומחזיר לנותן. והרשב"א מעיר על זה, מדוע צריך לפדות את השור, הרי כיון שהמקבל אינו מחזיר כפי התנאי, נמצא שלא נתקיים התנאי וממילא בטל ההקדש [ובכדי ליישב את דברי הראב"ד, יש לפרש כוונתו שאם המקבל רוצה שהמתנה תתקיים, הוא צריך לפדות את ההקדש ולהחזיר, אבל באמת אינו מחויב לפדות, אלא שכך המתנה תתבטל]. עוד מעיר הרשב"א, שסתם שור משמע 'תמים' בלא מום, וא"כ הוא קדוש בקדושת הגוף שאין לה פדיון.

ובסוף דבריו כתב הרשב"א, שאם נתן אתרוג ואמר 'על מנת שתחזיריהו לי', והמקבל הקדיש את האתרוג, אין ההקדש חל מאחר שאם יחול המתנה בטלה, ויצא המקבל ידי חובתו בנטילת אתרוג זה, כיון שההקדש לא חל והוא מקיים את התנאי בכך שמחזיר את האתרוג, אכן מסיים בצ"ע. ולכאורה צריך ביאור מדוע יוצא ידי חובה, הרי בכך שהקדיש את האתרוג ביטל את התנאי וממילא המתנה בטלה,

ואפשר לחייבו מדין 'שליחות יד'. ואף שירד ברשות, מ"מ בזה שאינו מקיים התנאי, הרי הוא מבטל את הרשות שניתנה לו, ועשה את עצמו גזלן למפרע [ויש להתבונן, מדוע באופן שאירע אונס נחשב שמבטל את התנאי ועושה עצמו גזלן, הרי הוא נאנס ומאי הוה ליה למעבד. ואפשר, כיון שלשיתת הרא"ש אפשר לקיים את התנאי גם בחזרת דמים, א"כ גם כשאירע אונס לחפץ עצמו, עדיין בידו לקיים את התנאי על ידי חזרת דמים, וכשאינו משלם ממילא הוא כמבטל התנאי ועושה עצמו גזלן].

ובמשנה למלך (הל' זכיה פ"ג ה"י) דן לפי שיטת הרשב"ם, באופן שאירעה גניבה או אונס כזה שאינו חייב לשלם דמי החפץ, אם נאמר שצריך עכ"פ לשלם את דמי השימוש, שכיון שבפועל אינו מחזיר נתבטלה המתנה, וממילא נמצא שהשתמש בחפץ שאינו שלו, ויתחייב לשלם על השימוש. וכתב שיש לדון בזה, שאפשר שהתנאי מחייבו להחזיר רק כשהחפץ בעין, אבל אם החפץ אינו בעין אין התנאי מחייבו להחזיר, וא"כ לא בטלה המתנה. ומאידך, אם נאמר כן אזי גם בפשיעה יהיה פטור, שכיון שלא נתבטלה המתנה, נמצא שפשע בדבר שלו, ומדוע יתחייב.

אמנם **במחנה אפרים** (דיני זכיה ס' יח) כתב, שיש חילוק בין פשיעה לבין גניבה ואבידה ואונס, שבאופן שהחפץ אבד מחמת פשיעה, ודאי נחשב שאינו מקיים את התנאי, שהרי מחמת פשיעתו אינו יכול להחזיר את החפץ, אבל באופן שלא פשע, מה שאינו מחזיר את החפץ אין זה נחשב שאינו מקיים את התנאי, כיון שאינו יכול להחזיר ולא מחמת פשיעה שלו.

גמ': הכותב נכסיו לאחר

במה מדובר, במתנת 'בריא' או במתנת 'שכיב מרע'

ברשב"ם מבואר שמדובר במתנת 'בריא', שפירש מה שאמרו שצווח או שותק, היינו בזמן שהנותן מוסר לו את השטר, ובמתנת 'שכיב מרע' הרי אין צורך במסירת שטר. אמנם **הרי"ף** כתב שמדובר במתנת 'שכיב מרע', ומה שאמרו שצווח או שותק, היינו בזמן

העיטור, שאף שבכל מתנה על מנת להחזיר יכול לתת דמים, מ"מ בנתן לו אתרוג על מנת להחזיר אינו יכול להחזיר דמיו, משום שודאי כוונת הנותן היתה שיחזיר לו את האתרוג, כדי שיוכל הוא לצאת בו ידי חובה].

ובשער המלך (הל' לולב פ"ח ה"ב) כתב, שגם הראשונים הסוברים שההקדש לא חל, מודים שאפשר לקיים תנאי 'להחזיר' ע"י חזרת דמים. וזה ע"פ מה שכתב **בתרומת הדשן** (ס' שיא) לחלק, שכל מה שאפשר לקיים תנאי 'להחזיר' ע"י חזרת דמים, הוא דוקא אם החפץ אינו בעין, אבל באופן שהחפץ בעין צריך להחזיר דוקא את החפץ עצמו ולא את דמיו. לפ"ז מבאר השער המלך, שאם הקדיש את החפץ אזי נחשב שהוא קיים, ומשום כך צריך להחזיר דוקא את החפץ ולא מועילה חזרת דמים, אבל באופן שהחפץ אינו בעין, בזה מודים הראשונים שיכול להחזיר גם דמים. אמנם **בקצוה"ח** (ס' רמא ס"ק ז) נקט בפשיטות, שהקדש נחשב כמו שאין החפץ בעין, כיון שאין ביד המקבל לתת את החפץ עצמו.

רשב"ם ד"ה הרי

מה הדין כשאבדה המתנה בפשיעה או באונס

מבואר ברשב"ם, שאם מת בתוך הזמן בפשיעה הוא חייב, וטעם הדבר כתב **הר"ן** בקידושין (ו, ב), משום שהוא חייב להחזירו, ואם לא החזיר נמצא שלא היתה מתנה מעולם. **ובמחנה אפרים** (דיני זכיה סוף ס' יח) ביאר את דברי הר"ן, שלכאורה היה מקום לתמוה הרי קיבלו במתנה ומדוע יתחייב על דבר שהוא שלו, על זה כתב הר"ן, שכיון שבסופו של דבר אינו מחזיר, נמצא שלא נתקיים התנאי ובטלה המתנה, ומשכך אינו שלו אלא של הנותן, ושפיר אפשר לחייבו בפשיעה ככל שומר.

הרא"ש בסוכה (פ"ג ס' ל) כתב, שהמקבל חייב גם אם אירע אונס, ואפילו אם מתה מחמת מלאכה, שכיון שבפועל לא קיים את התנאי להחזיר את החפץ, בטלה המתנה ונמצא שנשתמש בחפץ שלא ברשות,

אי אפשר לזכות בעל כרחו [ובחידושי הרי"מ (חור"מ סי' קצה ס"ק טז) מבאר, שבאופן שזיכו לו ע"י אחר ולא ידע בשעת הזיכו, אזי אם הדבר מצד עצמו הוא זכות גמורה, בזה גם אם יצווה מיד כשישמע, יש לחוש שרק עכשיו אינו רוצה, אבל מעיקרא בשעה שזיכו לו היה רוצה בזיכו זה, ורק במתנה כיון שיש בה צד חובה, נאמר שהוכיח סופו על תחילתו. ועיי"ש שהביא שכן מבואר בדברי הר"ן בקידושין (מד, ב), שבדבר שמצד עצמו הוא זכות גמורה לקבלו, גם אם צווה מיד כששומע אינו מועיל למנוע את המתנה. אמנם יש לעיין, שהרשב"ם מפרש באופן שהוא בעצמו זוכה ע"י מסירת שטר לידו, ולא כשמזכים לו ע"י אחר והוא אינו שם, וגם בזה כתב הרשב"ם הטעם שבצווה מעיקרא לא קנה, משום שהוא חוב הוא לו].

תוס' ד"ה כאן

ישוב קושיות התוס' על שיטת הרשב"ם

ברא"ש ובעוד **ראשונים** מבואר כשיטת התוס', שבאופן שהמקבל אינו זוכה משום שאינו רוצה, אזי המתנה חוזרת לנותן ואינה הפקר, אמנם **התוס' רי"ד** כתב כשיטת הרשב"ם שהיא הפקר.

וליישב הסוגיא בכריתות שהביאו התוס', גורס התוס' רי"ד (בכריתות) בדברי רב ששת 'אי אפשר בה' דבריו קיימים, ולפי זה קושית הגמ' מ'אי אפשר' דאמר רב ששת שדבריו קיימים והיינו דהדרא למרה, על ריש לקיש דאמר שכל הקודם זכה.

ואת קושית הגמ' על ריש לקיש, ממה שאמרו על האומר 'דין ודברים אין לי על שדה זו' שלא אמר כלום, מבאר התוס' רי"ד, שכמו שאמרו על הנותן לאחר שהוא מסתלק מהנכסים, ומשום כך כשהמקבל אינו זוכה הנכסים הפקר, כך יש לומר שבאופן שאומר 'דין ודברים אין לי בשדה זו', יש באמירתו משמעות שמסתלק מהשדה, וא"כ מדוע אין זה הפקר, ומתרצת הגמ' ששם מפרשים כוונתו לסלק עצמו רק מדין ודברים.

ולגבי מה שהקשו התוס' על רשב"ם, מהי קושית

ששומע את דברי הנותן. ולפי דבריו יש כאן רבותא גדולה, שאף שלא נעשה עמו כלום, ואין כאן אלא אמירה של הנותן, מ"מ אם אינו רוצה יש לו לצווה, ואם שותק הוי הוכחה שנתרצה מתחילה.

קלה, א

גמ': כאן בשותק מעיקרא ולבסוף צווה

עד מתי נחשב 'צווה מעיקרא'

בהגהות אשר"י כתב, ע"פ מה שפירש הרשב"ם שמדובר במתנת 'בריא' שמזכה בשטר, ש'צווה מעיקרא' היינו שצווה 'תוך כדי דיבור' לקבלת השטר, ו'שתק ולבסוף צווה' היינו שצווה 'לאחר כדי דיבור' לקבלת השטר, וכן מבואר **ביד רמה**. אמנם **המאירי** כתב, שכל זמן שעסוקים באותו ענין נחשב כ'צווה מעיקרא', ורק לאחר שיצאו מאותו מעמד או שנעתקו מענין לענין, נחשב כ'שתק ולבסוף צווה'.

רשב"ם ד"ה כאן בצווה מעיקרא

הצווה שאינו רוצה במתנה שמזכים לו, אם צריך טעם מדוע לא חל בעל כרחו

על מה שכתב הרשב"ם, שכשצווה מעיקרא לא קנה, משום שאין מזכין לאדם בעל כרחו מפני שהוא חוב לו. מעיר **הרש"ש**, שכשאינו רוצה לזכות אין צורך בטעם מדוע אינו זוכה, ואפשר שאין כוונת הרשב"ם לתת טעם מדוע מועילה צויחתו, אלא מדוע באמת אינו רוצה בזכיה זו. **ובעין יצחק** (אה"ע ריש סי' א) כתב לבאר את דברי הרשב"ם, ע"פ מה שכתב **הרשב"א** בקידושין (כג, א), ששיחרור עבד כנעני הוי זכות גמור, ומשום כך אפשר לזכות לו שיחרור אפילו הוא עומד וצווה. אמנם הרשב"א עצמו כתב שם, שבודאי גם מציאה והפקר אי אפשר לזכות בעל כרחו של הזוכה, אף שאין בהם כל צד חובה, ורק בשיחרור כיון כשהעבד לפנינו אפשר לשחררו בעל כרחו במסירת השטר לידו, כך גם אפשר לזכות לו בעל כרחו, ולפ"ז בנדון שלנו גם אם יהיה זכות גמור

משנה שם ביארו, שהמקור לשיטת הרמב"ם הוא מהסוגיא בחולין (לט, ב), עיי"ש.

גמ': שכיב מרע שאמר תנו מאתיים זוז לפלוני וכו'

שיטת החולקים על התוס', שגם אם נותן לכולם בשווה גובה קודם מהאחרון

התוס' בגיטין (ג, ב) כתבו, שדוקא באופן שאינו נותן לכולם בשווה, אמרו שאין אחד קודם לחבירו, ואם יצא עליו שטר חוב גובה מכולם, אבל אם נותן לכולם בשווה כגון שנתן לשלשתם מאתיים זוז, אזי גם אם אומר בסתם 'תנו מאתיים לפלוני ומאתיים לפלוני', ומאתיים לפלוני, הדין כמו באומר 'אחריו לפלוני', שגובים מהאחרון ואח"כ משלפניו, שכיון שיכול היה לומר תנו שש מאות זוז לשלשתו, ולא אמר כן אלא פירש כל אחד בפני עצמו, יש לומר שנתכוין להקדים את הראשון, ואחריו את השני ואחריו את השלישי, וכן כתב **הרא"ש** (כאן). אמנם **היד רמה** ו**הרשב"א** חולקים, שכל שלא אמר בפירוש 'ואחריו לפלוני', הדין שכולם זוכים בשווה [ועל טענת התוס' א"כ מדוע לא נתן לשלשתו יחד שש מאות זוז, כתב ביד רמה שיש נפק"מ אם נותן לכל אחד בפני עצמו מאתיים זוז, או שנותן לשלשתו יחד שש מאות זוז, עיי"ש. ומה שנקט בברייתא באופן זה שנתן לכל אחד סכום אחר, כתב ברשב"ם שיש באופן זה רבותא בסיפא, וביד רמה ובריטב"א כתבו טעמים נוספים, שגם ברישא עצמה יש רבותא]. ו**ברמב"ן** כתב שכך גם מבואר מדברי **הרשב"ם**, ונראה שכוונתו למה שכתב הרשב"ם שנקט האי סידרא משום סיפא, הרי מבואר שמשום הרישא לא היה צריך לנקוט האי סידרא.

גמ': אין אומרין כל הקודם בשטר זוכה

איך היו חולקים אילו הקודם בשטר זוכה, ואיך חולקים עתה

ביד רמה מפרש, באופן שאין די בנכסי הנותן בכדי לתת לכולם כפי שאמר, שאין אומרים כל הקודם זוכה, וכשיש בנכסיו דרך משל שש מאות זוז, יטלו

הגמ' שם ממחלוקת חכמים ורשב"ג על ריש לקיש, הרי הטעם לרבנן משום ששתק בתחילה ורק לבסוף צווח, וצווחתו שלבסוף אינה מועילה משום שכבר זכה בשתיקתו. כתב התוס' ר"ד, שלדעת סוגית הגמ' שם במחלוקת חכמים ורשב"ג מדובר באופן שצווח מעיקרא, ומשום כך מקשים מדעת חכמים שאמרו שזכה השני ולא 'כל הקודם זכה', ובאמת הגמ' שם יכלה לתרץ, שרבנן אמרו דבריהם באופן ששתק ולבסוף צווח, אלא שהתרצן מיישב גם לפי הבנתו של המקשן, שחכמים ורשב"ג דברו בצווח מעיקרא.

תוס' שם

יישוב קושית התוס' מהא דרב ספרא שהפקיר חמורו

התוס' מקשים, ממה שאמרו בגמ', לגבי רב ספרא שהשליך חמורו לארי ולבסוף לא אכלו, שלא הפקירו רב ספרא אלא על דעת שיגיע ליד הארי, אבל לא בכדי שיזכה בו אדם אחר, וא"כ נאמר גם כאן שלא הפקיר הנותן אלא על דעת שיזכה המקבל, ולא בכדי שיבוא ליד אחר. **בבית הלוי** (ח"א סי' כד) כתב ליישב, שבמתנה כיון שהגיעה ליד המקבל, נשלם דעת ותכלית רצונו של הנותן, שהרי דעתו היתה לתת מתנה לפלוני, ובזה שהמתנה הגיעה ליד המקבל, כבר נתקיימה נתינת המתנה מצד הנותן, ומה שהמקבל אינו רוצה לזכות, אין זה חיסרון בעיקר מעשה הנותן, משא"כ במעשה דרב ספרא, עיקר דעתו היתה שהארי יאכל את החמור, וכל עוד לא אכלו הארי, לא נתקיימה דעתו ורצונו של רב ספרא, ומשום כך עדיין אין זה הפקר.

רשב"ם ד"ה יורשין

שיטות הראשונים אם הלכה כחכמים

רשב"ם כתב שהלכה כחכמים, ו**בר"ן** כתב שכן נראה גם דעת **הרי"ף** שהביא הברייתא בסתם. אמנם **הרמב"ם** (הל' זכיה פ"ד ה"ג) כתב, שהוא ספק אם נאמר שהוכיח סופו על תחילתו או לא, ו**בר"ן** ו**במגיד**

רנג ס"ק ד) שבכתובות (פד, א) נחלקו רבי טרפון ורבי עקיבא, אם בעל חוב גובה ממטלטלין הנמצאים ביד נפקד ולא באו עדיין ליד היורשים, וקי"ל כר"ע שבעל חוב אינו גובה ממטלטלין גם אם לא באו ליד היורשים, ומאי שנא נדון דידן, הא כיון שדברי 'שכיב מרע' כמסורים דמו, אף שלא באו המעות בפועל ליד המקבל, הרי זה כמו מטלטלין הנמצאים ביד נפקד. וכתב שבהכרח צריך לומר לדעת רשב"ם, שהברייתא אתיא כרבי טרפון שבעל חוב גובה ממטלטלין כל זמן שלא באו ליד היורשים. עוד כתב, שבנדון דידן גם ר"ע מודה שהבעל חוב יכול לגבות, ע"פ המבואר בתוס' וברא"ש בכתובות (שם), שעיקר הטעם של ר"ע לומר שבעל חוב אינו גובה, משום שהיתומים אינם מחוסרים גביה והבעל חוב מחוסר גביה, וניתן לומר שבמתנת 'שכיב מרע' כל זמן שלא בא לידו של המקבל עדיין נחשב מחוסר גביה, נמצא כח הבעל חוב והיתומים שווה, ולכן הבעל חוב יכול לגבות.

בפסקי הרי"ד כתב, שכל מה שאמרו שבעל חוב גובה הוא דוקא כשהשאייר קרקעות, אבל אם השאייר מטלטלין אין הבעל חוב גובה מהם, אפילו אם לא באו עדיין ליד מקבל המתנה.

רשב"ם שם

יישוב קושית רעק"א על הרשב"ם

על קושית רעק"א בגליון הש"ס, כתב **בבית מאיר** (אה"ע סי' צב ס"כ) שרשב"ם לא בא לבאר מדוע כאן בעל חוב גובה מיד המקבלי מתנה, אלא להורות לדינא בא, שאין למתנת 'שכיב מרע' דין משועבדים, ונפק"מ במלוה ע"פ ומת הלוח בתוך הזמן, שגובה הבעל חוב גם ממקבל מתנת 'שכיב מרע'.

קלה, ב

גמ': ואם אמר בחובו נוטלן בחובו

שיטות הראשונים אם גם בעל חוב ידו על העליונה או שנוטל רק כשיעור חובו

בעל המאתיים ובעל השלש מאות כל מה שאמר לתת להם, ובעל הארבע מאות לא יטול אלא מאה, אלא הדין הוא שחולקים את כל השש מאות ביניהם. משא"כ בסיפא שאמר הנותן 'ואחריו' ואומרים כל הקודם בשטר זכה, אזי בעל הארבע מאות לא יטול אלא מאה, וכן מבואר **ברמב"ם** (הל' זכיה פ"י הי"ג).

גמ': אבל אמר תנו מאתיים זוז לפלוני ואחריו לפלוני וכו'

אם זוכים בזה אחר זה, או שזוכים יחד והראשון קודם משום שכך כוונת הנותן

כתב **הריטב"א**, אף שמתנת 'שכיב מרע' אינו גובה אלא לאחר מיתה, מ"מ זוכים הם לאחר מיתה בזה אחר זה. אמנם **ביד רמה** נראה, שבאמת כולם זוכים כאחד לאחר מיתה, ומ"מ יש לראשון דין קדימה, משום שכוונת הנותן היתה לתת קודם לראשון, ושם יהיו בנכסיו רק מאתיים זוז יזכה בהם הראשון, וכך היתה דעתו גם כלפי השני, שיזכה במה שיש בנכסיו יותר ממאתיים זוז שנוטל הראשון, וכמו שנתבאר. ומשום כך גם אמרו, שאם בא בעל חוב הוא גובה קודם מן האחרון, שהרי הנותן אמר שאם יהיה רק מאתיים יזכה בהם רק הראשון [והנה לעיל (קכט, ב) נתבאר שיטת היד רמה, שאין האב יכול ליתן במתנת 'שכיב מרע' את מה שכבר זכו היורשים שלו, משום שירושה אין לה הפסק, ומה שמקבל מתנת 'שכיב מרע' זוכה, הוא משום שעומד במקום היורשים. ולפ"ז בהכרח צריך לומר כאן, שאינו מתכוין שיחול 'אחריו' ממש, שא"כ נמצא שבמה שרוצה לזכות 'לאחריו' כבר קדמו וזכו היורשים, ולא יוכל השני לזכות בזה במתנת 'שכיב מרע', משום שירושה אין לה הפסק].

רשב"ם ד"ה אם

איך גובה הבעל חוב, לפי מה דקי"ל כר"ע שאינו גובה אפילו ממטלטלין הנמצאים ביד נפקד

על מה שכתב, שבעל חוב גובה גם מעות קודם שהגיעו ליד מקבל מתנת ה'שכיב מרע', הקשה **הקצוה"ח** (סי'

גמ': דדייק לישנא יתירא

מהי הלישנא יתירא בדבריו

רשב"ם מפרש, שמה שאמר 'כראוי לו' הוא לישנא יתירא, שאילו לא אמר 'כראוי לו', בסתמא מתפרשים דבריו שנותן לו במקום זכותו, וידו על העליונה ליטול חובו או מאתיים זוז, וכמו כן לגבי בכור ואשתו, כשאומר בסתם שיתנו להם מאתיים זוז, אינם נוטלים גם את זכותם וגם מאתיים זוז, אלא שידם על העליונה ליטול את זכותם או מאתיים זוז, וכשאמר 'כראוי לו' הוא תוספת לישנא יתירא, לומר שמוסיף לו עוד מאתיים זוז, מלבד מה שיש לו ליטול משום זכותו, בכור משום חלק בכורה ואשתו משום כתובה ובעל חוב משום חובו.

אמנם **היד רמה** נקט, שגם אילו לא אמר 'כראוי לו', יש לפרש שאת המאתיים זוז נותן לו מלבד חובו, שכיון שאומר בסתם שיתנו לו ואינו מזכיר כלל למה הוא נותן, אין לנו לתלות שנותן עבור החוב, אלא מתנה בפני עצמה היא. ומה שאמרו בגמ' 'לישנא יתירא אמר ליה', היינו כל אמירתו שיתנו לפלוני בעל חוב, שהרי בכדי לתת לבעל חוב את מה שחייב לו, אינו צריך לומר כלום, ואמנם באופן שהחוב הוא פחות או יותר ממאתיים, יש צורך באמירתו כדי שיתנו לו פחות או יותר, באמת כל קושית הגמ' 'דלמא כראוי לו בחובו', היא רק באופן שהחוב הוא מאתיים, אבל באופן שהחוב הוא פחות ממאתיים, יש לומר כשם שאת מה שיותר על חובו בודאי נותן לו במתנה, כך כל המאתיים נותן במתנה, ובאופן שהחוב הוא יותר ממאתיים, אין לפרש כוונתו שיתנו לו בחובו, שאין זה בידו לפחות בתשלום החוב, ועוד שהיה לו לומר שלא יתנו אלא מאתיים, על כן ודאי כוונתו שיתנו לו מלבד חובו. ועל הקושיא באופן שהחוב הוא מאתיים, תירצה הגמ' שבעצם כל מה שאמר מיותר, ומשום כך יש לתלות שבודאי כוונתו להוסיף על החוב, ולא שזה יהיה במקום פרעון החוב [וכתב שלפ"ז צריך לומר שמדובר באופן שהיה לבעל חוב זכות לגבות

ברי"ף ובעוד ראשונים כתבו כמו הגירסא שלפנינו, ולפ"ז יש חילוק בין בעל חוב לבין בכור ואשתו, שלגבי בכור או אשתו אמרו שידם על העליונה, ואם מאתיים זוז הם יותר מחלק בכורה או יותר מהכתובה, אזי הם נוטלים מאתיים זוז, אבל לגבי בעל חוב לעולם אינו נוטל אלא את חובו, גם אם חובו הוא פחות ממאתיים זוז. וטעם הדבר כתב **ברמב"ן**, שכיון שאומר שיטול בחובו, נראה הדבר כאילו נותן לו עבור מה שהלוה לו, וכשנותן יותר משיעור החוב מיחזי כרבית. **ובספר התרומות** (שער נט ח"ב דין א) כתב עוד טעם, שבשלמא בכור או אשתו מיקרבא דעתיה לגבייהו, ושייך לומר שדעתו היתה לתת להם מאתיים זוז, הגם שזה יותר ממה שמגיע להם מתורת חלק בכורה או מתורת כתובה, אבל בעל חוב שלא מיקרבא דעתיה לגביה, מסתבר שלא נתכוין אלא לפרוע לו חובו, ומה שאמר מאתיים זוז אף שסכום זה הוא יותר מהחוב, יש לומר שמא שכח והיה סבור שהחוב הוא מאתיים.

אמנם **היד רמה והרא"ש** גרסו גם לגבי בעל חוב ש'ידו על העליונה', וכתב היד רמה שלא מיחזי כרבית מאוחרת, משום שניתן לפרש שנתן לו אותם על חובות אחרים שחייב לו.

גמ': ודלמא כראוי לו בחובו קאמר

אם קושית הגמ' רק על בעל חוב או על בכור ואשה

רשב"ם לעיל לגבי בכור הביא את תירוץ הגמ' כאן, ונראה שסובר שאף שקושית הגמ' היא על בעל חוב, מ"מ באמת זו קושיא על כל הברייתא. גם **הרשב"א** מביא כך בשם **י"א**, וכתב שלפ"ז צריך לומר שלכך נקטה הגמ' את הקושיא על בעל חוב, משום שבברייתא מסיים בדינו של בעל חוב. אמנם **הר"י מיגאש והיד רמה** כתבו, שקושית הגמ' היא רק על בעל חוב, אבל לגבי בכור ואשה ניחא לגמ' כיון שמיקרבא דעתיה לגבייהו, ומשום כך יש לפרש דבריו שנתכוין להוסיף על זכותם, ולא שזה ינתן להם במקום זכותם.

חובו', בזה יש לומר שנותן לו במתנה, ומה שאמר 'בעל חובו' הוא לסימן בעלמא.

והרמב"ן כאן כתב, שצריך להעמיד בגמ' בכתובות שאמר 'כראוי לו', או שאמר בפירוש שנותן במתנה, ובגמ' שם לא חש לפרש שכך מדובר [משום שאין זה עיקר הדין שם].

גמ' שם

שיטת הרא"ש

שיטת הרשב"ם כפי שנתבאר, שאם לא הוסיף הנותן ואמר 'כראוי לו', גם בבכור ואשה ידם על העליונה ליטול את היותר, אבל לא יטלו את המאתיים זו מלבד זכותם מחמת החלק בכורה או הכתובה. **וברא"ש** כתב לחלק, שאם אומר תנו מאתיים זו 'לבני בכורי', יהיה הדין כמו שכתב הרשב"ם, שכיון שהזכיר שהוא בכורו, מפרשים כוונתו לתת לו משום דין בכורה שלו, ובמקום חלק הבכורה שלו, אבל אם אומר תנו מאתיים זו 'לבני' ולא הזכיר שהוא בכור, או כשאמר לתת 'לפלוגית אשתי', יש לומר שנתן מלבד חלק הבכורה או הכתובה שלה.

גמ': שכיב מרע שאמר מנה יש לי אצל פלוני וכו'

על איזה נוסח דנה הגמ' אם העדים כותבים בשטר

רשב"ם מבאר, שהנדון הוא אם העדים כותבים בשטר, אמר לנו פלוני 'שכיב מרע' שפלוגי חייב לו מנה. אמנם **היד רמה** כתב, שהעדים ודאי אינם כותבים נוסח כזה בשטר, משום שאין כל נפק"מ בזה שמעידים שה'שכיב מרע' אמר שפלוגי חייב לו מנה, ואדרבה כיון שאין תועלת בכתובה זו, על כרחך נכתב בשטר כדי להטעות, אולי יבואו לסמוך על שטר זה לגבות מחמתו. גם **הריטב"א** פירש שלא זה הנדון כאן, אבל טעמו להיפך מסברת היד רמה, ששטר כזה לכו"ע כותבים, כיון שאין כל חשש שיטעו לגבות על ידו, שהרי כותבים בפירוש שרק שמעו כך מה'שכיב מרע', ואינם יודעים אם פלוני חייב או לו.

גם בלא שבועה, שאילו היה צריך לישבע כדי ליפרע את חובו, הרי מועילה האמירה שיתנו לו לפוטרו משבועה, ושוב אין כאן לישנא יתירא].

גם **הרשב"א** כתב, שאם אינו אומר 'כראוי לו', בוודאי יש לומר שהמאתיים שנותן לו הם מלבד החוב. אך בביאור הגמ' כתב, שאמנם יש מקום לפרש את שאמר 'כראוי לו', שיתנו לו כנגד חובו ולא כתוספת על החוב, מ"מ כל היכי שיש תוספת לשון, ויש לדון אם לפרשו שבא להוסיף או שבא לגרוע, נאמר שכוונתו להוסיף, ועל זה מביאה הגמ' את מה שאמר ר"ע שאינו צריך ליקח דרך, שאע"פ שכשאומר 'חוץ מאלו', יש מקום לפרש כוונתו דוקא חוץ מאלו ממש, ולא את הדרך שלהם, מ"מ כל שמוסיף בלשון ויש לומר שכוונתו להוסיף, אנו תולים שבא להוסיף ולא לגרוע.

גמ' שם

קושיית הראשונים מהגמ' בכתובות, שם מבואר לכאורה להיפך

בגמ' בכתובות (צו, ב) מבואר, שאם אמר תנו מאתיים זו לפלוני בעל חובי, נוטל מאתיים זו חוץ מהחוב, מקשים **התוס'** (שם) **והראשונים** (כאן), שזה סותר למה שמבואר בגמ' כאן, שאמנם ידו על העליונה ליטול את היותר, אבל לא ליטול גם את החוב וגם את המאתיים זו. אכן, קושיא זו היא רק לשיטת הרשב"ם ודעימיה, שפירשו בגמ' כאן שבאופן שלא אמר 'כראוי לו' ידו על העליונה, אבל לשיטת היד רמה והרשב"א בפירוש הגמ' כאן אין קושיא כלל, שלפירושם גם בגמ' כאן מבואר, שאם אינו אומר 'כראוי לו', נוטל את המאתיים זו מלבד חובו.

בתוס' ובתוס' רא"ש (שם) כתבו, שאין לגרוס בברייתא כאן 'לפלוגי בעל חובי' אלא רק 'לבעל חובי', שכיון שאינו מזכיר אותו אלא בענין שהוא 'בעל חובו', ודאי יש לפרש כוונתו לתת לו את המאתיים זו עבור החוב, משא"כ בגמ' בכתובות מדובר שאמר 'לפלוגי בעל חובי', וכיון שמזכיר שמו ומוסיף גם שהוא 'בעל

שטר שאין בו חלות אלא ראייה בעלמא על מה שכבר היה, אין צריך שייעשה מדעת המתחייב, ולפ"ז אתי שפיר מה שמועילה כתיבתם. ובקובץ שיעורים כתב, שאפשר שתקנת חכמים היא ב'שכיב מרע' שיועיל מה שכותבים בשטר, משום של'שכיב מרע' אין פנאי לתבוע.

גמ': לפיכך כותבין גט חליצה וגט מיאון

שיטות הראשונים והאחרונים מי הם הכותבים, ומדוע אין בזה חיסרון של 'מפי כתבם'

רשב"ם פירש שהעדים יכולים לכתוב, וכן כתבו **בטור ובשו"ע** (סי' קסט סנ"ו) שאחר חליצה כותבין לה ב"ד גט חליצה, ואם לא כתבו לה, כל שנים שראו את החליצה יכולים לכתוב לה, אע"פ שאין מכירים לא את היבם ולא את היבמה. והנה **במרדכי** בקידושין (רמז תקע) כתב בשם **רבינו שמחה**, שאי אפשר לכתוב כלל שטר ראייה על קידושין, משום שרק בממון התחדש שטר ראייה, אבל לא לגבי קידושי כסף, ויש בזה חיסרון של 'מפיהם ולא מפי כתבם'. ולפ"ז הקשה **בקובץ שיעורים** (אות תעא), איך אפשר לכתוב שטר ראייה על חליצה ומיאון, הלא זה דומה לשטר ראייה על קידושין, וכתב שלדעת המרדכי צריך לפרש מה שאמרו בגמ' כאן שכותבים אע"פ שאין מכירים, אין הכוונה שהעדים כותבים אלא הב"ד, ומשכך יש לשטר דין 'מעשה ב"ד' שמועיל גם לדעת המרדכי [גם **רבינו גרשום** (כאן) מפרש שהב"ד הם שכותבים].

ובפתחי תשובה (אה"ע סי' קמב ס"ק ז) כתב בשם תשובת **בית דוד**, הטעם שבשטר חליצה שכותבים העדים אין חיסרון של 'מפי כתבם', משום שכך תקנו חכמים שיתנו לה שטר לראייה, דלא תוכל לברר ולהוכיח שחלצה אלא ע"י שיהיה לה שטר כזה. **ובחזון איש** (אה"ע סי' קא ס"ק יד) תמה מדוע הוצרכו לתקן שהעדים יכתבו לה בעצמם, אף שיש בזה חיסרון של 'מפי כתבם', הרי העדים יכולים לבא לב"ד להעיד על החליצה, ולכתוב שם שטר ע"פ ב"ד שיש לו תורת

ופירושו היד רמה והריטב"א, שהנדון כאן אם כותבים בשטר, הוא באופן שה'שכיב מרע' אמר שפלוגי חייב לו מנה ושיתנו אותו לפלוגי, שבשטר כזה יש תועלת לענין מה שאמר לתת לפלוגי, וגם יש לחוש שיבואו לטעות לסמוך על שטר זה, כאילו העדים יודעים שבאמת פלוגי חייב לו מנה, כיון שאינם כותבים רק שה'שכיב מרע' אמר שפלוגי חייב.

ולשיטת הרשב"ם לאיזה צורך כותבים זאת בשטר, כתב **בשיטה מקובצת מהריב"ש** בעל התוס', שיש בזה נפק"מ לחייב אותו פלוגי לישבע היסת, אפילו אם היתומים אינם טוענים שהוא חייב לאביהם מנה, אלא טוענים שמא [**ובקובץ שיעורים** (אות תעא)] הביא את דברי הרמב"ן בשבועות (מב, ב), שבאופן שהבן אומר אבי אמר לי 'ברי' שפלוגי חייב לי מנה, אין לחייב שבועה ע"פ זה, וכתב שלפ"ז גם על סמך עדים שאמר אי אפשר לחייב שבועה, משום שטענת 'ברי' אינה מועילה אלא כשתובע בעצמו, אמנם שיטת הראב"ד שם שאפשר לחייב שבועה באופן כזה]. **ובסמ"ע** (סי' רנה ס"ק א) כתב, שהנפק"מ בכתיבת שטר כזה, שיתכן שאותו פלוגי לא יעז להכחיש צוואה מפורשת.

גמ': אין כותבין אלא א"כ מכירין

איך אפשר יהיה לגבות בכתיבה זו שלא נעשתה מדעת המתחייב

ביד רמה תמה מדוע אם מכירים כותבים, הרי הלוה אינו אומר להם לכתוב, וא"כ לא נעשה מדעת הלוה. וכתב, שבאמת אי אפשר לגבות בשטר זה ממשועבדים, משום שאין לכתובה זו דין שטר, והנפק"מ בכתיבה זו שיהיה אפשר לגבות על ידה מבני חורין, שהרי הם מעידים שפלוגי חייב לו מנה. אכן, צריך גם להתברר שלא פרע, שכיון שלא נכתב השטר מדעתו של הלוה, נאמן הוא לטעון כנגדו שכבר פרע את החוב. **ובקובץ שיעורים** (סי' תעא) מקשה, איך מועיל אפילו בתורת ראייה, מאחר שלא נכתב מדעת המתחייב. אמנם עיין **בברכת שמואל** (סי' נח) שכתב בשיטת התוס', שכל

ולמאן אע"פ שאין מכירים, אבל רבא סבר שגם בלא כתיבת שטר יש לחוש לב"ד טועים שיסמכו על עדות לבד, לומר שהחליצה או המיאון שהיה בפני הב"ד הראשון נעשה בהכרה, ומשום כך סבר שאפילו אם אין כותבים, מ"מ אין חולצים וממאנים אלא א"כ מכירים, וא"כ שפיר מוכח מדברי רבא שיש לחוש לב"ד טועים, ואדרבה לדעתו יש לחוש יותר ממה שיש לחוש לדעת רב הונא.

רשב"ם ד"ה האב

מה דין פירות מחוברים העומדים ליתלש

מבואר ברשב"ם, שגם פירות העומדים ליתלש כל זמן שהם מחוברים, הם של הבן. ובשיטה מקובצת בשם רבינו יהונתן כתב, שהחידוש במתני' הוא שדוקא תלושים ממש הם של יורשים, אבל אם רק עומדים ליתלש אינם של יורשים, אמנם ברמב"ם (הל' זכיה ומתנה פי"ב הי"ג) כתב, שפירות העומדים ליבצר דינם כפירות תלושים, וכן כתב הרא"ש לעיל (בדף קלו סי' מג) שקיי"ל בפירות העומדים ליתלש שדינם כתלושים. וכתב שלכך נקט התנא 'ומה שהניח תלוש', ולא נקט רבותא אפילו מחובר כל שעומד ליתלש, משום שכשהניח פירות תלושים, הם של היורשים גם אם תלשם קודם זמנם, ובשעת מיתת האב לא היו עומדים ליתלש, שכיון שנתלשו הרי הם של יורשים.

קלט, א

גמ': והא תניא וכו'

שיטות הראשונים בביאור האופן המדובר בברייתא

רשב"ם מפרש, באופן שהבן מכר את הגוף' מהיום ו'פירות' לאחר מיתה, ובאופן זה הדין ששמים את הפירות המחוברים, והלוקח נותן את דמיהם ליורשים. ובזה מחלק עולא, שאם הקרקע מגיעה לבן עצמו, הוא זוכה גם בפירות המחוברים והכל שלו, משום שדעת האב בשעה שנתן לו, שכל הפירות

מעשה ב"ד. ועל כן כתב, שבאמת אין העדים יכולים לכתוב בעצמם, אלא צריכים לילך לב"ד ויכתבו שם שטר על פיהם [והביא שבנמוקי יוסף בסוגיין מבואר, שיכולים לכתוב עדותם גם חוץ לב"ד, ולדעתו יש טעות סופר בנמוקי יוסף]. גם במקום אחר (סי' קיא ס"ק י) כתב החזו"א, שנראה שהעדים צריכים לבוא לב"ד והב"ד כותבים על פיהם, אכן מציין שלשון הרמב"ם הוא שהעדים חותמים, וכתב שכל שכותבים ברשות ב"ד, נחשב שטר אף שהעדים כותבים אותו. ובסוף דבריו כתב שצריך לומר מתוך הדחק, שהעדים כותבים באופן שיהיה מדעת המתחייב ושיצוה להם לכתוב, מתבאר מדבריו, שגם אי לא ננקוט כדעת רבינו שמחה, שלא מועיל שטר ראייה בקידושין, עדיין יש בשטר חליצה חיסרון נוסף, שנכתב שלא מדעת המתחייב, כל זמן שאין כאן דעת החולץ [ויש לעיין אם החולץ נחשב 'מתחייב', שהרי אין לו זכויות ביבמה, ואמנם יכול ליבמה אפילו בעל כרחה, מ"מ כל זמן שאינו מיבמה איזה זכות יש לו בה, וא"כ אינו נחשב 'מתחייב' בחליצה].

תוס' ד"ה מאי שנא

יישוב שיטת רש"י ביבמות

הרמב"ן ביבמות כתב לבאר בשיטת רש"י שם, שמה שאמרו בגמ' לרבא שאין חוששין לב"ד טועין, אין הכוונה שהיה צד שנחוש שמא הב"ד הראשון טעה, שהרי אפילו בעדים לא חיישינן שטעו, ובודאי שאין לחוש לזה כלפי ב"ד, אלא הכוונה שמשום שאין לחוש, ממילא אפשר לכתוב אע"פ שאין מכירים. ומה שהקשו התוס' על רש"י, שבגמ' כאן מובאים דברי רבא להוכיח שחוששים לב"ד טועין, כתב הרמב"ן שלשיטת רש"י רבא נחלק על רב הונא, שרב הונא סבר שרק אם יכתבו את החליצה והמיאון בשטר, יש לחוש שמא הב"ד השני יבוא לטעות לסמוך על הב"ד הראשון, אבל באופן שלא יכתבו בשטר, אין לחוש שהב"ד יטעו לסמוך על עדות שחלצה או מיאנה בב"ד להתירה, ומשום כך בלא כתיבה אפשר לחלוץ

שבאופן שהאב כתב לבנו, דעתו בשעת המתנה לזכות לו לאחר מיתה גם את הפירות המחוברים, וכשיטת הרשב"ם. וכתב שלפ"ז הוא הדין אם לא מכר האב, זה שנתן לו צריך לתת את דמי הפירות המחוברים ליורשי האב.

גמ': שמיין את המחוברין ללוקח

דוקא כשבעל הקרקע רוצה לשלם על הפירות ולזכות בהם

הריטב"א כתב, שזה דוקא באופן שבעל הקרקע רוצה לשלם על הפירות ולזכות בהם, שאין בעל הפירות יכול לומר, שישאיר את הפירות בקרקע עד שיגדלו ויהיו ראויים ליתלש, אלא שמיין את הפירות ונותן בעל הקרקע את דמיהן [ונראה שאם ירצה בעל הפירות לתלוש את הפירות עכשיו, בודאי שיכול לעשות כן, אלא שכאן מדובר שרוצה להשאיר את הפירות, משום שעכשיו עדיין אינם ראויים ליתלש, ויש זכות לבעל הקרקע לומר שישומו את הפירות והוא יתן דמיהן, ואם אינו מסכים, יטול את פירותיו עכשיו]. אבל אם בעל הקרקע אינו רוצה לזכות בפירות, יש זכות לבעל הפירות להשאיר את הפירות בקרקע עד שיגדלו ויהיו ראויים ליתלש, ובאופן זה יצטרך בעל הפירות לשלם לבעל הקרקע את השבח שהשיחיו הפירות משעת מיתה ועד הזמן שתולש אותם, משום ששבח זה השביח אצל בעל הקרקע.

מתני' אין הגדולים מתפרנסין על ידי הקטנים וכו'

שיטות הראשונים אם מדובר בסתמא או שמיחו, ואם דין הגדולים והקטנים שזה

הרשב"א כתב, שדין המשנה הוא דוקא באופן שמיחו, אבל בסתם כשלא מיחו, כיון שהם שותפים מסתמא מוחלין זה לזה, ומתפרנסים וזנים יחד זה עם זה גדולים וקטנים, ו**בריטב"א** מוסיף שזה גם טוב לקטנים שלא יצא סיכסוך ומחלוקת ביניהם.

אמנם **בפסקי הרי"ד** כתב, שאם מיחו זה בזה פשיטא שמהני, והחידוש במשנה שאפילו אם לא מיחו אלא

המחוברים יהיו בכלל המתנה. אבל אם הבן מכר את הקרקע לאחר, אין הלוקח זוכה בפירות המחוברים, וכתב בזה שני טעמים, או משום שגם דעת האב עצמו לא היתה שיהיו הפירות המחוברים לבן, אלא באופן שיגיעו לידו ולא שיגיעו ליד אחר, או משום שכשהבן מוכר אין דעתו למכור ללוקח את הפירות המחוברים. אמנם **המגיד משנה** (הל' זכיה ומתנה פי"ב הי"ג) כתב, שמדין זה שאם מכר הבן יהיו הפירות המחוברים של יורשים ולא של לוקח, מוכח שהאב אינו מקנה את הפירות המחוברים לבנו אלא בשעת מיתה ולא משעת המתנה, שאם נאמר שהוא מקנה לו משעת המתנה, א"כ מה בכך שהבן מכר ללוקח, כיון שכבר משעת מתנה זכה הבן בפירות המחוברים, יזכה בהם הלוקח מכוחו.

הרי"ף מפרש שהאב מכר את הפירות ששייר לעצמו, ובזה אמרו שהבן שזוכה בקרקע לאחר מיתה, שם את הפירות המחוברים, ונותן ללוקח את דמי הפירות כפי שהם שוים בשעת מיתת האב. ועולא מחלק, שבאופן שהאב לא מכר, הבן זוכה גם בפירות המחוברים, ומשום שדעת האב למחול לבנו על הפירות המחוברים, אבל אם האב מכר, אין דעת הלוקח לזכות לבן את הפירות המחוברים, ומשום כך שמים את הפירות המחוברים, והבן נותן דמיהם ללוקח מהאב. ו**ביד רמה** מקשה, שלפירוש זה נמצא שמעיקר הדין הפירות המחוברים שייכים לאב, וא"כ איך זוכה בהם הבן בשעת מיתת האב, ואף שהאב מוחל לבנו על פירות אלו, מ"מ איך הבן זוכה בהם, שאם נאמר שזוכה בהם עם גמר מיתה, הרי באותו זמן עדיין 'קנין פירות' של אב, ואין הבן זוכה בקרקע מטעם חצר, ואם לאחר גמר מיתה, הרי כבר הפירות אינם של האב אלא של יורשים.

וכתב **היד רמה**, שבברייתא מדובר שהאב מתחילה לא נתן את ה'גוף' לבנו אלא לאחר, ואח"כ מכר את ה'פירות' ללוקח, ואותו אחר שזוכה ב'גוף' ו'פירות' לאחר מיתת האב, צריך לתת את דמי הפירות המחוברים ללוקח ה'פירות' מהאב. ועולא מחלק,

שמחאת האחים מועילה, ונמצא שהוא סותר לדבריו כאן [אמנם **הבית יוסף** (חו"מ סי' רפח) כתב בשיטת הרמב"ם, שנקטל להלכה דלא כרב פפא, וסבר שאף שמותר לגדול האחין להתכסות [כמו שפסק (בהל' נחלות פ"ט ה"ו)], היינו ללבוש כל זמן שמתעסק בנכסים, אבל כשבאים לחלוק יש לו לשום את מה ששובש, שלא ניתנו לו בגדים אלו שיהיה שלו לגמרי, אלא רק כל זמן שמתעסק. ולפ"ז מבואר, שהדין של רבא כאן אינו הדין של רב פפא בב"ק, שרב פפא הוסיף שהבגדים שלו לגמרי. ולפ"ז יש לומר, שכל מה שכתב הרשב"א כאן שגם אם מיחו יכול להתכסות, זהו דוקא לענין הזמן שמתעסק, אבל מ"מ מועילה מחאתם, שכשיחלקו אח"כ יצטרך לשום את מה שעליו, וא"כ אין סתירה בדברי הרשב"א].

רשב"ם ד"ה מאי

אם גם לכתחילה רשאי להתכסות מנכסי הירושה

רשב"ם כתב שלכתחילה אינו רשאי לבזבז ממון אחיו, וברא"ש כתב בשם **רבינו שמעון**, שגם לכתחילה מותר לו ללבוש, ומה שנקט רבא לשון דיעבד, להורות שבשאר אחים אפילו בדיעבד צריכים לשלם על מה שלבשו, וכן כתב **הריטב"א** שגם לכתחילה מותר, ולעיל נתבאר בשיטת **הרשב"א**, שאפילו אם מיחו אינם יכולים למנוע ממנו להתכסות.

גמ': אבל נשאו גדולים בחיי אביהן ואמרו קטנים וכו'

אפילו אם אמר האב שבדעתו לתת כך גם לשאר בניו

בריטב"א (במשנה) כתב, שאפילו אם בזמן שהשיאם אביהם אמר שבדעתו לתת כך גם לשאר בניו, אין הקטנים יכולים לינשא מתפוסת הבית, ואין אומרים שכל מה שנתן האב לגדולים, היה על דעת כן שלבסוף גם הקטנים יטלו לעצמם ממון כדי לינשא.

גמ': לזוטה ואכלה וכו'

איך הדין כשלא 'אכלה' והמעות עדיין בעין

נתפרנסו או זנו ביחד, בשעת חלוקה יכולים לומר שישימו כמה נתפרנסו או זן כל אחד, משום שאין כאן מחילה. ובפסקי **רי"ז** כתב, שרק על מה שהגדולים מוציאים יותר, יכולים הקטנים לתבוע משום שלא בני מחילה ניהו, אבל על מה שהקטנים מוציאים יותר על מזונות, לא הזכיר שהגדולים יכולים לתבוע. אמנם בפסקי הרי"ד נראה, שגם הגדולים יכולים לתבוע את הקטנים, גם **הטור** (חו"מ סי' רפו) הביא את דברי הרי"ד בסתם שאינם מוחלים, ולא הזכיר שדוקא מחילת הקטנים אינה מועילה. ו**הב"ח** (שם) מבאר, שאמנם אם כולם גדולים, אזי כל זמן שלא מיחו זה בזה, אנו תולים שמוחלים זה לזה, וכמו שמבואר בפסקי הרי"ד בהמשך דבריו בפירוש. אבל כאן שיש גדולים וקטנים, ולגבי מחילת הקטנים לגדולים אנו אומרים שאינה מועילה, ממילא יש לומר שגם הגדולים לא מחלו, משום שאין דעתם מסכמת שמחילתם תועיל ומחילת הקטנים לא תועיל.

גמ': האי גדול אחי וכו'

אם דברי רבא גם כשמיחו הקטנים, ואם הבגדים שלו לגמרי או רק בזמן שמתעסק בנכסים

הריטב"א (במשנה) מביא, שהקשה לרשב"א שהעמיד את מה שאמרו ש'אין הגדולין מתפרנסים על ידי הקטנים' דוקא באופן שמיחו, א"כ מדוע לא מיישבת הגמ' שמה שאמר רבא 'מאי דיעבד עבד' מדובר כשלא מיחו הקטנים, ותירץ לו שרבא על כרחך מדבר גם באופן שמיחו הקטנים, שאם לא מיחו א"כ גם 'שרכא' רשאי להתכסות כי היכי דלא ליתזיל.

ובשם **התוס'** מביא הריטב"א (כאן בגמ'), שמה שאמר רבא 'מאי דיעבד עבד' היינו דוקא אם לא מיחו, וכתב שזה שלא כדברי הרשב"א. והנה בגמ' בב"ק (יא, ב) אמר רב פפא בגדול האחין שנתכסה, שגם אח"כ כששמים את הנכסים, הוא נוטל את מה שנתכסה בלא שומא, ושם כתבו **התוס'**, שאם מיחו מחאתם מועילה, וישומו לגדול את מה שנתכסה בו. ויש לעיין, **שהרשב"א** שם גם כתב כדברי התוס'

גמ': בעל לוקח הוא וכו'

אם הספק הוא גם על זכות אכילת הפירות שיש לבעל מחיים

רשב"ם ותוס' כתבו, שהספק הוא בין בחייה ובין לאחר מותה, כלומר שהספק הוא גם על מה שיש לבעל זכות אכילת פירות מחיים, אם דינו בזה כלוקח או כירש, וכן מבואר בעוד **ראשונים**. אמנם **בפסקי הרי"ד** מבאר, שהספק הוא אם זוכה הבעל בגוף מחיים או לא, שאם הוא זוכה בגוף מחיים, הרי זה מחמת שעשו אותו כלוקח, ואם אינו זוכה בגוף מחיים אלא לאחר מיתה, הרי שהוא כירש. ולפי צד הספק שהוא כירש כתב צד אחד, שמ"מ לא יוכל המלוה לגבות אלא את גוף הנכסים, אבל את הזכות לפירות כל ימי חייה לא יוכל לגבות, ומשום שלענין זה ודאי הוא הבעל כלוקח, שאם מכר הלוה את שדהו לעשר שנים, אין מלוה על פה מוציא מיד הלוקח את ה'קנין פירות' שזכה בהם. וכתב עוד צד, שיוכל גם לגבות ולהפקיע את הזכות שיש לבעל לפירות, שכיון שזכות הפירות באה לבעל ממילא ולא על ידי מקח, א"כ יש לומר שככל שהאשה חייבת לאחרים, אין לו זכות לאכול את הפירות, ויש למלוה זכות לגבות את הקרקע, וממילא יפקע זכות אכילת הפירות של הבעל [גם **בחזו"א** (אה"ע סי' עה ס"ק ב) כתב על מה שמבואר בתוס' שהנדון הוא גם על ה'קנין פירות' שיש לבעל, אם זכותו בזה היא כירש או כלוקח, שאין הכרח לזה, ויש לומר שכל הנדון הוא רק על הגוף, אבל לגבי הפירות בודאי הוא כלוקח].

גמ' שם

ספק הגמ' גם אחר תקנת אושא שהבעל מוציא מיד הלוקחות

בחזו"א (אה"ע סי' עה ס"ק ב) כתב, שהגמ' ידעה את תקנת אושא, שאשה שמכרה הבעל מוציא מיד הלוקחות, והספק הוא אם רק לענין זה שמוציא מיד הלוקחות אמרו שדינו כלוקח, או שלכל דבר וענין דינו כלוקח, וגם מלוה על פה לא יגבה מהבעל.

הריטב"א כתב, ש'אכלה' לאו דוקא והספק הוא גם באופן שלא אכלה, שכיון שמלוה להוצאה ניתנה, זוכה בהם הבעל כמו שאר נכסים שיש לאשה. אמנם **הרמב"ם** (הל' מלוה ולוה פכ"ו הי"ב) כתב, שדוקא אם אכלה את המעות נחשב הבעל כלוקח, אבל אם המעות בעין הם חוזרים למלוה [**ובמגיד משנה** (שם ה"ט) הביא שכן כתבו **רב שרירא גאון ורבינו האי גאון**, על מה שלותה האשה לאחר שנשאת, שאם המעות בעין הם חוזרים למלוה, והעיר מדוע לא נאמר שמלוה להוצאה ניתנה]. **ובבית מאיר** (סי' צא ס"ד) מבאר, שאומדים דעת המלוה שלא הלוה לה על דעת שתנשא, וכל שנשאת לבסוף נתברר שבטלה ההלוואה והמעות של המלוה [ולפ"ז מיד כשנשאת אסור להם להשתמש במעות]. עוד כתב, שלפי מסקנת הגמ' שהדבר תלוי אם יש פסידא לבעל או לא, י"ל שכל שהמעות בעין אין פסידא לבעל אם חוזרים למלוה, שהרי אילו לא לוותה לא היו המעות האלו אצלם כלל, ורק אם צריך לשלם מממון אחר נחשב הדבר פסידא לבעל.

גמ': ועמדה ונשאת

אם ספק הגמ' הוא רק ב'נכסי מלוג' או גם ב'נכסי צאן ברזל'

בפסקי הרי"ד כתב, שכל ספק הגמ' הוא רק על 'נכסי מלוג', אבל ב'נכסי צאן ברזל' ודאי הבעל כלוקח, וכן כתב **המהרי"ק** (שורש יח). אמנם **האבני מילואים** (סי' צא ס"ק ו) הביא, שבשו"ת **מהר"ם פדואה** נקט שהספק גם על נכסי 'צאן ברזל', **ובבית מאיר** (סי' צא ס"ד) כתב, שמלשון **הרשב"ם** 'והכניסה כל נכסיה לבעלה כדרך נשואה', נראה שמדובר גם בנכסי 'צאן ברזל', שכן התוס' בכתובות (פג, ב) כתבו שדרך כל אשה להכניס נכסי 'צאן ברזל', אבל אין דרך כל אשה שיהיו לה 'נכסי מלוג'.

קלט, ב

תוס' ד"ה והיורש

יישוב קושית התוס' על הרשב"ם

הש"ך (חו"מ סי' קג ס"ק כ) כתב ליישב את קושית התוס' על הרשב"ם, שמה שאמרו שבעל לוקח הוי, הכוונה שאם תמות האשה קודם לבעל, נאמר שהבעל נעשה כבר לוקח מחיים גם על הגוף, ומשום כך אין האשה יכולה למכור, ואתי שפיר דברי הרשב"ם, משום שאם הוא לוקח מחיים היינו אפילו על הגוף, וניחא גם מה שאמרו שהוא לוקח גם לאחר מיתה [אמנם צריך ביאור, שלכאורה הנדון על זכות הבעל מחיים אם הוא יורש או לוקח, אינו נדון לגבי זכות בגוף עצמו, שהרי לא נתנו לבעל מחיים אלא 'קנין פירות', ומה ששייך לדון הוא רק אם כבר מחיים נחשב כלוקח על הגוף, לענין שלא תוכל האשה למכור את הגוף לאחר, אבל אין צד שהוא יורש מחיים על הגוף, וכיון שהרשב"ם (בע"א בד"ה אי) כתב שהנדון הוא אם הבעל כירש אפילו בחייה, על כרחק שהנדון הוא על ה'קנין פירות', אם דינו כלוקח או רק כירש שבעל חוב יכול לגבות מזה, וא"כ אם נאמר שבאמת אין הוכחה ממה שאינה חוזרת ביובל, אלא על כך שאינו כלוקח על הגוף, א"כ עדיין יקשה שאין גם הוכחה שהוא כירש על ה'קנין פירות', וברשב"ם נראה שבא לומר, שיש הוכחה שהוא לוקח גם על הפירות מחיים, שעל זה היה הנדון אם הוא כלוקח על הקנין פירות וכמו שנתבאר].

*גמ' שם

בגדר תקנת אושא

בר"י מיגאש כאן כתב, שגדר תקנת אושא הוא, לחזק את 'קנין הפירות' שיש לבעל שיהיה כמו 'קנין הגוף', וממילא אין האשה יכולה למכור את ה'גוף' אם היא תמות קודם, כמבואר בב"ק (פח, ב) שלדעת רבי יוחנן ש'קנין פירות' כ'קנין הגוף', אין צורך בתקנת

גמ': ישאו קטנות מבעל

ביאור קושית הגמ'

הריטב"א מקשה מה ההוכחה, הרי מה שנשאו הגדולות מתפוסת הבית היה שלא כדין, שאין להם זכות ליטול יותר מחלקם, ונמצא שממון זה שנטלו הוא גזילה, וא"כ גם אם נאמר שבעל לוקח הוי, יש ליטול ממנו את הממון שלקחו הבנות משום שהוא ממון גזול. וכתב שקושית הגמ' היא, שבברייתא קתני מילתא פסיקתא, שאפילו אם מה שלקחה כבר אינו בעין והוי כמו מלוה, גם באופן זה ישאו הקטנות מהבעל, הרי מבואר שמלוה ע"פ גובים מבעל. **ובשיטה מקובצת** בשם **תוס' רא"ש** כתב, שמשמע לגמ' שהגדולות נטלו ברשות הקטנות בדרך הלוואה, והגמ' יכלה לתרץ שנטלו שלא ברשות דהוי גזילה.

גמ': דלמא שאני פרנסה וכו'

באיזה דין 'פרנסה' מדובר, ומדוע נגבה גם ממשועבדים

באבני מילואים (סי' צא ס"ק ז) מקשה, הלא הדין ש'מוציאין לפרנסת הבנות' הוא כשיש בנים, וכאן בגמ' כאן מדובר שיש רק בנות, א"כ אין כלל דין 'פרנסה' ואיך גובה ממשועבדים [וכתב, שלפי הס"ד לומר שהטעם משום ש'מוציאין לפרנסה', מה דתני רב חייא ש'ישאו קטנות מבעל' מדובר שהיו שם גם בנים, עיי"ש]. **ובשו"ת הרא"ש** (כלל לה אות ז) כתב שהכל יודעין שהן צריכות לינשא, נראה שבאמת אין זה מהדין ש'מוציאין לפרנסה', אלא כיון שיש לבנות זכות להוציא לפרנסתן כנגד מה שנטלו הגדולות לפרנסתן, יכולות הן להוציא את זה גם ממשועבדים, מאחר שהכל יודעין שיש להם זכות להוציא כדי נשואין [והנה הרשב"ם מביא על הגמ' את הדין ש'מוציאין לפרנסה' מנכסים משועבדים, אמנם **החזו"א** (אה"ע סי' עה ס"ק א) כתב, שהביא רק כזכר לדבר, ולא שהדין גביה כאן הוא מהדין [האמור שם].

בגמ' להלן, שהיכי דאיכא פסידא דבעל וגם פסידא דאחריני, חיישינן לפסידא דאחריים. וכתב, שלעולם אין מפסידים את הבעל מעיקר דינו שהוא כירוש, משום שקי"ל שבעל יורש את אשתו מן התורה, ומה שמבואר בסמוך שהיכי דאיכא פסידא דאחריני לא חשו לפסידא של בעל, היינו שלא ליתן לבעל דין לוקח, אבל דין יורש לעולם אין לבטל ממנו. אמנם **בקצוה"ח** (שם ס"ק ח) **ובאבני מילואים** (סי' צא ס"ק ה) מקשה, שבגמ' נראה שדוקא משום שהוא פסידא של הבעל שויוהו כירוש, אבל אם אין זה נחשב פסידא של הבעל, היינו אומרים שלא יהיה לו דין יורש אף לגבי חזרה ביובל, ולא חשו בגמ' לבטל את עיקר דין התורה שהבעל יורש את אשתו. וכתב לבאר, שהטעם שלא חשו כאן לפסידא של בני משפחתה של האשה, הוא משום שכל היכי שיש פסידא גם לבעל וגם לאחרים, יש לנו לילך אחר עיקר הדין, וגבי יובל שעיקר דינו הוא כירוש, אמרו שהוא כירוש וחשו לפסידא של הבעל, וגבי מזונות האלמנה, שמעיקר הדין יש לה לגבות מהבעל משום שהוא יורש, אמרו שהוא כירוש לחוש לפסידא של האלמנה.

ובחזו"א (אה"ע סי' עה ס"ק ג) מבאר, שלכך הוצרכה הגמ' לומר שהוא כירוש לגבי חזרה ביובל מחמת פסידא דידיה, משום שבאמת לאחר שאמרו שהבעל יהיה כלוקח, שוב אינו זוכה מטעם ירושה אלא מטעם לוקח, וא"כ מעיקר הדין צריך להיות שתחזור השדה ביובל, כיון שהיא שלו בתורת מקח ולא משום ירושה, אלא כיון שאם נלך בדרך זו נמצא שיש פסידא לבעל, משום כך אמרו, שבאמת עיקר דין זכייתו נשאר מתורת ירושה, ומשום כך אינו חוזר ביובל, ויש לו גם דין לוקח לגבי זה שיוציא מיד הלקוחות.

רשב"ם ד"ה גבי

מאי שנא זכות האלמנה שקודמת לבעל, מזכות הבעל שאינה קודמת לזכות הלוקח

בגידולי תרומה (שער נח דין ג) מקשה, שלפי מה שכתב הרשב"ם שחיישינן לפסידא דאלמנה משום

אושא בכדי שלא תוכל האשה למכור את הנכסים לאחר מיתתה. **ובקצוה"ח** (סי' קג ס"ק ט) הביא שכך גם מבואר **ברש"י** בב"ק (פח, ב), והקשה על זה שא"כ לאחר מיתה שוב יש לומר שהוא של הבעל רק מתורת ירושה, שהרי מה שהאשה לא יכולה למכור, אין זה משום שהבעל הוא לוקח על הזמן שלאחר מיתה, אלא משום ש'קנין הפירות' שיש לבעל מונע ממנה למכור, והרי בסוגיין מבואר שמשום תקנת אושא אמרו שבעל 'לוקח הוי' גם לאחר מיתה. וכתב ליישב, שאם נאמר ש'קנין פירות כקנין הגוף', נמצא שה'גוף' נחשב 'ראוי' אצל האשה, כמבואר בגיטין (מח, א) שלרבי יוחנן הסובר ש'קנין פירות כקנין הגוף', קרקע שיש לו בה רק 'קנין הגוף', נחשבת ל'ראוי' ואין הבכור נוטל בה פי שנים, וא"כ לאחר תקנת אושא, ש'קנין הפירות' של הבעל הוא כ'קנין הגוף', נמצא שאינו ראוי לירש את אשתו, משום שהנכסים הם בגדר 'ראוי' לאשה, ואין הבעל נוטל ב'ראוי'. ועל כרחק צריך לומר, שהתקנה היתה שאע"פ כן יהיה לבעל, ומשום שנתנו לו דין לוקח גם לאחר מיתה, הרי שגם לפי תקנת אושא צריך לומר שהבעל לוקח גם לאחר מיתה.

ובקצוה"ח שם הביא את דברי **התוס'** לעיל (קלו, ב), שגם לרבי יוחנן יש צורך בתקנת אושא, לאופן שכתב לה הבעל 'דין ודברים אין לי בפירות נכסיך'. וכתב שלפ"ז מבואר, שתקנת אושא היא שיהיה לוקח על הזמן שלאחר מיתה, שהרי באופן זה אין לבעל פירות, ולא שייך לומר שהטעם הוא משום ש'קנין פירות כקנין הגוף', שהרי אין לבעל פירות.

גמ': גבי יובל שויוהו רבנן כירוש משום פסידא דידיה

הטעם שחשו לפסידא דידיה ולא לפסידא דמשפחה שהיו ראויים לירש את האשה

הש"ך (סי' קג ס"ק יט) מעיר, מדוע שויוהו כירוש משום פסידא דידיה, הרי כנגד זה יש פסידא של המשפחה, שהיו ראויים לירש את האשה, ומחמת הבעל הם מפסידים את זכות ירושתם, והרי מבואר

הבעל ויש לחוש לפסידא של הבעל. וכתב הטעם שלגבי מזונות האלמנה אין אומרים כן, אלא חוששים לפסידא של האלמנה אף שדיני המלוה כמו מלוה על פה, משום מה שאמרו בכתובות (צו, א) שהאלמנה נחשבת מוחזקת בנכסים לגבי מזונותיה. עוד כתב, שכיון שידע הבעל בשעה שנשא את הבת, שיש אשה שיש לה זכות למזונות לאחר מיתת בעלה [ומה שאין האלמנה גובה ממשועבדים אין זה משום שאין קול], נחשב הדבר שהבעל אפסיד אנפשיה. ועוד כתב, שכיון שאין אדם רוצה שאשתו תתבזה בב"ד, משום כך חשו לפסידא של האלמנה ולא לפסידא של הבעל. **וביד רמה** העיר על דברי הר"י מיגאש, שאם הטעם משום שהאלמנה מוחזקת או משום שאין אדם רוצה שתתבזה אשתו, היה להגמ' להזכיר טעמים אלו, ולא לומר משום דאיכא פסידא דאלמנה, ומשום כך כתב כרבנו חננאל והרשב"ם.

ברמב"ם (הל' זכיה ומתנה פי"ב הי"ב) **ובשו"ע** (אה"ע סי' צא ס"ד) כתבו כהרי"ף, שאין מוציאים מהבעל למלוה על פה, **ובש"ך** (חו"מ סי' קיב ס"ק ו) כתב לדינא שהוא ספק, ויכול המלוה לומר קים לי כדעת רבנו חננאל ורשב"ם, ואם יתפוס לא יציאו ממנו. עוד כתב הש"ך, שגם הרי"ף מודה שתפיסה מועילה, שהרי כתב בתחילה שהספק לא נפשט, ונראה שרק מספק אמרו שאין מוציאים מהבעל.

תוס' ד"ה התם

יישוב על קושית התוס' מ'אחריך לפלוני ועמדה וניסת, שלא חשו לפסידא של האחריך'

על קושית התוס' מאומר נכסי לך ואחריך לפלוני ועמדה וניסת, שאמרו שהבעל כלוקח ולא חשו לפסידא של האחריך', כתב הרמב"ן שמה שלא יבא ליד האחריך' אין זה נחשב פסידא, כיון שבלאו הכי לא בא כלום ליזו עד לאחר מיתה, ועוד שבלאו הכי ביד האשה למכור לאחרים ולהפקיע את מתנת האחריך'.

שזכותה קודמת לבעל, א"כ לגבי לוקח מהאשה יש לומר שהבעל קודם, משום שהוא נשאה קודם שמכרה, וזכותו קודמת לזכות הלוקח, וא"כ מדוע הוצרכה הגמ' לומר לגבי לוקח איהו דאפסיד אנפשיה, גם בלא זה יש לחוש לפסידא דבעל, משום שהוא קדם ללוקח. וכתב, שאמנם הבעל נשא את האשה קודם שמכרה את הנכסים, מ"מ זכות הבעל בירושת אשתו לא חלה אלא לאחר מיתת האשה, נמצא א"כ שזכותו אינה קודמת לזכות הלוקח, ואינו דומה לאלמנה שזכותה קודמת לזכות הבעל, משום שחל שעבוד נכסים לאלמנה קודם שזכה הבעל בנכסים.

*גמ' שם

למסקנת הגמ', מה הדין בלוותה ואכלה ועמדה ונשאת

רשב"ם כתב בשם **רבנו חננאל**, שלמסקנא לוותה ואכלה, המלוה מוציא מיד הבעל, שכיון שיש פסידא למלוה והוא לא הביא את ההפסד על עצמו, שהרי הלוח לה קודם שנשאת, משום כך יש לומר שהבעל כיוורש. אמנם הרי"ף כתב, שהספק לא נפשט ולכן יש לומר שהמלוה אינו גובה מהבעל, משום שהמלוה הפסיד לעצמו שלא היה לו להלוות בלא שטר [ובשו"ת הרא"ש (כלל לה אות ז) כתב, שלפ"ז אם היה זה חוב שאין הדרך לכתוב עליו שטר, יגבה מהבעל]. **ובר"י מיגאש** חולק על הטעם שכתב הרי"ף, וכתב שהטעם של איהו דאפסיד אנפשיה שייך רק בלוקח שבא להפסיד את זכות הבעל לירש את אשתו, על זה אמרו חכמים כדי למנוע את ההפסד שרצה לגרום, שאדרבה דין הבעל יהיה כלוקח ויפסיד הלוקח בעצמו, אבל זה שהלוה לאשה אינו מפסיד לאחרים בכך שלא הלוח בשטר, ולכן אין זו סיבה שניתן לבעל דין לוקח להפסיד את המלוה.

אמנם לדינא כתב הר"י מיגאש כהרי"ף, וביאר שכיון שהנכסים בחזקת הבעל, יש לומר שישארו דיני המלוה כמו מלוה על פה, שכיון שאין לה קול אינה גובה ממשועבדים, וכך גם לא נוציא למלוה זו מיד

תוס' שם

תירוצי הרמב"ן על קושית התוס' מההיא דהחובל,
והנפק"מ בזה לדינא

יש לומר שהבעל יהיה רק כיורש, ולא יזכה בנכסים
לאחר מיתת האשה.

ובמרדכי (ב"ק רמז צ) הביא **ממהר"ם מרוטנבורג**,
באופן שהאשה מסרה ממון לנכרים, שהנמסר יכול
לגבות מ'נכסי מלוג' של האשה, ואמנם ה'קנין פירות'
של הבעל מחיים ישאר בידו, מ"מ לאחר מיתה יזכה
בזה הנמסר, שלא אמרו בעל לוקח הוי, אלא היכי
שלגבי הלוקח יש לומר איהו דאפסיד אנפשיה,
אבל באופן זה שהנמסר לא אפסיד אנפשיה, יכול
הוא לגבות מ'נכסי מלוג' שיהיו שלו לאחר מיתה,
שבזה בעל כיורש ולא כלוקח. **וברמ"א** (חו"מ סי'
שפח ס"ב) הביא דין זה, והקשה **בש"ך** (שם ס"ק טז)
ממה שכתב הרמ"א (שם סי' תכד ס"ט) שאם האשה
חבלה באחרים, אי אפשר לגבות מ'נכסי מלוג' לאחר
מיתת האשה, משום שבעל דינו כלוקח. וכתב ליישב,
שהרמ"א סובר כתירוצו השני של תוס', ואף שחבלה
לא שכיחא, מ"מ מוסר הוא דבר שכיח [ועיי"ש שכתב,
שיש לומר לדינא שלא כהרמ"א, או משום התירוץ
הראשון ברמב"ן, או שגם מוסר נחשב לא שכיח].

פרק מי שמת

שמחויבים לזון את הבנות מתוך ממון הירושה,
משא"כ בנכסים מועטים, החלק הנצרך למזון הבנות
עומד לצורכם בלבד, ואין משאירים אותו ביד הבנים,
ואינם רשאים לעשות בזה עיסקא.

גם **ביד רמה וברמב"ן** וכן בשאר **ראשונים** כתבו על
דרך זו, שבנכסים מרובים הכל נשאר ביד הבנים
והם זנים את הבנות ממה שבידם, ואילו בנכסים
מועטים מוציאים מהבנים כפי שיעור מזון הבנות
עד שיתבגרו, ומעמידים את הממון ביד ב"ד או ביד
אפוטרופוס, ועיין עוד בדברי **התוס'** לקמן (קמ, א סוף
ד"ה יתומין) ובמה שיתבאר שם.

[ובר"י מיגאש כתב עוד ליישב, שאילו לא כתב התנא
שבנכסים מרובים 'הבנים יירשו', היינו סבורים שאם
היו מרובים ונתמעטו לאחר מיתת האב, חלק הבנות

הרמב"ן כתב בתירוצו השני כתירוץ התוס', שכיון
שלא שכיח לא פלוג רבנן בתקנתן. ובתחילה כתב,
שרבנן חשו לפסידא של הבעל, ולפסידא של מי שבא
לאחר הבעל לא חששו, וכיון שהחבלה נעשית אחר
שנשאה הבעל, לא חששו לפסידא שלו. **ובש"ך** (חו"מ
סי' שפח ס"ק טז) מבאר את דברי הרמב"ן בדרכו של
תוס', שאמנם עיקר התקנה לטובת הבעל, היתה רק
משום שלגבי לוקח יש לומר איהו דאפסיד אנפשיה,
מ"מ אחר שתקנו שהבעל כלוקח לגבי מי שלוקח
מהאשה, מעתה דינו כלוקח לגבי כל מי שיבוא
אחריו. ובתירוצו השני כתב הרמב"ן, שבאמת אין זה
כלל בכל מקום, אלא רק בחבלות משום שלא שכיח
אמרו שלא פלוג רבנן בתקנתן, אבל באופן שכיח
שאינו בו את הטעם דאיהו דאפסיד אנפשיה, באמת

*מתני': בזמן שהנכסים מרובין וכו'

מדוע חילק התנא בין נכסים מרובים למועטים, הרי דינם
שוה, שהבנות ניזונות והבנים נוטלים את המותר

הר"י מיגאש מקשה, מדוע חילק התנא בין נכסים
מרובים לנכסים מועטים, הרי דינם שווה שיש
לבנות מזונות עד שיתבגרו, ומה שיותר מזה הוא
של בנים, אלא שכשהנכסים מועטים אין לבנים די
מזונות וצריכים לשאול על הפתחים, וכשהנכסים
מרובים יש די מזונות גם לבנים, והיה להתנא לשנות
בין מרובים בין מועטים הבנות ניזונות עד שיתבגרו
והשאר לבנים. וכתב תירוץ אחד, שמה שאמר התנא
בנכסים מרובים 'הבנים יירשו', הכוונה שירשים את
כל הנכסים גם את החלק שצריך למזונות הבנות,
ונפק"מ שיכולים לעשות עיסקא בכל הנכסים, אלא

גמ': שנים עשר חודש

טעם שיעור י"ב חודש

בטעם השיעור של י"ב חודש כתב **היד רמה**, שאפשר שבתוך פרק זמן זה ימצא מי שיזון אותם, ולא יצטרכו ליטול עוד מזונות מהבנים, **והרמב"ן** כתב שאפשר שישארו בתוך י"ב חודש, **והריטב"א** כתב שזהו השיעור למכור בפעם אחת לצורך מזונות, כמבואר בכתובות (צז, א) לגבי מכירת נכסים לצורך מזון האלמנה.

קמ, א

גמ': כבר זכו בהן יורשין

שיטות הראשונים במשמעות הדבר לדינא

רשב"ם כתב, שהבנים והבנות מפסידים במה שנתמעטו הנכסים, כל אחד לפי החלק שיש לו בנכסים, וכן כתב **היד רמה**, וביאר שמעיקרא לא חל שעבוד הבנות למזונות, אלא כפי השיעור שצריך למזונות, ועל שאר ערך הקרקע לא חל שעבוד כלל, ומשום כך אם אח"כ נתמעטו הנכסים, הרי שנחסר מהחלק המשועבד לבנות לפי חשבון [וכגון שהחלק המשועבד הוא שלישי מהנכסים, א"כ יש לייחס שלישי ממה שנחסר לחלק המשועבד לבנות, מאחר שאין חלק מסוים שמשועבד לבנות]. **ובר"י מיגאש** (במשנה) כתב, שכל החיסרון הוא מחלק הבנות, **והיד רמה** מקשה מה טעם יש בדבר, הרי הנכסים הם של הבנים ולבנות יש רק שעבוד על זה, ומדוע נייחס את כל החיסרון לשעבודם של הבנות. **ובתוס'** ועוד **ראשונים** כתבו, שבאמת מזכות הבנות לא נחסר כלום, ומה שאמרו כבר זכו בהן יורשין, היינו שאף שכעת הנכסים מועטים, אין דינם כמו נכסים שהיו מועטים מתחילה, שמוציאים מזון הבנות והבנים ישאלו על הפתחים, אלא הבנים זנים יחד עם הבנות עד שיכלו הנכסים.

נשאר כפי מה שהיה בשעת מיתה, ולא הפסידו הבנות כלום, לכן קתני 'הבנים יירשו והבנות יזונו', לומר שמיד בשעת מיתה הבנים יורשים כל מה שיותר על הנצרך למזונות הבנות, ואם אח"כ נתמעטו הנכסים, לא הבנים יפסידו מירושתם אלא הבנות יפסידו מחלקם [ועוד יתבאר דין זה בגמ']. אמנם **היד רמה** מקשה על זה, שהרי דין זה אינו רק בנכסים מרובים אלא גם בנכסים מועטים, שאם בשעת מיתה לא היה די בנכסים גם למזון הבנות וגם למזון הבנים, אבל היה למקצת מזון הבנים, ואח"כ נתמעטו הנכסים עוד יותר, הדין הוא שיפסידו הבנות ולא הבנים.

ועוד כתב ליישב, שבאמת אין חילוק לדינא בין נכסים מרובים למועטים, אלא שעיקר הדין במתני' הוא הסיפא, שבנכסים מועטים אין הבנים ניזונים יחד עם הבנות, אלא הבנות יזונו והבנים ישאלו על הפתחים, ונקט בתחילה שבנכסים מרובים הבנים יירשו והבנות יזונו, כאילו בא לומר, שבאופן כזה שיש די בנכסים לירושה מלבד מזונות הבנות, הבנים יורשים והבנות ניזונות, אבל בנכסים מועטים שאין די כדי שיזונו הבנים והבנות עד שיבגרו, אין אומרים יזונו הבנים והבנות יחד עד שיתמו הנכסים, אלא רק הבנות יזונו והבנים ישאלו על הפתחים].

מתני': הבנות יזונו

שיטות הראשונים, מה נכלל במה שאמרו הבנות 'יזונו'

רשב"ם מפרש 'יזונו' היינו מזונות ופרנסת נשואין, **וברמב"ן** הביא מהרשב"ם שגם עישור נכסי לנשואין הוא בכלל מה דקתני 'הבנות יזונו'. אמנם **בב"ח** (אה"ע ס"י קיב) כתב, שכונות הרשב"ם לצרכי מלוש של נישואין, אבל לא על עישור נכסי.

והתוס' חולקים ומפרשים 'יזונו' מזונות בלבד, ולא כסות וצרכי נשואין. **והריטב"א** **והנמוקי יוסף** כתבו, שכסות בכלל 'יזונו' אבל לא פרנסת נשואין, **ובחלקת מחוקק** (סי' קיב ס"ק כב) **ובבית שמואל** (שם ס"ק כ) כתבו, שגם מדור בכלל.

גמ': מועטין ונתרבו מאי

ביאור צדדי הספק

רשב"ם מבאר, שהספק הוא למי מגיע הריח בנכסים, שעכשיו לא נצרך כל כך למזונות, וכן כתב **היד רמה**, וכתב שהצד בגמ' שהריח של בנות, היינו שיהיה שלהן בשביל לתת להם מזונות בריות. אמנם **בשיטה מקובצת** בשם **תוס' רא"ש** כתב, שלא נהירא לומר שהבנות יזכו בריח שנוסף, שהרי אין להם ליטול אלא שיעור הנצרך להם למזונות. והוא מבאר את הספק, אם נאמר שגם עכשיו נשאר הדין שהיה מתחילה שיוציאו מהנכסים למזון הבנות, או שכיון שעכשיו הנכסים מרובים, יזונו יחד הבנים עם הבנות. ובשם **ריב"ם** כתב, שהספק הוא באופן שאח"כ שוב נתמעטו הנכסים, אם נאמר שמיד שנתרבו בטל הדין להוציא למזון הבנות כפי חלקם, וכשנתמעטו אח"כ הם כמרובין ונתמעטו שכבר זכו בהן יורשים, או שכיון שמתחילה היו מועטים, גם כשחזרו ונתמעטו חזרו לדינם הראשון.

*גמ': יתומין שקדמו ומכרו

מהו 'קדמו', ואם יכולים למכור לאחר שב"ד הוציאו מהנכסים למזון הבנות, וטעם הדבר

שיטת **הרשב"ם** ועוד **ראשונים**, שאם כבר הוציאו מהנכסים למזון הבנות, אין מועלת מכירת הבנים, וכלשון הגמ' 'קדמו' ומכרו, היינו דוקא קודם להוצאת מזון הבנות מהנכסים. מאידך שיטת **התוס'** ועוד **ראשונים**, שגם אם כבר הוציאו למזון הבנות, מועילה מכירת הבנים, ואת לשון הגמ' 'קדמו' מבארים **התוס'** ביבמות (סז, ב), שקדמו לאכילת המזונות. **ובריטב"א** כאן פירש 'קדמו' היינו קודם שירגישו ב"ד שהם רוצים למכור, שאם ירגישו ב"ד בכך, לא יניחו אותם למכור.

ובעליות דרבנו יונה כתב, שהטעם שהמכר קיים גם לאחר שהוציאו למזון הבנות, משום שהב"ד אינם מוציאים כדי לזכות לבנות, אלא רק כדי להרשות

לבנות למכור נכסים אלו לצורך מזונותיהם. **ובקובץ שיעורים** (אות תעה) כתב על שיטת התוס', שלכך אין אומרים שכל מה שגבו לצורך מזונות הבנות יהיה שלהם, כמו כל מקום שגובים לבעל חוב שנהיה שלו, הוא משום שחיוב מזונות מתחדש בכל יום, ואין לנו לגבות עכשיו לצורך המזונות של מאחר.

גמ' שם

מה הדין בגבו הב"ד ואח"כ נישאו הבנות או מתו

הרשב"א כתב, שנראה כשיטת התוס', שגם לאחר גביה לא זכו הבנות בנכסים שיהיו שלהן, שאילו זכו בהם, היה צריך להיות הדין שגם אם מתו הבנות או נישאו ישארו הנכסים ביד יורשיהם, וכיון שהדין ודאי אינו כן, על כרחך שגם כשמוציאים למזון הבנות אינם זוכות בזה. **וברא"ש** כתב, שמטעם זה יש לומר, שאפילו לשיטת הרשב"ם עדיין יש לבנים תפיסת יד לאחר גביה, שהרי אם ינשאו הבנות יחזרו הנכסים לבנים, על כרחך שאין זו גביה גמורה.

בבית מאיר (ס' קיב ס"ד) כתב, שע"פ מה שכתב ברשב"ם, שלהצד שמועטים ונתרבו 'סלוקי מסלקי יורשין מהכא', הדין הוא שהריח של הבנות, הגם שאין צריכות את הנכסים למזונות, כמו כן יש לומר שגם אם ינשאו הבנות לאחר שב"ד גבו את המזונות מהנכסים, מ"מ נשאיר את הממון ביד הבנות, ומה שמבואר בגמ' בכתובות (נג, ב) שאם נשאו אין להן מזונות, זהו בנכסים מרובים שאין מוציאים מהם לבנות. אמנם **היד רמה** כתב גם הוא כרשב"ם שהריח של הבנות וכמו שנתבאר, ומ"מ מבואר בדבריו כמו שכתב הרשב"א, שאם הבנות נישאו הנכסים חוזרים לבנים, וכפי שנתבארה שיטתו, שהגם שהריח הוא של הבנות, מ"מ אינן יכולות לעשות בו מה שירצו, ולא ניתן להן אלא לצורך המזונות, ולכן אם נישאו שלא מגיע להן מזונות כלל, בודאי שהנכסים יחזרו לבנים.

רעק"א כתב בשיטת הרשב"ם, שבאמת הבנות לא זכו בזה לגמרי, ואין זה אלא כמו משכון בידן, אלא

האמת שהאלמנה תופסת את המדור מחיים, מאחר שהיא דרה שם. וכן כתב **הרא"ש**, ופירש את הגמ' שם, שבאלמנה לא משכחת קדמו ומכרו, משום שהיא תופסת כבר מחיים, אבל במזון הבנות שייך מכירה קודם תפיסה.

תוס' שם

מועטין ונתרבו לאחר שהבנות תפסו או ב"ד הגבו להם

התוס' כתבו, שלשיטת הרשב"ם הגמ' היתה צריכה לדון גם בנכסים מועטים ונתרבו לאחר שכבר תפסו או הגבו להם ב"ד. ובאמת **ביד רמה** כתב, שאם הב"ד כבר גבו הבנות זוכות בשבח, וכשיטתו שהנדון בגמ' הוא אם הבנות זוכות בשבח לפי חלקן. גם **בר"ן** ו**בנמוקי יוסף** כתבו, שבנתרבו נשאר דין הנכסים כדין 'נכסים מועטין', ולשיטתם שהנדון בגמ' אם משאירים את הנכסים ביד הבנות, או שמעמידים את הכל ביד הבנים והם יזונו את הבנות, הרי שבנתרבו לאחר שגבו הב"ד, משאירים את הנכסים ביד הבנות כפי מה שצריכות למזונות.

אמנם **הרא"ש** כתב לפי שיטתו, שעל אף שסובר כרשב"ם, שאם ב"ד כבר גבו לא מועילה מכירת הבנים, מ"מ יש תפיסת יד לבנים גם לאחר גביית הב"ד, שהרי אם נישאו הבנות חוזרים הנכסים לבנים, ולפ"ז כך גם אם נתרבו אף לאחר שהב"ד כבר גבו, הנכסים חוזרים לבנים והם יזונו את הבנות. ומה שהגמ' פשטה ממה שאמר רבי אסי שאם קדמו ומכרו מכירתם מכירה, ולא מהדין שאם נישאו הבנות חוזרים הנכסים לבנים, משום שדברי רבי אסי הם מימרא מפורשת, ואילו הדין שאם נישאו הבנות חוזרים הנכסים לבנים, אינו מפורש בשום מקום, אבל באמת גם זו סיבה שאפילו לאחר גביית ב"ד יחזרו הנכסים לדין מרובין.

תוס' שם

ביאור קושית התוס'

שאמרו בגמ' בכתובות (נט, א) שאי אפשר להקדיש דבר הממושכן ביד אחרים, וכשם שאי אפשר להקדיש כך גם אי אפשר למכור, ומשום כך מכרן בטל. ולפ"ז ניחא שאם נישאו הבנות הנכסים חוזרים לבנים, שמשנישאו ממילא בטל המשכון. אמנם לפי דברי רעק"א מיושבת קושית התוס' מהסוגיא ביבמות [שכיון שאין זה אלא משכון, בודאי שהבנות אינן יכולות להאכיל את העבדים מכח זכותן], וכיון דהראשונים שהלכו בשיטת הרשב"ם, תירצו את הקושיא מהסוגיא ביבמות באופן אחר, מוכח שהם נקטו שיש זכיה גמורה של הבנות, ואין זה רק משכון.

תוס' ד"ה יתומים

יישוב הסוגיא ביבמות

התוס' כתבו להוכיח מהסוגיא ביבמות, ודחו שאת חלקו של העובר אי אפשר לגבות, כיון שלא יצא לאויר העולם. ו**ברמב"ן** כתב, שאין להעמיד את הסוגיא שם, באופן שגבו עבור הבנות את חלקן, שבאופן כזה פשיטא שהבת מאכלת. ו**ברא"ש** כתב לפי מה שנתבאר, שגם לאחר שגבו לבנות עדיין יש תפיסת יד לבנים, שהרי אם נישאו הבנות הנכסים חוזרים לבנים, ומטעם זה אינן יכולות להאכיל את העבדים, שעדיין יש לבנים זכות בעבדים, לענין שיחזרו אליהם אם נישאו הבנות.

תוס' שם

אם גם תפיסת אלמנה לאחר מיתה מועילה

התוס' כתבו להוכיח מהגמ' בכתובות (קג, א), שדוקא תפיסת אלמנה מחיים מועילה שלא יוכלו למכור, אבל תפיסה שלאחר מיתה אינה מועילה. וכתב על זה **הרמב"ן**, אדרבה יש לומר שכיון שמועילה תפיסה של האלמנה עצמה מחיים, כל שכן שמועילה תפיסת ב"ד אפילו לאחר מיתה. ו**הר"ן** כתב, שתפיסה מחיים לא דוקא, וגם תפיסה לאחר מיתה מועילה, ומה שאמרו בגמ' שם 'דתפסה מחיים', משום שכך הוא

למכור בנכסים מרובים, ובמרדכי (רמז תרא) כתב, שהיינו לצורך מצוה כגון לפדיון שבויים. ברמ"א (אה"ע סי' קיב סי"א) הביא את דברי התוס', ובבית שמואל (שם ס"ק כב) כתב, שלשיטת הרשב"ם ודעימיה, שבנכסים מועטים לאחר גביה אין הבנים יכולים למכור, יש לומר שבנכסים מרובים הגם שבדיעבד מכירתם מכירה, מ"מ לכתחילה לא ימכרו לעולם ואפילו לצורך מצוה.

גמ': אלמנתו מהו שתמעט וכו'

אם מוציאים מזונות לאלמנה לבדה, ואופן הספק אם אלמנה ממעטת

בתוס' ובשאר ראשונים כתבו, שזה ודאי שלא למנה לבד אין מוציאים, וכמו שיתבאר הטעם בסמוך, והנדון הוא רק באופן שיש בנות שיש בהם דין נכסים מועטים, שאילו היו הבנות לבדן היו הנכסים מרובים, ועכשיו שיש גם אלמנה לא יספיקו הנכסים לשלשתן, והספק אם מחמת זה נאמר שחל דין נכסים מועטים או לא, היינו אם נאמר שמוציאים לאלמנה יחד עם הבנות, וממילא יהיה בנכסים דין מועטים, או שכיון שלבנות לבד יש מספיק להן ולבנים לזון עד שיתבגרו, אין לחוש לצרכי האלמנה, כיון שאין זה ודאי שתצטרך מזונות [והנה להלן בגמ' (בע"ב) כתב הרמב"ן, שגם לאלמנה לבד מוציאים למזונותיה וכמו שיתבאר שם, אמנם מבואר בדבריו, שזה אינו לפי ספק הגמ' כאן אם אלמנה ממעטת, שלפי הספק כאן ודאי שאין מוציאים למזון האלמנה לבד, והספק הוא רק אם מוציאים לאלמנה ביחד עם הבנות].

[ובשיטה מקובצת בשם תוס' רא"ש מקשה, לפי המבואר ברשב"ם בפירושו הראשון, שגם לפי הצד שאלמנה לא ממעטת, מ"מ מוציאים לבנות מזונות עד שיתבגרו, שא"כ כל הספק הוא אם מוציאים גם לאלמנה, שהרי לבנות מוציאים ממה נפשך, וקשה מדוע נוציא לבנות יותר מאלמנה, ואין לומר שהטעם הוא כמו שיתבאר בסמוך, שהרי בגמ' מבואר

התוס' מקשים לשיטתם, איזה חילוק יש בין נכסים מרובים למועטים. ובמהרש"א כתב, שאין כוונתם להקשות על עיקר הדין מה חילוק יש בין נכסים מרובים למועטים, שהרי גם לדעתם ודאי יש חילוק, שבנכסים מרובים כולם ניזונים יחד, ואילו במועטים הבנים ישאלו על הפתחים, אלא קושייתם היא על המימרא של רבי יוחנן מדוע נאמרה על נכסים מועטים, איזה חידוש יש בנכסים מועטים יותר ממרובים, מאחר שבשניהם אין גובים את הנכסים להניחם לבנות [ובתירוץ אחד כתב, שבנכסים מרובים יש היתר למכור לצורך גדול, אבל בנכסים מועטים לא, וא"כ יש במועטים יותר חידוש, שגם בהם מכירתן מכירה. ובתירוץ השני לכאורה כוונתם, שכיון שבמרובים ונתמעטו הדין שניזונים יחד, מבואר א"כ שאע"פ שלאחר מכן לא ישאר די לבנות, מ"מ כל שהיו מרובים בתחילה לא חיישינן עוד שלא ישאר לבנות, משא"כ במועטים מונעים מהבנים לזון כדי שישאר לבנות, ומטעם זה גם יש חידוש יותר בנכסים מועטים, שמכירת הבנים מועילה].

רעק"א כתב בביאור קושית התוס', שבסוגיא נראה שאלים כח הבנות בנכסים מועטים ממרובים, ועל זה מקשה התוס' במה אלים כח הבנות בנכסים מועטים. **וברש"ש** כתב לבאר, שכיון שגם לאחר שמוציאים את הנכסים לצורך הבנות, עדיין שולטת בהם יד הבנים בכך שמכירתם מכירה, א"כ איזו נפק"מ יש בין נכסים מרובים למועטים, ואם משום שבנכסים מועטים הבנים ישאלו על הפתחים, אין זה אלא חילוק בהיכי תמצי, שבנכסים מרובים יש מספיק מזונות גם בשבילם, אבל באמת דין אחד לכולם בין מועטים ובין מרובים, שיהיה די מזונות לבנות עד שיתבגרו.

תוס' שם

לאיזה צורך גדול מוכרים בנכסים מרובים, ואם גם לכתחילה יכולים למכור

התוס' כתבו בתירוץ אחד, שלצורך גדול יכולים

מועטים. **הרא"ש** הביא, שכך מבואר בירושלמי, שכתב שלא למנה אין מוציאים משום שראויה לתבוע כתובה, אמנם **הרמב"ן** מבאר אחרת את כוונת הירושלמי, שכיון שאם תובעת כתובתה אין לה מזונות, נמצא שאין זו תקנה גמורה.

רשב"ם ד"ה אלמנתו

ביאור פירושו הראשון, שגם אם נחשבים 'מרובין', מוציאים לבנות כדי מזונן

בפירושו הראשון כתב רשב"ם, שגם אם נחשבים כ'מרובין', מ"מ מוציאים מן הנכסים לבנות כדי מזונן. **ובשיטה מקובצת** בשם **תוס' רא"ש** הקשה, מדוע מוציאים, הרי ב'נכסים מרובין' הדין שאין מוציאים למזון הבנות, אמנם **בתורת חיים** כתב בשיטת הרשב"ם, שגם ב'נכסים מרובין' מוציאים למזון הבנות, עיי"ש. **ובבית יעקב** (סי' קיב סט"ו) כתב לבאר כוונת הרשב"ם, ש'מוציאין' היינו לאחר שיתמעטו הנכסים ע"י האלמנה שניזונית עמהם, ואע"פ שבעלמא ב'מרובין' ונתמעטו אין מוציאים, כאן שכבר משעת מיתה היתה סיבה שיתמעטו הנכסים, הגם שמחמת זה אין נחשבים כ'מועטין' מעיקרא, מועיל עכ"פ שלאחר שיתמעטו יוציאו למזון הבנות [אכן, אין זה פשוט לשון הרשב"ם].

רשב"ם שם

ביאור הטעם, שלאחר שנתמעטו הנכסים ע"י האלמנה, יזונו כולם יחד

בפירושו השני כתב רשב"ם, שלאחר שיתמעטו הנכסים ע"י האלמנה יזונו יחד. **והב"ח** (אה"ע סי' קיב) העיר על זה, שהרשב"ם כתב לעיל במרובים ונתמעטו, שכל אחד מפסיד לפי חלקו, ומדוע לא נאמר גם כאן שכל אחד יפסיד לפי חלקו. וכתב, שכיון שחייב המזונות לאלמנה חל כבר בשעת מיתה, כל מה שנוטלת לבסוף יש לראות כאילו נתמעט מעיקרא, וא"כ אין לדון את זה כמו שנפסד חלק

הצד שאינה ממעטת משום שאי מינסבא לית לה, ולא משום הטעם שיתבאר בסמוך].

ובחידושי רעק"א מבואר, שלשיטת התוס' גם בספק הגמ' לגבי בעל חוב, הנדון הוא באופן שמחמת הבעל חוב אין די בנכסים כדי שיזונו הבנים והבנות יחד עד שיתבגרו הבנות, אם נאמר שמוציאים גם לבעל חוב יחד עם הבנות, או שאין מוציאים לבעל חוב לעולם, וממילא הם נכסים מרובים, ויזונו הבנים עם הבנות ולא נוציא לבנות כלל, וכתב שלפ"ז מבואר שלבעל חוב לבדו בודאי שלעולם אין מוציאים [ורעק"א כתב שזה פלא ולא מצינו לזה חבר, לדון במי שמת והניח בעל חוב ובנים, שנאמר שהבנים יזונו עד שיבוא בעל חוב ויגבה. ובפשטות דבריו צ"ב, שלכאורה בגמ' מבואר שאין מוציאים לבעל חוב, שאם נאמר שמוציאים, מדוע באמת יש צד לגמ' שאינו ממעט בנכסים. **והרמב"ן** (בע"ב) שנקט שלמסקנא מוציאים לאלמנה, כתב שלפ"ז בוודאי שהיא ממעטת בנכסים, ואע"ג שבעל חוב לא ממעט, זהו משום שהנכסים נופלים ליתומים, והם אלו שמגבים לבעל חוב את חובו, והרי זה כמרובים ונתמעטו, ומבואר בדבריו, שאם הדין שמוציאים לבעל חוב, א"כ בוודאי יש לומר שימעט בנכסים].

גמ' שם

הטעם שמוציאים למזונות הבנות ולא למזונות האלמנה

בתוס' כתבו שרק לבנות מוציאים, משום שהן יוצאי יריכו ובנות ירושה במקום שאין בנים, **ובשיטה מקובצת** בשם **תוס' רא"ש** כתב בשם **הריב"ם**, שאין מוציאים לאלמנה משום שאין לזה קצבה, כיון שאין יודעים כמה זמן תחיה. ובתוס' רא"ש כתב, שזה ניחא לדעת חכמים שלבנות מוציאים עד שיתבגרו, אבל לר"ג שמוציאים רק עד י"ב חודש, עדיין יקשה מדוע אין מוציאים גם לאלמנה עד י"ב חודש. וכתב טעם אחר, שכיון שלא למנה יש כתובה, יכולה היא לזון מכתובתה, ואין כל כך צורך לתקן שנוציא בנכסים

תוס' שם

ביאור בשתי ההגהות

במהרש"א מבאר, שההג"ה הראשונה היא כשיטת הרשב"ם בפירושו הראשון, שגם להצד שאלמנה אינה ממעטת, מ"מ מוציאים לבנות מזונות עד שיתבגרו, וההג"ה השנייה היא כפי הפירוש השני, שלהצד שאינה ממעטת, לעולם ניוזנים שלשתן יחד.

קמ, ב

גמ': אלמנתו ובת איזה מהן קודמת וכו'

אם הספק הוא דוקא כשיש גם בנים, ונפק"מ אם נפשו גם הספק אלמנתו מהו שתמעט

התוס' ועוד **ראשונים** מבארים, שהספק הוא דוקא באופן שיש בנים ובנות, ואין בנכסים כדי מזונות הבנים והבנות עד שיתבגרו, שהדין בזה שמוציאים למזונות הבנות, והספק אם לאחר שמוציאים לבנות, נאמר שהאלמנה עדיפה מהבנות, ותוציא האלמנה מהבנות כדי צורך מזונותיה, והתוס' הביאו שכך מבואר בירושלמי. אמנם **הרמב"ן** כתב, שכיון שבגמ' דידן לא הוזכר שהנדון הוא דוקא כשיש בנים ובנות והוציאו לבנות מהבנים, יש לומר שהבבלי חולק על הירושלמי ומתפרש הספק לדעתו גם כשאין בנים, ודעתו נוטה שהספק בכל ענין, וכן כתבו **בבעל המאור** ו**במלחמת ה'** בכתובות (נד, א) שהספק הוא בכל אופן.

וכתב **הרמב"ן** ע"פ זה, שלדעת הלישנא בתרא בגמ', לעולם מוציאים למזונות האלמנה, כמו שמוציאים למזון הבנות, והספק הוא מי קודם האלמנה או הבנות, ולפ"ז אין גורסים בלישנא בתרא 'אלמנתו מהו שתמעט בנכסים', שכיון שמוציאים למזונותיה הרי שזה וודאי שהיא ממעטת, כשם שאם יש שתי בנות ואין מספיק לשתייהן ולבנים, מוציאים לשתייהן, כך גם אם אין מספיק לאלמנה ולבנות יחד, יש להוציא מהירושלים לבנות ולא אלמנה.

וברא"ש כתב, שרק הספק של אלמנתו ובת איזה

הבנים והבנות, אלא כמו שמלכתחילה אין בירושה את מה שהאלמנה נוטלת, וכיון שכן הדין נותן שיוזנו ביחד במה שנשאר.

רשב"ם ד"ה לא, וד"ה בעל חוב

מאי שנא ממה שכתב לגבי אלמנה, שגם לאחר שנתמעטו הנכסים יוזנו כולם יחד

רשב"ם כתב, שלאחר שיתמעטו הנכסים, הבנות יוזנו עד בגר והבנים ישאלו על הפתחים. מקשה **המהרש"א**, הרי לגבי אלמנה כתב הרשב"ם בפירושו השני, שגם לאחר שיתמעטו הנכסים יוזנו הבנים והבנות ביחד, ולא אמרו שהבנות יוזנו לבד עד בגר [ודבריו כאן גם אינם כפירושו הראשון לגבי אלמנה, שמוציאים לבנות עד בגר מיד]. וכתב **המהרש"א** לחלק, שכלפי בת אשתו ובעל חוב הרי זה חוב שנתחייב האב, ויש לומר שרק על הבנים מוטל לפרוע חובת אביהן ולא על הבנות, ומשום כך יש לומר שרק הבנים יפסידו מגביית בת אשתו או בעל חוב, אבל כלפי אלמנה שניזונית מכח תנאי ב"ד, יש לומר שההפסד הוא על שניהם. ו**בבית יעקב** (סי' קיב סט"ו) ביאר את דברי הרשב"ם כאן, כפי שיטתו לעיל בפירושו הראשון של הרשב"ם באלמנה ובת, שמוציאים לבנות רק לאחר שנתמעטו הנכסים.

ובעיקר דברי הרשב"ם, הנה **בשיטה מקובצת** בשם **תוס' רא"ש** ו**בהגהות אשר"י** בשם **ריב"ם** חולקים, וכתבו שגם לאחר שנתמעטו יוזנו הבנים והבנות יחד.

תוס' ד"ה מי (בדבריהם שבע"ב)

ביאור דבריהם שהספק באלמנה הוא כשיש בנים ובנות

התוס' כתבו, שהספק הוא כשיש בנים ובנות, ובלאו הכי יש דין נכסים מועטים בשביל בנות. וכתב **המהרש"א**, שאין כוונתם שמדובר באופן שהנכסים הם מועטים גם בלא האלמנה, שזהו ספק הגמ' בע"ב גבי אלמנה ובת, אלא כוונתם שיש בנות שנתקן אצלן הדין של נכסים מועטים, אבל בלא מזון האלמנה, הנכסים מרובים שמספיקים לבנים ולבנות.

הרמב"ן ביאר את קושיית הגמ', שאדרבה כיון שהזכר הוא יורש, והבת ניזונית בתורת תנאי ב", שפיר יש לומר שנוציא מהבנים למזונות הבנות, שהרי הבנות הם כמו בעל חוב, והדין הוא שבעל חוב גובה חובו מהיורשים, וא"כ כך גם הבת תוציא מהבנים. ותירץ אביי, שאדמון אומר שאין זה ראוי לתקן לעוסק בתורה שיצטרך לשאול על הפתחים, כדי שיהיה מזון לבנות ולא יצטרכו הן לשאול על הפתחים. ורבא הקשה, שכיון שלגבי ירושה אין חילוק בין עוסק בתורה למי שאינו עוסק, א"כ אין לפרש את דברי אדמון רק על מי שעוסק בתורה, ומשום כך מפרש רבא את דברי אדמון, שמאחר שבנכסים מרובים לא תקנו שיוציאו כדי מזון הבנות, כך גם בנכסים מועטים אין לנו לתקן כך ורק הבנות יזונו ע"י הבנים.

מתני': האומר אם תלד אשתי זכר וכו'

אם אפשר להעמיד גם במתנת 'בריא', או שאין מועיל אלא במתנת 'שכיב מרע', והטעמים בזה

רשב"ם כתב שאפשר להעמיד גם בבריא שזיכה על ידי אחר, אמנם **הר"י מיגאש** כתב שמדובר דוקא במתנת 'שכיב מרע', ונתן שלשה טעמים לכך שבמתנת בריא אינו קונה. הטעם הא' - כיון שאמר שיטול 'מנה' הרי שמדובר במטבע, וקיי"ל שמטבע אינו נקנה בחליפין, על הטעם הזה כתב **הרשב"א** שאפשר לומר שהקנה לו את המטבע אגב קרקע, ועוד שאפשר לפרש 'מנה' לא מטבע אלא שווה מנה, ועוד אפשר לפרש שיטול מנה מנכסי, היינו שאינו מזכה לו מנה מסוים, אלא נותן לו זכות ליטול מנה מכל נכסיו, וכן מבואר **בטור** (ח"מ ס' רנג) שהוא משעבד את נכסיו במתנה זו ומשום כך מועיל.

והטעם הב' כתב ר"י מיגאש - שכיון שאמר לשון 'יטול', הרי זה 'קנין דברים'. ו**ברשב"א** כתב, שבגמ' לקמן (קמח, ב) מבואר ש'יטול' הוא לשון מתנה, וא"כ אין זה 'קנין דברים' [ועוד, שיש הסוברים שגם 'קנין אתן' מועיל, ואין בזה חיסרון של קנין דברים]. מלבד זה כתב, שאם נאמר שיש בלשון 'יטול' חיסרון

מהן קודמת נפשט, אבל הספק אלמנתו מהו שתמעט בנכסים לא נפשט, ולשיטתו שכל הנדון באלמנה ובת, הוא רק באופן שבלאו הכי יש דין נכסים מועטים מחמת הבנות לבד, ולכן את הספק אלמנה מהו שתמעט שענינו אם בכלל חל דין נכסים מועטים, אין לפשוט ממה שאלמנה קודמת לבת [ויש לעיין בשיטת **הריטב"א**, שפירש כתוס' שהספק הוא רק באופן שיש בנים ובנות, ובלאו הכי יש דין נכסים מועטים מחמת הבנות לבד, א"כ מדוע כתב כרמב"ן שנפשט גם הספק אלמנה מהו שתמעט בנכסים].

גמ': אלמנה ניזונית והבת תשאל על הפתחים

כמה שיעור המזונות שמניחים לצורך האלמנה

בשו"ת הר"י מיגאש (ס' לא) כתב, ששיעור המזונות שנותנים לאלמנה, הוא כמבואר בכתובות (צז, א) שגובה עד כדי כתובתה, וזה כשיטת הר"ף בביאור הגמ' שם, שאין לאלמנה מזונות אלא כדי שיעור כתובתה, ולפ"ז מניחים מהנכסים שיהיה לה למזונות עד כדי שיעור כתובתה. ו**ברמב"ן** כתב, שהשיעור הוא כפי שצריכה לכל ימי חייה, ומבואר **ברשב"א** שב"ד אומדים כמה זמן היא ראויה לחיות אם זקנה או ילדה [והנה התוס' לעיל כתבו לפי צד הספק שאלמנה תמעט בנכסים, שאין לשום אלא כדי מזונות האלמנה עד שיתבגרו בנות, אמנם שם הנדון הוא אם האלמנה גורמת שיהיו הנכסים מועטים לגבי הבת, ולכן אין לשום אלא עד שיתבגרו הבנות, דמה שתצטרך יותר מזה אינו גורם לנכסים להיחשב מועטים לגבי הבנות, שהרי גם אם תזון האלמנה, עדיין יש מספיק בשביל הבנות עד שיתבגרו, משא"כ כאן שהנדון הוא אחר שכבר הוציאו לבנות אם מקדימים את האלמנה, לעולם יש לומר שמניחים לה גם ליותר מהזמן שעד שיתבגרו הבנות].

גמ': מאי קאמר וכו'

ביאור קושיית הגמ' ודברי אדמון לאביי ורבא

המת' בדבר שאינו ראוי לקנין, וסבר רשב"ם שאם 'מזכה לעובר' לא קנה, כך גם אין בזה 'מצוה לקיים דברי המת'.

מתני': וילדה זכר ונקבה

מחלוקת רשב"ם ושאר ראשונים אם ילדה זכר או נקיבה או שילדה תאומים

רשב"ם מפרש שילדה או זכר או נקיבה, שאילו ילדה גם זכר וגם נקבה, לא יטול כלום. אמנם **היד רמה והרמב"ן** ועוד **ראשונים** להלן (קמא, ב) ביארו את המשנה כפשוטה, שילדה גם זכר וגם נקבה, ומה שהקשה על זה רשב"ם ממה שאמרו בגמ' להלן (שם) 'והא זכר ונקבה לא קאמר', יתבאר שם בע"ה.

רשב"ם ד"ה ה"ג

ביאור טעמי הרשב"ם לכך שאם ילדה תאומים לא יטול כלום

המהרש"א מבאר את שני הטעמים שכתב הרשב"ם לכך שאם ילדה תאומים לא יטול כלום. הטעם הראשון שכתב, שמא לא היה חפץ בלידת תאומים, היינו שגם אם נאמר שלידת תאומים נכללת בלשון 'אם תלד זכר יטול מנה ואם תלד נקבה יטול מאתיים', מ"מ שמא הוא אינו חפץ בלידת תאומים, והוא לא נתכוין לתת בלידת תאומים, והטעם השני כתב, שלידת תאומים כלל אינה נכללת בלשון שאמר. והוסיף, שמה שהרשב"ם כתב בגמ', שאם אמר 'אם ילדה זכר יהיה קדוש' ויצאו שני זכרים האחד קדוש, ולא אמרו ששניהם אינם קדושים, משום שבזה לא שייך הטעם של אומדנא, שאין סיבה וטעם לומר שבלידת תאומים לא ירצה להקדיש אחד מהם, וגם אין חיסרון בלשון משום שלא זכר ונקבה ילדה אלא שני זכרים, והם ודאי נכללים בלשון 'אם זכר'.

ועל מה שכתב הרשב"ם לפי פירושו, שהחידוש במשנה שאם אמר 'אם זכר' וילדה נקבה אינה נוטלת, וכמו כן אם אמר 'אם נקבה' וילדה זכר אינו נוטל, כתבו **הפני שלמה והרש"ש** שצ"ב איזה חידוש

של 'קנין דברים', א"כ גם במתנת 'שכיב מרע' לא יחול, שהרי אי אפשר לתת 'דברים' במתנת 'שכיב מרע'. אמנם **הר"ן** לקמן (שם) הביא שיטת **הרמב"ם** כר"י מיגאש, וגם שהמבואר בגמ' שם ש'יטול' הוא לשון מתנה, היינו רק ב'שכיב מרע', אבל בברייתא אינו מועיל משום שהיא לשון עתיד והרי זה 'קנין דברים', וביאר הטעם שמועיל ב'שכיב מרע', כיון שמתנתו חלה רק לאחר מיתה, וניתן לפרש שמשום כך אמר לשון עתיד, אבל ב'ברייתא' היה לו לומר לשון הוה.

ועוד כתב ר"י מיגאש טעם ג' - שכיון שאומר 'אם ילדה', הרי זו 'אסמכתא' ואינו קונה. על זה כתב **הרשב"א**, ש'אסמכתא' אינו אלא באופן שאם עכשיו היה יודע שיהיה כמו אותו צד לא היה מתנה, ולא התנה אלא משום שעכשיו אינו יודע והיה מסופק מה יהיה, אבל כאן שגם אילו ידע בוודאות שתלד זכר, היה אומר שיתול מנה, אין בזה חיסרון של 'אסמכתא'. ועוד, שאילו יש בזה חיסרון של 'אסמכתא', א"כ גם ב'שכיב מרע' לא היה צריך לקנות. אמנם **ביד רמה** כתב, הטעם שב'שכיב מרע' אין בזה חיסרון של 'אסמכתא', משום שבאופן שמוסר לזוכה את הדבר שמתנה עליו, אין זה 'אסמכתא', וקיי"ל 'דברי שכיב מרע ככתובין ומסורין הם'.

ובנמוקי יוסף כתב טעם נוסף לכך שאמירה זו מועילה רק ב'שכיב מרע', משום שמבואר בגמ' שבמשנה מדובר ב'מזכה לעובר', ובגמ' להלן (קמב, ב) אמרו, ש'מזכה לעובר' קונה משום שדעתו של אדם קרובה אצל בנו, ותקנת חכמים היא שתקנוה רק במתנת 'שכיב מרע'.

רשב"ם ד"ה האומר אם ילדה

יישוב הוכחת הגמ' ש'מזכה לעובר' קנה לפירוש הראשון ברשב"ם

הרש"ש מקשה, אם משום 'מצוה לקיים דברי המת', איך הגמ' מוכיחה מהמשנה ש'מזכה לעובר' קנה. ובגידולי **שמואל** כתב ליישב, לפי מה שדן **במחנה אפרים** (דיני זכיה ס" ל) שאין 'מצוה לקיים דברי

קמא, א

תוס' ד"ה אל

חזרת קושית התוס' לפי מה שכתבו רשב"ם ור"י מיגאש

רשב"ם (במשנה, בד"ה הזכרים) ביאר הטעם שטומטום לא יזון עכ"פ עם הבנות, משום שהוא בריה בפני עצמה, ונראה מדבריו שרק משום כך אינו ניזון, גם **בר"י מיגאש** כתב (כאן) שהטעם שאינו ניזון משום שהוא בריה בפני עצמה, ולדבריהם תחזור קושית התוס', מדוע לא נאמר שהתנא בברייתא סובר שטומטום אינו בריה בפני עצמה.

תוס' ד"ה ולטעמיך

חזרת קושית התוס' לפי מה שכתב רשב"ם, ויישוב הקושיא באופן אחר

רש"י כתב, שמדברי **הרשב"ם** (בד"ה בשלמא) מתבאר, שגם אם נפרש את מה שאמרו בברייתא שירש כבן היינו ב'נכסים מועטין', עדיין צריך לפרש שראוי לירש ואין לו, ויקשה קושית התוס', מדוע לא נפרש שירש כבן, באופן שנשאר קצת נכסים אחרי שהוציאו כדי מזונות לבנות. **ובשיטה מקובצת** בשם **תוס' רא"ש** כתב לישב את קושית התוס', שאת הנשאר בנכסים לאחר שהוציאו את מזון הבנות, אין הבנים מקבלים בתורת 'ירושה', וכפי שנראה מלשון המשנה לעיל (קלט, ב) שהבנים ישאלו על הפתחים, ולא אמרו ש'ירשו' את מה שנשאר.

גמ': הקב"ה מלא עליו עברה

סימן ולא סיבה

בקובץ שיעורים (אות תפ) מבאר, שלא משום שאין לו בן הקב"ה מלא עליו עברה, שהרי זה אינו בידו ואנוס הוא על זה, אלא שמי שאין לו בן, זהו סימן שהקב"ה מלא עליו עברה, שאם לא כן היה נותן לו בן.

יש בזה, הרי לכאורה זה פשוט שאם אמר 'אם זכר יטול מנה' הרי שאם ילדה נקבה לא תיטול כלום.

רשב"ם ד"ה יורש את הכל

הטעם שטומטום יורש

תוס' רי"ד כתב, שאף שטומטום אינו לא בכלל זכר ולא בכלל נקבה, מ"מ הוא בכלל בן או בת, וכיון שלגבי ירושה לא כתיב זכר ונקבה אלא בן או בת, לכן גם טומטום בכלל.

*מתני': ילדה טומטום אינו נוטל

מה הדין כשיש בת וטומטום

בשיטה מקובצת בשם **תוס' רא"ש** כתב, שגם אם מלבד הטומטום יש בת, הטומטום יורש יחד עם הבת, שכיון שאמרו שהוא קודם לאב ונחשב זרע המת לירושה, ממילא יש לומר שהוא כמו בת [ואף שלשון המשנה 'אם אין שם יורש אלא הוא', משמע לכאורה שאם יש יורש אחר ואפילו בת לא ירש הטומטום, אין זה כך, ולא נכתב כך אלא משום שכשיש בת פעמים שאין הטומטום יורש, כגון ב'נכסים מועטין' שמספק יש לומר שהבת תיזון לבד, אבל ב'נכסים מרובין' גם הטומטום יורש יחד עם הבת]. וכן מבואר **בטור** (חו"מ ס' רפ) לגבי אנדרוגינוס, שאף שאמרו שהוא בריה בפני עצמו, מ"מ הוא יורש יחד עם הבת [**ובבית יוסף** (שם) הקשה מדוע סבר הטור שהוא יורש עם הבת]. והנה כל זה הוא אי נאמר שטומטום הוא בריה בפני עצמה, אבל לפי מה שקיי"ל שהוא ספק בן ספק בת, בודאי שהוא יורש יחד עם הבת, שהרי הוא לכל הפחות בת, ואפשר שהוא בן ויש לו לירש לבד הכל. **וברא"ש** כתב, שהטומטום נוטל שלשה חלקים והבת רביע, משום שמחצה ודאי יש לו, והחצי השני הרי זה ספק אם הוא בת ויש לבת ליטול את החצי השני, או שהוא בן ויש לו ליטול את הכל, וממון המוטל בספק חולקין. אמנם **הרמב"ם** (הל' נחלות פ"ה ה"א) כתב, שחולקין בשווה.

תוס' ד"ה אידך

עוד יישובים איך להעמיד כרבנן

בשיטה מקובצת בשם **תוס' רא"ש** כתב, שאם נרצה להעמיד גם כדעת רבנן, צריך לומר שהאב הוציא את המאתיים מתחת ידו וזיכה על ידי אחר ויצאו מחזקתו. לכאורה כוונתו, שגם אם הם נמצאים אצל האב, עדיין יכול הוא לדחות את שניהם, שלכל אחד יאמר שאין זה שלו [אמנם יכולים הם להוציא מהאב על ידי הרשאה]. **ובריטב"א** כתב, ששייך להעמיד כרבנן, באופן שיש עוד אחים, וגם הבן צריך להוציא משאר האחים את חלקו, ולצורך כך הם צריכים לכתוב הרשאה זה לזה, ולכן יחלקו את המנה ביניהם. **וברמב"ן** כתב, שבאמת אתיא כסומכוס.

קמא, ב

גמ': והא זכר ונקבה לא אמר

ביאור קושית הגמ', למפרשים במשנה שנוטל גם אם לא הזכיר בפירוש לידת זכר ונקיבה

רשב"ם מבאר, שכל שאינו אומר שנותן גם על לידת זכר ונקבה יחד, יש לומר שעל אופן כזה לא אמר כלום. וגם במשנה כתב, שאפילו באופן שאומר לתת לבן ולבת עצמם ולא למבשר, כל שאינו אומר לתת על לידת זכר ונקבה יחד, יש לומר שעל אופן כזה לא אמר כלום. אמנם **היד רמה** ועוד **ראשונים** כתבו במשנה, שגם אם הזכיר רק שאם זכר יטול מנה ואם נקבה מאתיים, אזי אם ילדה זכר ונקבה יחד הזכר נוטל מנה והנקבה מאתיים, ולפ"ז צריך לבאר את שאלת הגמ' כאן 'והא זכר ונקבה לא אמר'.

היד רמה ביאר את שאלת הגמ', שאמנם אם הזכיר בדבריו גם זכר וגם נקבה, בזה אמרו שגם אם ילדה זכר ונקבה נותן, אבל אם הזכיר בדבריו רק זכר או רק נקבה, בזה הדין כמו שכתב הרשב"ם, שאם ילדה גם זכר וגם נקבה אין זה בכלל דבריו [ולפ"ז כתב, שאם יאמר אם זכר מנה ואם נקבה מאתיים, וילדה גם זכר וגם נקבה, המבשר יטול שלש מאות, שהרי בישר לו

גם על זכר וגם על נקבה, אמנם **ברמב"ן** כתב שבאופן כזה המבשר לא יטול אלא מנה, עיי"ש הטעם].

ובשיטה מקובצת בשם **הראב"ד** מבאר את קושית הגמ', שכיון שאמר 'המבשרני במה נפטר רחמה של אשתי', הרי כשנולדו גם זכר וגם נקבה, אינו צריך לתת אלא למבשר מי מהם נולד ראשון שהוא הפוטר את הרחם, ועל כך שואלת הגמ', שכיון שהמבשר לא אמר לו אלא שילדה זכר ונקבה, ולא פירש לו מי מהם נולד ראשון, א"כ לא מגיע לו כלום [אמנם ממה שכתב ה"ד רמה, שאם ילדה זכר ונקבה נוטל שלש מאות, נראה שפירש לשון האומר 'במה נפטר', אין הכוונה דוקא למי שנולד ראשון, אלא כל מה שיצא מהרחם הוא בכלל ה'מבשרני במה נפטר', ומשום כך כתב שיש לתת גם על הנולד ראשון וגם על הנולד שני].

הרמב"ן כתב, שאמנם באופן שאמר לתת לבנו ולבתו עצמם ולא למבשר, אמרו שגם אם לא הזכיר אלא שאם ילדה זכר מנה ואם ילדה נקבה מאתיים, באופן שתלד את שניהם יתן לזכר מנה ולנקבה מאתיים, מ"מ באופן שאמר שיתן למבשר, בזה יש לומר כרשב"ם, שכל שלא פירש שיתן גם אם תלד זכר ונקבה, יש לומר שעל זה אינו נותן כלום, שאפשר שלא ניחא ליה בבשורה זו, או משום צער האשה, או ששנים יחד אינם בני קיימא כל כך, או משום שאין לו כדי סיפוק צרכיהם.

גמ': דאמר נמי אם זכר ונקבה יטול מנה

מדוע אין זה פשיטא שאין לו אלא מנה

הרמב"ן מקשה, א"כ פשיטא שאין לו אלא מנה ומה קמ"ל, וכתב שהיה ס"ד לפרש דבריו 'אם זכר ונקבה יטול מנה', היינו לכל אחד מהם, וקמ"ל שאין מפרשים כן. **ובעליות דרבנו יונה** כתב, שאין גורסים 'יטול מנה' אלא 'יטול' סתם, וס"ד שכוונתו שיטול על כל אחד ואחד כמו שאמר מתחילה, היינו מנה לכל אחד, וקמ"ל שכוונתו שיטול על שניהם מנה.

תוס' ד"ה נכסי

ביאור קושית התוס', ממה שאמרו ב'שכיב מרע' שאמר
הלואתו לפלוני שמועיל, אף שליתיה בבריא

רעק"א מקשה, על הוכחת התוס' ממה שאמרו ב'שכיב מרע' שיכול לומר שיתנו הלואה לפלוני, אף שליתא בבריא, שזוהי קושית הגמ' לקמן (קמח, א), ואמר שם רב אחא בריה דרב איקא שישנו בבריא במעמד שלשתן, וא"כ ניחא שב'מזכה לעובר' כיון שאינו בבריא בשום ענין, משום כך אמרו שאין לו להועיל אף ב'שכיב מרע'. **הרש"ש** כתב ליישב, שכוונת התוס' להקשות לפי דברי רב פפא לקמן (שם), שהלואה ישנה בבריא משום שירוש יורשה, ומבואר שכל שישנו בירושה ישנו במתנת 'שכיב מרע', ועל זה מקשה תוס', א"כ מדוע אמרו בגמ' להלן (בהמשך הסוגיא), שדוקא ירושה ישנה בעובר משום שירושה באה ממילא, אבל לזכות לו במתנת 'שכיב מרע' אי אפשר, הרי לפי מה דברי רב פפא, כל שירוש יורשה ישנו גם במתנת 'שכיב מרע'. ובחידושי רעק"א כתב, שגם אם נאמר שלרב פפא ניחא, יש לומר שסוגית הגמ' כאן כרב אחא החולק על רב פפא, ומשום כך מקשה הגמ' שלא יועיל לזכות לעובר [אמנם בעיקר הדבר שלרב פפא ניחא עמד רעק"א, שיש לומר שכל מה שאמר רב פפא 'הואיל וירוש יורשה', הוא משום שאדם יכול להוריש לבניו מכח הנחלה דריב"ב, ועל זה אמר שכשם שיכול להנחיל בהנחלה זו כך יכול לתת במתנת 'שכיב מרע', אבל הסוגיא כאן סברה לומר שגם בהנחלה דריב"ב אי אפשר להנחיל לעובר, א"כ ממילא גם לא יוכל לתת במתנת 'שכיב מרע'. אכן כתב, שיש לדון אם אפשר להנחיל הלואה בהנחלה דריב"ב, ואם נאמר שאי אפשר, א"כ בהכרח שרב פפא שאמר 'הואיל וירוש יורשה' היינו בירושה דממילא, וא"כ אתי שפיר תירוצו של הרש"ש, שכוונת התוס' כאן להקשות לפי שיטת רב פפא, שהדבר תלוי אם יורש יורשה].

תוס' שם

ביאור דברי התוס' שאם 'הלואתו לפלוני' איתיה בבריא
נמצא ש'שכיב מרע' ובריא שוים

התוס' כתבו ש'הלואתו לפלוני' ליתיה בבריא, שאם נאמר דאיתיה בבריא, נמצא ד'שכיב מרע' ובריא שוים. **ורעק"א** עמד בזה, שגם אם נאמר דאיתיה בבריא, בודאי שיש חילוק בין 'שכיב מרע' לבריא, ש'שכיב מרע' אינו צריך קנין ובריא צריך קנין. וכתב לבאר, שכוונתם למה שאמרו בגמ' לקמן (קנב, א) שלמתנת 'שכיב מרע' שכתוב בה קנין, יש עדיפות על מתנת בריא, שאפשר גם לתת בה הלוואה, הרי שגם בקנין יש חילוק בין מתנת 'שכיב מרע' למתנת בריא, שמתנת 'שכיב מרע' מועילה בהלואה ומתנת בריא לא. **וברש"ש** כתב לבאר, שדברי התוס' מכוונים על מה שהגמ' מקשה לקמן (קמח, א), מדוע מתנת 'שכיב מרע' מועילה בהלואה, הרי ליתא בבריא, ואם נאמר שאפשר להקנות הלואה בקנין, נמצא ש'שכיב מרע' ובריא שוים בהלוואה, וכשם שכל דבר ש'שכיב מרע' נותן מועיל משום שישנו בבריא ע"י קנין, כך גם יש לומר לגבי הלוואה, על כרחך שבריא אינו יכול להקנות הלוואה גם על ידי קנין.

רשב"ם ד"ה ולימא ליה ר"מ היא

בדעת המקשן, אם סבר שיש לחלק בין מקנה דבר
שלב"ל לבין מקנה לדבר שלב"ל

בשיטה מקובצת בשם **תוס' רא"ש** מקשה, לפי מה שכתב רשב"ם, שהמקשן סבר שאין לחלק בין מקנה דבר שלב"ל לבין מקנה לדבר שלב"ל, א"כ מדוע לא הקשה על רב הונא עצמו איך סבר ב'מזכה לעובר' שלא קנה, הרי הוא סובר שאדם מקנה דבר שלב"ל. וכתב לבאר, שבאמת הגמ' ידעה שיש לחלק בין מקנה דבר שלב"ל לבין מקנה לדבר שלב"ל, אלא שבדברי ר"מ מוכח שאפשר גם להקנות לדבר שלב"ל, שהרי ר"מ אמר גם במקדש לאחר שאתגייר שמועיל, אף שזו הקנאה לדבר שלב"ל, שהרי הבעל הקונה את האשה עדיין אינו ראוי לקנותה, ואמנם יש לומר שרב

הא כל מה שנחלקו רבנן על ריב"ב הוא רק בכך שלא מועיל בתורת הנחלה, אבל בתורת מתנה גם הם מודים שמועיל, ומה שמועיל לריב"ב בתורת הנחלה מועיל לרבנן בתורת מתנה. וכתב **רעק"א**, שמתבאר מדברי התוס' שאין לחלק בין הנחלה דריב"ב לשאר מתנה, ומה שלא מועיל במתנה, לא יועיל גם בתורת הנחלה, ולפ"ז צריך לומר שקושית הגמ' היא כמו שנראה **ברשב"ם**, שמדברי ריב"ב שאם אומר על מי שראוי ליורשו דבריו קיימין, משמע שגם עובר בכלל שהרי הוא ראוי ליורשו, וכיון שכן יש ללמוד מדברי ריב"ב שמועיל גם בעובר, וממילא יש לומר שגם מתנה אפשר לתת לעובר, שהרי אין לחלק בין הנחלה דריב"ב לשאר מתנה.

[הרשב"ם מבאר את קושית הגמ', שמלשונו של ריב"ב יש ללמוד שגם מועילה הנחלה לעובר וכמו שנתבאר, ולכאורה זה כשיטת התוס', שאין סיבה בעצם לומר שהנחלה דריב"ב תועיל יותר משאר מתנה. אמנם **רעק"א** כתב, שממה שכתב הרשב"ם על קושית הגמ', שבכדי להעמיד את המשנה כריב"ב, נאמר שגם במשנה מדובר במזכה לבנו, נמצינו למדים שרק בהנחלה מועיל לריב"ב ולא בשאר מתנה, ומשום כך אילולי שבמשנה מדובר במזכה לבנו, לא קשיא 'אימא מתני' ריב"ב היא', כיון שרק בדרך הנחלה מועיל לריב"ב. ונראה שלדעת הרשב"ם, אילולי שיש לכך משמעות מדברי ריב"ב, באמת יש לומר שגם הנחלה לא תועיל לעובר, אלא שגם לאחר שיש ללמוד מדברי ריב"ב שמועילה הנחלה לעובר, עדיין יש לומר שרק הנחלה מועילה ולא שאר מתנה]. **רעק"א** מקשה על שיטת הראשונים שרק בתורת הנחלה מועיל לזכות לעובר, א"כ איך אפשר להעמיד את המשנה כריב"ב, הרי אמרו במשנה גם שאם ילדה נקבה תיטול מאתיים, ואילו הנחלה דריב"ב אינה מועילה אלא לבן בין הבנים ולא לבת בין הבנים, ובמשנה על כרחך מדובר שיש לו עוד בנים מלבד מה שעכשיו אשתו יולדת, שאם לא כן מה הוצרך לומר

הונא לא סבר בזה כר"מ, מ"מ מדוע לא אמר שמתני' כר"מ הסובר שאפשר להקנות לדבר שלב"ל. ועל זה דוחה הגמ' ומחלקת, שאמנם לדעת ר"מ אפשר להקנות גם למי שאינו ראוי לקנות עכשיו, אבל גם לדעתו צריך עכ"פ שיהיה הקונה בעולם.

רשב"ם ד"ה דתנן

הטעם שעובר אינו מאכיל את אמו

מדברי הרשב"ם נראה, שלכך עובר אינו מאכיל את אמו, משום שעובר במעי אמו זר הוא. אמנם **התוס'** ביבמות (סז, א) כתבו, שאי אפשר לפרש כן, שהרי אמרו בגמ' ביבמות (סט, ב) שאפילו בן בנה ממזר מאכילה בתרומה, הרי שמה שהוא זר אינו סיבה שלא יאכילה בתרומה. ו**ברש"ש** כתב לבאר בדברי הרשב"ם, שמה שאמרו עובר במעי אמו זר הוא ואינו נעשה כהן כאביו, זו הוכחה שעובר עדיין אינו נקרא זרעו של כהן, וממילא גם אין לו להאכיל בתרומה את אמו, משום שכדי להאכיל צריך שיחשב זרעו של כהן.

*גמ': **וליאמא ליה רבי יוחנן בן ברוקה היא זכו'**

שיטות הראשונים בביאור קושית הגמ'

בר"י מיגאש ובשיטה מקובצת בשם **תוס' רא"ש וברמב"ן** ביארו את קושית הגמ', שכיון שלדעת ריב"ב אדם יכול להנחיל לבניו בתורת ירושה, א"כ יש לומר שדין הנחלה הוא כמו דין ירושה, וכשם שדין ירושה הוא גם בעובר, כך גם הנחלה דריב"ב מועילה גם לעובר. ובר"י מיגאש הוסיף, שהנחלה דריב"ב אינה מועילה לעובר, אלא לדעת רבי יוסי שעובר יורש וזוכה בעודו עובר, אבל לדעת רבנן שעובר אינו יורש, גם הנחלה דריב"ב לא מועילה. אמנם **התוס' רא"ש והרמב"ן** כתבו, שהמקשן סבר שאפילו לדעת רבנן שאין עובר יורש אלא לאחר שבא לעולם, מ"מ יש לומר שתועיל הנחלה דריב"ב גם לעובר, והוא יזכה בנכסים בתורת ירושה לאחר שיוולד ויבוא לעולם. **התוס'** מקשים מדוע נקט המקשן ריב"ב ולא רבנן,

קמב, א

גמ': לכשתלד קנה

אם צריך לומר בפירוש שיקנה לאחר שיוולד

ברשב"ם ובעוד **ראשונים** כתבו, שאינו קונה אלא אם מפרש שהעובר יקנה לאחר שיוולד. **ובשיטה מקובצת** בשם **תוס' רא"ש** כתב, שדין זה שצריך לפרש אינו רק ב'מזכה לעובר' אליבא דרב נחמן, אלא גם בכל מקנה דבר שלב"ל לר"מ, צריך שיפרש שיזכה הקונה רק לאחר שיבוא לעולם, וכן כתב **הר"ן** בנדרים (פה, ב בד"ה והא) שכך הדין בכל מקנה דבר שלב"ל.

אמנם **בביאור הגר"א** (ח"מ סי' רי ס"ק ו) כתב, שמדברי **התוס'** בגיטין (יג, ב) נראה שאין צורך שיאמר 'לכשתלד', וכוונת דברי רב נחמן רק שהעובר אינו זוכה אלא לאחר שיוולד ולא בעודו עובר, לאפוקי מדעת רב ששת שזוכה גם בעודו עובר, ונפק"מ אם יכול הנותן לחזור בו עד שיוולד העובר.

*גמ' שם

לרב נחמן, מה ההבדל בין מקנה פירות דקל שלא קנה, לבין המזכה לעובר שקנה

לחלק בדעת רב נחמן, בין מה שאמר כאן שמזכה לעובר לכשתלד קנה, ואילו במקנה פירות דקל כשיבואו לעולם אמר בב"מ (סו, ב) שלא קנה. כתב **הרשב"ם**, שרב נחמן סבר שעובר נחשב בא לעולם ועדיף מפירות דקל, וכן כתבו **התוס'** ביבמות (סז, א). אמנם **התוס'** בגיטין (יג, ב) כתבו, שרב נחמן סבר שיותר אדם מקנה לדבר שלב"ל, ממה שאדם מקנה דבר שלב"ל, וכן כתב **הרשב"א** כאן. **ובתוס'** בכתובות (ז, ב) כתבו שני חילוקים אלו, גם **בהגהות אש"ר** (כאן) הביא את שתי השיטות בזה.

ובשיטת **הרשב"ם** כתב **בתוס' רי"ד**, שבפירות שכבר חנטו אלא שעדיין לא נגמרו, לכו"ע אין חיסרון של דבר שלב"ל, ורב נחמן סבר שעובר דומה לפירות שחנטו כיון שאינו מחוסר אלא גמר, ואמנם אינו בר קנין עד שיוולד, מ"מ אין בו חיסרון של דבר שלב"ל

שאם ילדה זכר יטול מנה, הרי בלאו הכי כל הנכסים שלו, כיון שהוא יורש יחיד.

גמ': אימור דשמעת ליה לרבי יוחנן בן ברוקה וכו'

ביאורי הראשונים בקושית הגמ', לשיטתם מתחילת הסוגיא

הר"י מיגאש לשיטתו, שכל מה שיש לומר שמועיל הנחלה לעובר לריב"ב, הוא רק אם נאמר שעובר יורש מיד כרבי יוסי, מבאר את קושית הגמ' מנין שריב"ב סבר כרבי יוסי. גם **הרמב"ן** מפרש על דרך זו, אף שביאר את קושית הגמ' מתחילה גם לדעת רבנן שעובר אינו יורש מיד, שתועיל הנחלה דריב"ב שיזכה לאחר שיוולד, מ"מ כאן מקשה הגמ', מנין לומר שלריב"ב תועיל הנחלה אף שעכשיו העובר אינו יכול לזכות, שמא הנחלה אינה מועילה אלא למי שראוי לזכות בשעת ההנחלה, ועל זה משיבה הגמ' שנאמר שריב"ב סבר כרבי יוסי, וכיון שעובר יורש מיד, ממילא תועיל גם הנחלה דריב"ב ליורש, ועל זה מסיק ומקשה מנין שריב"ב סבר כרבי יוסי [אמנם **בתוס' רא"ש** גם כאן אינו מחלק בין רבי יוסי לרבנן, לומר שרק לרבי יוסי תועיל הנחלה דריב"ב ולא לרבנן, ועיי"ש מה שכתב בביאור הסוגיא].

ולשיטת **הרשב"ם** ו**התוס'**, שקושית הגמ' משום לשונו של ריב"ב, שמשמע שמועילה הנחלה גם לעובר מאחר שהוא ראוי ליורשו, כתב **רעק"א** לבאר את קושית הגמ', שאין להוכיח מדברי ריב"ב שגם הנחלה מועילה לעובר, שאפשר שריב"ב לא אמר אלא כשכבר נולד שהוא ראוי ליורשו מיד, אבל עובר שאינו ראוי ליורשו אלא לאחר שיוולד, אינו בכלל דבריו של ריב"ב, ועל זה אמרו דלמא ריב"ב סבר כרבי יוסי שעובר יורש מיד, וא"כ גם עובר נכלל במה שאמר ריב"ב שאם אומר על מי שראוי ליורשו דבריו קיימין, ומסקנת המקשן זאת מנין לנו שריב"ב סבר כרבי יוסי.

גמ' שם

מחלוקת הראשונים אם הלכה כרב נחמן, ואפשר שחולקים לשיטתם בטעמו של רב נחמן

רשב"ם כתב להלן (קמג, א) בשם **רבנו חננאל** שהלכה כרב נחמן, וכן כתב **הרא"ש** כאן, אמנם **הר"י מיגאש** ועוד **ראשונים** כתבו שאין הלכה כרב נחמן בזה, **והבית יוסף** (חו"מ סי' רי) כתב שכך היא גם שיטת **הר"ף והרמב"ם** שלא הביאו את דברי רב נחמן [והנה **בביאור הגר"א** (סי' רי ס"ק ב) כתב, שמה שנקט הרשב"ם שהלכה כרב נחמן, הוא לשיטתו שטעמו של רב נחמן משום שעובר נחשב כבא לעולם, ולשיטת התוס', שטעמו של רב נחמן משום שיותר אדם מקנה לדבר שלב"ל ממה שאדם מקנה דבר שלב"ל, אין לפסוק כרב נחמן, מאחר שבכמה מקומות בש"ס אמרו 'אימור דשמעת ליה לר"מ דאדם מקנה דבר שלב"ל, לדבר שלב"ל מי שמעת ליה', הרי שנקטו בגמ' שלא כסברת רב נחמן, אלא אדרבה להקנות לדבר שלא בא לעולם גרע טפי. אמנם **בפני יהושע ובנתיבות המשפט** (סי' רי ס"ק א) נקטו לשיטת **הרא"ש** כהתוס', שטעמו של רב נחמן משום שיותר אדם מקנה לדבר שלב"ל, ובכל זאת כתב הרא"ש שהלכה כרב נחמן. ומה שהקשה הגר"א מכמה מקומות בש"ס, כבר עמד בזה **בשיטה מקובצת** בשם **תוס' רא"ש**, וכתב שהסוגיות שם הם בשיטת רב הונא, ורב הונא הרי חולק כאן על רב נחמן, עיי"ש].

*גמ': חייבין להחזיר

אם החיוב להחזיר הוא משום שהעובר ראוי להוולד או משום שזוכה עכשיו

בעליות דרבנו יונה כתב, שמה שאמרו בברייתא ש'חייבין להחזיר', הוא משום שגם אם עובר אינו זוכה בירושה, מ"מ אין להחזיק בנכסי הגר שמת כל זמן שהוא עובר וראוי לצאת חי, ואמנם אם החזיק אחר בנכסים ולבסוף הפילה אשתו, הועיל מה שהחזיק לקנות את הנכסים מאחר שאין זכיה לעובר, מ"מ כל זמן שהעובר ראוי לצאת חי, אין לאחרים להחזיק

[וכתב שלפ"ז לדעת רב נחמן, אב יכול לקדש את בתו בעוד שאשתו מעוברת]. לשון **הרמב"ן**, שעובר נחשב בא לעולם קצת, אלא שאין לו יד לזכות עכשיו ואין זכין לו, ולכשתלד זכין לו, המתבאר מדבריהם שאף שעכשיו אין לו זכיה כלל, מ"מ אין משום כך חיסרון של דבר שלב"ל. אמנם **בקצוה"ח** (סי' קצו ס"ק ד) ביאר בשיטת הרשב"ם, שלעובר יש מקצת קנין גם בעודו עובר, ולמד כן מלשון הרשב"ם שכתב 'לכשתלד דאז ראוי לקנות לגמרי' [ובקצוה"ח מדמה זאת למה שכתבו התוס' בקידושין (סג, א) שלרבי יוחנן במקנה מעכשיו ולאחר שלשים, הקנין מתחיל מיד ונשלם לאחר שלשים, הרי שיש מקצת קנין כבר בתחילת שלשים, וכך גם בעובר שייך מקצת קנין מיד], וכתב שאם נאמר שאינו בתורת קנין לגמרי, ממילא היה צריך להיות בזה חיסרון של דבר שלב"ל. ובשיטת התוס' בגיטין מבואר **ברשב"א**, שאף שאמרו דיותר אדם מקנה לדבר שלב"ל, עדיין אי אפשר להקנות אלא לעובר שישנו עכ"פ מקצת בעולם, אבל למי שאינו בעולם כלל, מודה רב נחמן שאי אפשר להקנות. **ובקצוה"ח** (סי' רי ס"ק ב) כתב, שכל דברי הרשב"א הם רק להלכה שקיי"ל כרבנן שאין אדם מקנה דבר שלב"ל, אבל לר"מ הסובר שאדם מקנה דבר שלב"ל, מועיל להקנות גם למי שלא בא לעולם כלל.

ובקובץ שיעורים (אות תצד) הקשה על שיטה זו, מדוע לרבנן אינו יכול לקדש אשה לאחר שאתגייר, הרי בקידושין האדם הוא שקונה את האשה, וא"כ לאחר שאתגייר דומה למקדש לדבר שלב"ל, ולעיל (קמא, ב) מבואר שעובר נחשב יותר דבר שלב"ל מלאחר שאתגייר, שאמרו שם בגמ' שלר"מ אי אפשר לזכות לעובר משום שאין אדם מקנה לדבר שלב"ל, אף שלר"מ אפשר לקדש אשה לאחר שאתגייר. וכתב, שכל מה שמועיל לזכות לעובר, הוא דוקא משום שעכ"פ יש כאן דעת מקנה לזכות לו, ובלאחר שאתגייר אין כאן דעת מקנה, שהאשה אינה נחשבת דעת מקנה.

משום שבמתנה יש לומר שלא גמר ומקני, ומשום כך אמרו בגמ' להלן (ע"ב) שבנו קנה משום שגמר ומקני, ובירושה הבאה מאיליה לא שייך החיסרון. שלא גמר ומקני.

***רשב"ם ד"ה זרבא אמר**

המקור והטעם לכך שעובר זוכה עכ"פ מיד כשנולד

מתבאר מדברי הרשב"ם, שגם אם עובר אינו זוכה בירושה בעודו עובר, מ"מ זוכה הוא בה מיד לכשיוולד. **וביד רמה** (סוף ס' כט) כתב שיש ללמוד כן, ממה שדרשו בגמ' להלן (ע"ב) מהכתוב 'וילדו לו', שעובר שנולד לאחר מיתת האב אינו ממעט בחלק בכורה, ואם נאמר שעובר אינו יורש כלל, לשם מה צריך מיעוט שאינו ממעט בחלק בכורה, ועוד, כיון שאמר הכתוב 'ובן אין לו', משמע שכל שיש לו בן הרי הוא ראוי לירש.

ובקובץ שיעורים (ח"ב ס"י אות א) העיר, איך העובר זוכה בנכסים כשנולד, הרי עד עכשיו היו של הפקר [ולעיל הבאנו דעת הקרן אורה שאינם הפקר, אלא שמאידך נתבארה דעת הרשב"ם, שאם אין זכיה לעובר כל אחד יכול להחזיק בנכסים עד שיוולד]. וכתב, שכל מת אם יקום לתחיה יחזרו איליו הנכסים שהיו שלו בחייו, שכל מה שפוקע קנינו של מת, הוא רק לזמן שאין לו צורך בנכסיו, אבל אם קם לתחיה ושוב יש לו צורך בנכסים הרי הם חוזרים איליו, ומטעם זה גם העובר זוכה כשיוולד, שבאמת גם לאחר שנעשו נכסי המת הפקר, עדיין יש בהם תפיסה למת, שהרי אם יקום לתחיה יחזור איליו, והעובר שנולד עומד במקום המת.

אמנם **באבני מילואים** (ס' לח ס"ק כד) כתב, שמת שיקום לתחיה לא יחזרו הנכסים איליו, שעם מיתתו נעשו הנכסים הפקר לעולם, ומה שעובר שנולד זוכה בנכסים הוא מטעם אחר, שכיון שבשעת מיתת הגר עומדים הנכסים לכך שיהיה בן הראוי לירש, מעיקרא אינם נעשים הפקר אלא עד הזמן שיוולד הבן.

את הנכסים תחת ידם. אמנם **ברשב"ם** כתב, שהחויב להחזיר בעודו עובר, הוא רק משום שיש זכיה לעובר, **ובלחם משנה** (הל' זכיה פ"ב הי"ח) כתב, שלפי דברי הרשב"ם הגמ' יכלה להוכיח שמזכה לעובר קנה ממה שאמרו בברייתא ש'חייבין להחזיר' [והנה בהגהות לגמ' הובא, שבראשונים ובכת"י לא גרסו בגמ' 'ואי סלקא דעתך וכו'', ויש לומר לפ"ז שקושית הגמ' היא גם ממה שאמרו בברייתא ש'חייבין להחזיר']. אמנם צריך ביאור, שלפ"ז מה מתרץ רבא שהנכסים רפויין בידם מעיקרא, אמנם זו סיבה שחזקתם אינה מועילה, אבל עדיין יקשה מדוע צריכים להחזיר, ואינם יכולים להשאיר בידם עד שיצא העובר לאויר העולם.

וכמו שכתב רבנו יונה ש'חייבין להחזיר' גם אם העובר לא זוכה, כן מצינו גם **בתוס'** ביבמות (סז, א) שכתב 'דהא מסתמא מעשה ידיהם עד שיוולד הוא לעובר ולא לבני משפחה', היינו שהמעשה ידים של העבד שעד לידת העובר, מגיע לעובר לפי חלקו לאחר שיוולד [והקשה שם, א"כ מדוע אמרו שהעבדים יכולים לאכול בתרומה משום שאר המשפחה, הרי לאחר שיוולד העובר, נמצא שחלק העובר לא היה שייך לשאר בני משפחה], **ובקרן אורה** שם כתב, ששיטת התוס' היא שאע"פ שאין לעובר זכיה, מ"מ אין הנכסים הפקר, **ובאבן האזל** (הל' זכיה ומתנה פ"ב הי"ח) כתב, שדרשינן מהכתוב 'עיינ עלי', שכל זמן שיש עובר שראוי לירש, יש להמתין עם הנכסים ולראות אם יולד לבסוף וינתן לו, ועכשיו אין רשות לאחרים ליטול את חלקו.

גמ': אמר אביי ירושה הבאה מאיליה שאני

הטעם שירושה הבאה מאיליה שייכת גם בעובר

ביד רמה להלן (קמב, ב ס' לב) כתב הטעם שירושה עדיפא ממתנה, משום שמצינו לגבי כמה דברים עדיפות לירושה הבאה מאיליה, כגון לענין דבר שלב"ל ודבר שאינו ברשותו, וכך גם עדיפא לענין זכיית עובר. **וברא"ש** ביבמות (פ"ז ס' ד) כתב הטעם,

גמ': ששמעו בו שמת ולא מת ואח"כ מת

מה היה בשלב ש'לא מת' שמחמתו לדעת רבא בטלה החזקה

בתוס' רי"ד מבאר, ששמעו שמת הגר והחזיקו בנכסים, ואח"כ שמעו שבאותו זמן שהחזיקו עדיין לא מת, ואח"כ נתברר שהאמת היתה כמו ששמעו בתחילה שכן מת, שלרוב אין זו חזקה, משום שכששמעו שלא מת נתרפית החזקה בידם ובטלה. והנה **ברמב"ם** (הל' זכיה ומתנה פ"ב הי"ח) כתב כן שחזקתם בטלה, באופן שכששמעו שלא מת החזירו את הנכסים, וכתב **המגיד משנה** (שם) שמשום שהחזירו את הנכסים בטלה חזקתם. אמנם בתוס' רי"ד לא הזכיר שהחזירו את הנכסים, אלא די בכך ששמעו שלא מת בכדי שתבטל חזקתם. **ובפרישה** (ח"מ סי' ערה ס"ק כג) הביא את דברי הרמב"ם והמגיד משנה, ומסיים שהם עצמם ייאושו נפשם ועשו את הנכסים שהחזיקו בהם הפקר, ונראה שלדעת התוס' רי"ד, גם בלא שהחזירו או אומדים שייאושו נפשם ועשו את הנכסים שהחזיקו בהם הפקר.

תוס' ד"ה בן

יישוב משמעות הגמ' בנדה שעובר אינו מאכיל ופוסל, לדעת רב ששת

התוס' כתבו ליישב קושיתם על רב ששת ממה שאמרו בגמ' בנדה (מד, א), שבאמת הוא סובר שעובר יורש, ומה שאמרו שרק בן יום אחד פוסל, משום שבלאו הכי לא חיישינן למיעוטא שהעובר הוא בן. אמנם **בר"י מיגאש** כתב, שגם לפי הסוגיא בנדה רבנן סוברים שעובר אין לו זכיה אפילו בירושה דממילא, וכן מבואר **ברש"י** בנדה (שם), ולדבריהם תקשה קושית התוס'. **והב"ח** בהגהותיו על הרא"ש ביבמות (סז, א) כתב, שלרב ששת אם יש אחים לעובר אינו פוסל את העבדים מלאכול, אבל אם אין אחים אלא שאר יורשין, העובר פוסל אפילו שאינו יורש, ולא ביאר הטעם בזה. **ובנתיבות המשפט** (סי' קי ס"ק א) כתב הטעם, לפי מה שנתבאר לעיל, שגם אם

עובר אינו יורש מ"מ הנכסים אינם הפקר, ומחזיקים אותם עבור העובר, נמצא שאם אין עוד אחים, לא זכו בהם שאר היורשים כיון שיש עובר, ולכן אין העבדים יכולים לאכול, אבל כשיש עוד אחים, אמנם בחלק המיועד לעובר אין האחים זוכים, אבל הרי הם זוכים בחלק שלהם, ומכחם יכולים העבדים לאכול, והעובר אינו פוסל את העבד מלאכול, מאחר שקודם שנולד עדיין אין לו זכיה בעבד **[ובחיזושי רבנו חיים הלוי** (הל' תרומות פ"ח ה"ד) כתב, שגם אם עובר אינו זוכה בירושה, מ"מ שם 'יורש' יש לו כבר בעודו עובר, ומשום כך כשאין עוד אחים הוא פוסל, שכיון שיש לו שם 'יורש', הוא מעכב שלשאר המשפחה לא יהיה שם 'יורש', ואינם יכולים להאכיל, אבל כשיש עוד אחים, יכול העבד לאכול מחמת שאר האחים, שהרי כל זמן שלא נולד העובר, זוכים האחים בכל הירושה מכח הדין ושם 'יורש' שלהם, ומה שגם לעובר יש שם 'יורש' אינו פוסל מלאכול בתרומה].

*תוס' שם

למ"ד עובר יורש, איך הדין כשלבסוף לא נולד

בסוף דבריהם כתבו התוס', שלמ"ד עובר יורש היינו גם עובר שלבסוף לא נולד. מאידך **הרמב"ן** כתב, שאם הפילה אגלתי מילתא שלא קנה מעולם, והגירסא ברמב"ן כגון שכלו חדשיו ולא יצא הפדחת בעודו חי, **ובנתיבות המשפט** (סי' רעו ס"ק ב) כתב, שדי בכך שכלו חדשיו בכדי שירש מעיקרא בעודו עובר, **ובבית אפרים** (אה"ע סי' קלד) כתב, שאם מת מחמת עצמו, אזי אינו יורש מעיקרא, אבל כל שמת מחמת איזה דבר שאירע בלידה ולא מחמת עצמו, הרי זה יורש מעיקרא.

אמנם **בקצוה"ח** (סי' רעו ס"ק א) כתב בשיטת הרמב"ן, שיורש דוקא באופן שלבסוף יצא הפדחת, היינו שלבסוף חל בו תורת 'לידה'. ותמה על זה, שאם כן הוא שגם לרב ששת בכדי שיזכה העובר צריך שיהיה לידה לבסוף, מה מקשה עליו הגמ' ממה שאמרו 'בן יום אחד נוחל ומנחיל', שהרי גם אם עובר

אח"כ, ולענין נחלה דוקא בן יום אחד נוחל את אמו להנחיל לאחיו מן האב, אבל בעודו עובר אף שיש מיעוטא דמיעוטא לומר שמת אח"כ וירש את אמו, מ"מ יש להעמיד את הנכסים בחזקת יורשי האם, ורק לגבי פיקוח נפש להציל את הוולד, יש לחוש גם למיעוטא דמיעוטא [ובפמ"ג (שם) העיר, מדוע הוצרך המגן אברהם לומר שיש מיעוטא דמיעוטא, הרי אפילו אם יש מחצה, זו כבר סיבה שנעמיד את הנכסים בחזקת יורשי האם, ועיי"ש במחצית השקל].

תוס' ד"ה בכור

הנפק"מ בדרשה ד'יכיר' יותר מ'זילדו לו'

הרשב"א כתב בשם **הראב"ד** שכתב בשם **רש"י**, שממה שכתבה תורה בדין בכור 'יכיר', ממעטים שגם בכור הנולד כשהיה אביו גוסס ואינו ראוי להכרה אינו נוטל פי שנים, ובכדי לדרוש דין זה הוצרכנו לדרשא ד'יכיר' מלבד הדרשא ד'זילדו לו', שממנה היינו ממעטים רק את הנולד לאחר מיתת אביו.

*הואיל ודעתו של אדם קרובה אצל בנו

אם בנו עובר קונה מיד או רק לאחר שיוולד, ואם דוקא ב'שכיב מרע' או גם בבריא

רשב"ם כתב להלן (קמג, א), שקיי"ל במזכה לעובר שאם אמר לכשתלד קנה, ובסמוך כתב שמזכה לבנו עובר קנה, ונראה שלדעתו מזכה לבנו עובר קונה כבר בעודו עובר, שאם נאמר שקונה רק לאחר שיוולד, הרי כך הדין גם בכל עובר ולא רק בבנו, וכן מבואר **בראב"ד** בהשגות על הרי"ף (יבמות סז, א) ובהשגות על הרמב"ם (הל' תרומות פ"ח ה"ד), וכן מבואר **ברא"ש** ביבמות (שם).

אמנם **הרמב"ן** ביבמות (שם) כתב, שמה שאמרו בגמ' כאן במזכה לבנו עובר שקנה, משום שדעתו של אדם קרובה אצל בנו, תקנת חכמים היא דוקא ב'שכיב מרע' שלא תטרף דעתו עליו, וגם שבנו העובר זוכה רק לאחר שיוולד, וכן כתב **הריטב"א** (כאן) בשם **הרא"ה** [אכן הוא לא כתב שקונה רק לאחר שיוולד].

אינו יורש, מ"מ כל שחל בו לידה מיד הוא יורש, והכוונה במשנה 'בן יום אחד נוחל', היינו גם באופן שיצא רק הפדחת, שהרי עכ"פ הוא יורש מיד עכשיו. והנה הנתיבות המשפט והבית אפרים באמת כתבו, שהגירסא ברמב"ן שיוורש גם אם לא יצא הפדחת, וכפי שנתבאר. אמנם **בר"ן** כאן מבואר שצריך שיצא לבסוף רוב ראשו, וכמו שנקט הקצוה"ח בשיטת הרמב"ן שצריך שיהיה בו תורת לידה לבסוף, ורק אז הוא יורש מעיקרא, וא"כ תמוה, מה מקשה הגמ' לרב ששת ממה שאמרו במשנה שרק בן יום אחד נוחל, הלא גם לרב ששת אם לא נולד לבסוף אינו נוחל. **ובאבן האזל** (הל' זכיה ומתנה פ"ב הי"ח) כתב, שכל מה שאמרו שאם יצא הפדחת [דהיינו רוב ראשו] נחשב 'ילוד', הוא רק לענין זה שההורג חייב, אבל לענין דין 'יורש' אין די בכך, ורק לדעת רב ששת שעובר יורש די ביציאת הפדחת, וקושית הגמ' שכן יום אחד, היינו שיצא כולו ולא רק הפדחת.

תוס' שם

עובר או נפל שאינם בני קיימא, אם יורשים בזמן שהם חיים

בקצוה"ח (שם) כתב בשיטת התוס', שגם עובר שאינו ראוי להיות בן קיימא, כל זמן שאינו מת הרי הוא יורש, וכתב לפ"ז שגם 'נפל' כל זמן שהוא עדיין חי הרי הוא יורש לשיטת התוס'. אמנם **בנתיבות המשפט ובבית אפרים** (שם) כתבו, שהמבואר בתוס' שעובר יורש אף אם לא יולד לבסוף, הוא רק באופן שעכשיו עכ"פ הוא ראוי לחיות, אבל באופן שכבר עכשיו אינו ראוי לחיות, גם התוס' מודים שאינו יורש.

קמב, ב

תוס' ד"ה דהוא

יישוב קושית התוס'

המגן אברהם (סי' של ס"ק י) כתב ליישב את קושית התוס', שבאמת יש מיעוטא דמיעוטא שהוולד ימות

גמר ומקני לעובר, ומשום כך בבנו עובר שדעתו קרובה אליו, הוא גומר ומקנה לו הגם שהוא רק עובר. [והנה בשיטה מקובצת בשם תוס' רא"ש כתב, שמהטעם שאמרו שמועיל לזכות לבנו עובר משום שדעתו קרובה אצל בנו, מוכח שהטעם שאין אדם מקנה לדבר שלב"ל, הוא משום שלא גמר ומקני, ולכאורה לפי מה שכתב הרא"ש, שזוכה מיד ולא רק לאחר שיוולד, אין מזה ראייה למקנה לדבר שלב"ל. אמנם בתוס' ובתוס' רא"ש ביבמות (סז, א) מעירים על דברי שמואל שאמר שמזכה לעובר קנה, מדוע אין בזה חיסרון שאין אדם מקנה לדבר שלב"ל, ורעק"א תמה על דבריהם, שכיון שלדעת שמואל עובר זוכה מיד בעודו עובר, אין בזה חיסרון של מקנה לדבר שלב"ל. עכ"פ מוכח מדבריהם, שגם אם עובר זוכה מיד, יש בזה חיסרון של אין אדם מקנה לדבר שלב"ל, וא"כ אתי שפיר דברי התוס' רא"ש גם אם נאמר שעובר זוכה מיד].

תוס' ד"ה והלכתא

דעת הראשונים איך קי"ל להלכה אם עובר יורש

הרא"ש ביבמות (פ"ז ס' ז) כתב כתוס', שלהלכה עובר יורש, וכן כתב בעליות דרבנו יונה כאן. אמנם הרי"ף (שם) כתב שאינו יורש, וכן כתבו בר"י מיגאש ובעוד ראשונים בסוגיא כאן.

קמג, א

*גמ': ורב המנונא אמר לא אמר כלום

הטעם שלא קנה כלום

רשב"ם כתב הטעם, משום שלא נגמרה דעתו להקנות לזה בלא זה, כלומר שהחיסרון הוא בגמירות דעת של הנותן, וביד רמה כתב, שנתכוין לשווייניהו כהדדי, וכמו שאמר להם שיקנו ביחד. ובשו"ת מהרי"ט (ח"ב חו"מ ס' נב) כתב, שטעם הדבר אינו משום שקנין שבטל מקצתו בטל כולו, שבכמה מקומות מצינו שלא אמרו בקנין שבטל מקצתו בטל כולו, ובכל

גם בנמוקי יוסף כתב שמועיל רק ב'שכיב מרע', וכתב שאינו זוכה אלא אם נולד לבסוף, אכן כשנולד, הרי הוא זוכה מעתה למפרע. ובבית אפרים (אה"ע ס' קלד) עמד על דבריו, שברמב"ן מבואר שאינו זוכה אלא לאחר שיוולד ולא למפרע.

הרא"ש ביבמות דחה את דברי הרמב"ן, שלא מצינו שתקנו שיועיל ב'שכיב מרע' דבר שאינו מועיל בבריא אפילו על ידי קנין, ואם נאמר שבריא אינו יכול להקנות לעובר בכל ענין, ממילא גם 'שכיב מרע' לא יוכל להקנות.

הראב"ד והרא"ש לשיטתם שאין זו תקנה מיוחדת ב'שכיב מרע' כתבו, שמכך שמועיל להקנות לבנו עובר, מוכח שעובר זוכה בירושה דממילא, שהרי הטעם שדעתו של אדם קרובה אצל בנו, אינו סיבה שיועיל יותר מירושה שהיא זכיה דממילא. אמנם הרשב"א כתב, שאע"פ שעובר אינו זוכה בירושה דממילא, מ"מ אם אדם מקנה לבנו עובר הרי הוא זוכה, ומשום שדעת אחרת מקנה לו, עדיף מזכיה דממילא. ובש"ך (חו"מ ס' רי ס"ק א) כתב, שאפשר שבנו עובר קונה משום שעשו שאינו זוכה כזוכה. ובנתיבות המשפט (שם ס"ק ב) הקשה, מאיזה טעם תקנו לעשות את שאינו זוכה כזוכה [והש"ך שם כתב עוד ביאור מדוע לזכות לבנו עובר עדיף מירושה, עיי"ש].

ובחידושי רבנו חיים הלוי (הל' תרומות פ"ח ה"ד) כתב, שגם אם מדובר בבריא מ"מ אינו זוכה אלא לאחר שיוולד, וא"כ אין מכאן ראייה כלל שעובר זוכה בירושה בעודו עובר, כיון שגם כאן אינו זוכה אלא לאחר שיוולד.

והרמב"ן ביבמות (סז, א) מקשה, לשיטת הראב"ד שמדובר בבריא ושייך זכיה גם אצל עובר מעיקר הדין, א"כ מדוע אינו קונה אלא בבנו ומשום שדעתו של אדם קרובה, ולא נאמר שכל עובר יזכה מאחר כיון שיש זכיה לעובר [ומשום כך פירש שהיא תקנה ב'שכיב מרע' וכמו שנתבאר]. אמנם הרא"ש ביבמות (שם) מבאר, שעובר בעלמא אינו זוכה משום שלא

אבל בדבר שראוי לקנין, אין לומר שהוא משטה בו בקנין זה, אף שמ"מ לא חל הקנין על המעות.

גמ': ורב ששת אמר קנה הכל

הטעם בדעת רב שישת שקנה הכל

בקובץ שיעורים (אות תקא) כתב לבאר מחלוקת רב נחמן ורב ששת, לדעת רב נחמן, כל המקנה לשני אנשים, דעתו מלכתחילה להקנות לזה מחצה ולזה מחצה, ומשום כך באופן שהאחד אינו קונה, קונה השני את המחצה שהתכוון להקנות לו, ולדעת רב ששת, כל המקנה לשני אנשים, דעתו להקנות לשניהם את כל הדבר הנקנה, ובאופן ששניהם ראויים לקנות ממילא כל אחד זוכה במחצה, אבל כשרק אחד מהם ראוי לקנות, הוא זוכה בהכל, משום שאין מי שיחלוק איתו בזכיה [ויש לעיין בלשון **הרשב"ם**, שכתב הטעם בדעת רב ששת, שאדם יודע שאין חמור קונה, וגמר בדעתו שמי שראוי לקנות משניהם יקנה, נראה שדוקא משום שידוע שאחד מהם אינו ראוי לקנות, ואפשר שרק אחד יזכה, משום כך דעתו שהשני יקנה הכל].

רשב"ם ד"ה ואמאי את וחמור הוא

ביאור קושית הגמ' גם לדעת רב נחמן שקנה מחצה

מהרש"א מבאר, הטעם שקשה גם לרב נחמן הסובר שקנה מחצה, משום שכשתורם קישות אחת שמקצתה מר ומקצתה מתוק, אין כוונתו שהמתוק שבקישות יחול כנגד המתוק שבקישואין האחרים, והמר כנגד המר, אלא המתוק והמר יחד יחולו כנגד המתוק והמר יחד, וא"כ נמצא שחלק מהמתוק חל כנגד המתוק, ואין בו כנגד המתוק אחד ממ"ט, וכיון שאמרו שהכל מתוק, על כרחך אין זה כדעת רב נחמן שקנה מחצה, שא"כ רק חלק מהמתוק יהיה מתוק, אלא כדעת רב ששת שקנה הכל, וכיון שחלק המר אינו נתפס כנגד המתוק, ממילא יש לומר שהמתוק

מקום שכן אמרו יש טעם לזה, וכאן אין זה נחשב טעם לומר שמשום שמקצת הקנין לא חל גם כולו לא יחול. אלא טעם הדבר הוא, או משום שהמקנה מקפיד שיחול כל מה שעושה, ואינו חפץ שיחול רק מקצת, או שכיון שידוע שהמחצה שעשה אינו ראוי לחול, יש לומר שעושה הקנין בדרך השטאה, ואינו מתכוין כלל לקנין. אמנם **באבי עזרי** (הל' אישות פ"ט ה"ב) מוכיח, שאין טעם הדבר משום אומדנא, אלא משום שזה חיסרון במעשה הקנין, שכל שלא חל מקצתו לא חל כלום.

*גמ' שם

שלש שיטות במרדכי, בדין מקנה קרקע ומעות בסודר

המרדכי (רמז תרה) מביא שלש שיטות במקנה קרקע ומעות בסודר, ע"פ הדין שמעות אינם נקנים בחליפין. ו"א שזה דומה ל'קני את וחמור', ולכן גם את הקרקע אינו קונה. ו"א מיגו שקנין הסודר מועיל לקרקע, מועיל הוא גם למעות, וקנה שניהם. ובשם **רבנו שמחה** כתב, שאין זה דומה ל'קני את וחמור', משום שחמור אינו ראוי לקנות כלום, משא"כ מעות ישנם בתורת קנין משיכה או הגבהה, ואמנם קנין הסודר אינו יכול לחול על המעות, אבל אין בזה חיסרון של 'קני את וחמור'. **ובשו"ת מהרי"ט** (שם) כתב לבאר את דברי רבנו שמחה, לפי הטעם ב'קני את וחמור', שאומדים דעת המקנה שאינו רוצה שיחול רק מקצת דבריו, שזהו דוקא במקום שמקצת דבריו אינם יכולים לחול כלל, אבל מעות שאפשר להקנות בדרך אחרת, אין המקנה מקפיד על כך שכעת יחולו רק חלק מדבריו, שהרי יכול אח"כ להשלים את הקנין גם על המעות על ידי משיכה או הגבהה [אמנם בסוף הסימן שם משמע, שלדעתו גם בזה יש קפיידא, שהרי עכשיו יכול לחזור בו מקנין המעות כיון שלא חל, ובאם אכן יחזור בו לבסוף, הרי הוא מקפיד שלא יחול הקנין רק על הקרקע]. **ובשו"ת חת"ס** (חו"מ סי' קו) כתב, שיש סברא לומר שבזה יודה רב המנונא, שדוקא בדבר שאינו ראוי לקנין כלל במקצת תולים שמשטה בו,

תוס' שם

ביאור קושית הגמ' לפי שיטת התוס'

בשיטה מקובצת בשם **תוס' רא"ש** מבאר את קושית הגמ' לפי שיטת התוס', שמה שאמרו שצריך להוסיף מן החיצון על החיצון היינו מדרבנן, אבל מן התורה יוצא ידי תרומה במה שהפריש מתחילה, וקושית הגמ' מדוע יוצא במה שהפריש מתחילה, הרי זה 'את וחמור' כיון שהחלק המר לא חל, ועל כרחך כרב ששת אמרו, שאע"פ שלא חל המר, מ"מ חלק המתוק חל על הכל.

המהרש"א מקשה על פירוש התוס', מדוע צריך להוסיף מן החיצון על החיצון דוקא, הרי סתם קישות אינו מר בכלל וגם לא החלק הפנימי שבו, וא"כ יכול להוסיף גם מהחלק הפנימי, ו**ברש"ש** תירץ שחוששים שמא גם באותו קישות שמוסיף, החלק הפנימי שלו מר.

רשב"ם ד"ה ואמאי

מה ההכרח להעמיד כרב ששת, ומדוע לא ניחא אליבא דרב נחמן

רשב"ם כתב שעל כרחך צריך להעמיד כרב ששת שקנה הכל, וצריך ביאור שלכאורה גם לרב נחמן אתי שפיר מה שנכריות מקודשות, שהרי רב נחמן אמר שמה שראוי לקנות קנה, וכן מבואר בתוס' (ד"ה רב נחמן) שהקושיא היא רק לרב המנונא, אבל לרב נחמן אתי שפיר. ו**במהרש"ל** כתב לבאר את דברי הרשב"ם, שהקושי הוא מדוע זכו שלשת הנשים בכל הכלכלה, הרי אין להם לזכות אלא בחמישית כל אחת, שזה החלק שהקנה לכל אחת מהם, מחמת זה יש הכרח להעמיד כרב ששת, שבאופן שלא זכה האחד זוכה השני בהכל, ולכן כיון שהאחיות לא זכו בכלכלה, שלשת הנשים זכו בחלק שלהן. ו**במהרש"א** כתב, שלכך כתבו התוס' שהקושיא היא רק לרב נחמן, משום שבאמת אין הכרח לומר ששלשת הנשים זכו בכל הכלכלה, ואפשר שלא זכו אלא כל אחת

נתפס כנגד כל המתוק, שכל שלא חל במקצת, אנו אומרים שמה שיכול לחול חל כנגד הכל [והנה יש לעיין, לפי הס"ד שעל המר לא חלה תרומה אפילו בדיעבד, אם כמו כן נאמר שהחלק המר לא נעשה טבל כלל, או שרק תרומה לא חלה עליו אבל טבל כן, והמר נעשה תרומה על המר, ואם נאמר כן שחלק המר לעולם הוא טבל וחלה עליו תרומה, א"כ יקשה לפי דברי המהרש"א, שנמצא שחלק מהמתוק נעשה תרומה על חלק מהמר, ואינו מפריש אחד מחמישים על המתוק, ואף כשמוסיף כזית עדיין נחסר חלק מהמתוק שבקישות שנעשה תרומה על החלק המר. אמנם אם נאמר שהחלק המר אינו נעשה טבל, יש לומר גם לרב ששת, שכיון שחלק המתוק שהפריש כנגד המר לא נעשה תרומה, ממילא נעשה הוא תרומה על המתוק, וגם על זה נאמר שקונה הכל, היינו שכל המתוק חל על מה שראוי לחול, דהיינו החלק המתוק, וא"כ שפיר יש כאן הפרשה של אחד מחמישים על המתוק].

תוס' ד"ה אין

תוספת על קושית התוס'

בשיטה מקובצת בשם **תוס' רא"ש** מקשה כתוס', למה לא יתרום אחד מחמישים, ממר על מר וממתוק על מתוק [והנה **המהרש"א** כתב, שאין כוונת התוס' להקשות שממילא יחול מר על מר ומתוק על מתוק, אלא שהתורם יפרש שתורם ממר על מר וממתוק על מתוק, אמנם לשון התוס' רא"ש שכתב 'ותורם' ולא כתב 'ויתרום', נראה שכך תחול התרומה ממילא גם אם לא יפרש]. ועוד מוסיף בקושיא, מדוע בכלל צריך להחמיר ולחוש שמא במה שמופרש לתרומה החלק המר גדול יותר, הרי מן התורה חיטה אחת פוטרת את הכרי. ועוד, כיון שהוא מוסיף על המתוק, הרי זה מוכיח שרוצה להפריש ממתוק על מתוק ולא ממר על מתוק, וא"כ אפילו לרב המנונא יש לומר שתועיל הפרשת המתוק, שמעשיו מוכיחים שרוצה להפריש את המתוק בפני עצמו, ולא בצירוף עם המר.

הרמב"ן כתב, שאם אמר שנותן 'לפלוני ולפלוני ולבני פלוני', צריך לומר שמתפרשים דבריו שכל אחד מאותם שהזכיר יטול כנגד 'בני פלוני', שאם נפרש ש'פלוני ופלוני' יקחו יחד חלק אחד ו'בני פלוני' שכללם יחד יקחו גם הם חלק אחד, פעמים אותם שפירט יטלו פחות מאותם שכלל יחד, כגון שאמר שנותן 'לפלוני ופלוני ופלוני ובני פלוני', ו'בני פלוני' הם רק שנים, אזי אותם השלשה שפירט יטלו יחד חלק אחד, ו'בני פלוני' שכלל יחד יטלו גם הם חלק אחד, ונמצא שכל אחד מאלו שכללם יחד, נוטל יותר ממה שנוטל כל אחד מאלו שפירטם. **ובריטב"א** מוסיף ביאור בדברי הרמב"ן, שבגמ' מוכח שהפירוט הוא למעליותא, וכוונתו לתת להם יותר, ועכ"פ ודאי לא פחות מאלו שכללם, על כרחך צריך לפרש כוונתו, שכל אחד מאלו שהוא פורטם, נוטל כנגד אלו שכללם יחד.

מאידך מביא הרמב"ן, **שהרמב"ם** (הל' זכיה ומתנה פי"א ה"ו) חולק, שכתב שאם אומר 'לפלוני ופלוני ובני פלוני', אותם שפירט יטלו יחד מחצה, ואותם 'בני פלוני' שכללם יחד יטלו גם הם מחצה. **ובר"ן** כתב כשיטת הרמב"ם, וביאר, שהטעם שאותו שפירט נוטל מחצה, אינו משום שאנו מפרשים כוונת הנותן שפירטו להחשיבו יותר, שהרי הגמ' מקשה מהרי עלי מנחה בשני כלים, ושם לא שייך ענין זה שמחשיב את מה שפירט. אלא עיקר הטעם הוא, שככל שהוא מפרט, כוונתו שתהיה חלוקת הממון כפי המשתמע ממה שפירט, וכשיש בדבריו חלוקה אחת, אותו שפירט ואותם שכללם, הרי שגם בחלוקת הממון יש לעשות כן, שחלק אחד יהיה לזה שפירט וחלק אחד יהיה לזה שכלל יחד, וא"כ באופן שפורט כמה וכולל כמה יחד, הרי יש בדבריו חלוקה אחת, בין אלו שפירט אותם לבין אלו שכללם יחד, ושפיר יטול שכללם יחד שפירטם יטלו חלק אחד, וכל אלו שכללם יחד יטלו חלק אחד, ונמצא באמת לפ"ז, שבאופן שפורט שלשה אנשים וכולל יחד שני אנשים, יקבלו אותם שכללם יחד יותר מאלו שפירט אותם.

בחמישית **[ובחידושי הגר"ח [סטנסל] [סי' קצא]** כתב, שבהכרח צריך לומר שהן זכו בכל הכלכלה, שאם לא כן נמצא שחלק מהכלכלה עדיין שייך למקדש, וא"כ לא יוכלו שלשת הנשים לזכות במה שבתוך הכלכלה, כיון שהיא כמו חצר השותפין שאינם קונים זה מזה]. **ובלחם משנה** (הל' אישות פ"ט ה"ב) כתב, ששיטת הרשב"ם היא כשיטת הרמב"ם שתתבאר בסמוך, שכאן רב נחמן מודה שלא קנה כלום.

*רשב"ם שם

ביאור שיטת הרמב"ם, במקדש חמש שנים שאחת מהן ערוה, שכולן אינן מקודשות

הרמב"ם (הל' אישות פ"ט ה"ב) כתב, שאם קידש חמש נשים ואחת מהן היתה ערוה, כולן אינן מקודשות. **וברמב"ן** בקידושין (נא, א) הביא שכן כתב **הבה"ג**, ומקשה על זה, הרי קיי"ל כרב נחמן ש'את וחמור' קנה מחצה, וא"כ גם בזה נאמר שיחולו הקידושין בנשים הראויות להתקדש. **הרא"ש** בקידושין (שם) כתב ליישב, שלא אמר רב נחמן שקנה מחצה, אלא באופן הדומה ל'את וחמור', שפירש כל אחד בפני עצמו, אבל אם כלל את כולם יחד, מודה רב נחמן לרב המנונא שלא קנה כלל, ולכן באופן הזה שמקדש את כל החמש נשים יחד, כולן אינן מקודשות. **ובמהרי"ט** (ח"ב חו"מ סי' נב) נתן טעם בחילוקו של הרא"ש, שכשכולל את כולם יחד, אנו אומדים את דעת הנותן שאינו רוצה שיחול רק חלק. **הר"ן** בקידושין כתב ליישב, שיש חילוק בין דעת המקנה לדעת הקונה, ולא אמר רב נחמן אלא על המקנה, שניחא ליה להקנות חלק אם אי אפשר שיקנה הכל, אבל הקונה מקפיד לקנות הכל, ואם אינו זוכה בהכל אינו רוצה בקנין הזה כלל.

גמ': אמר רב יוסף קנתה מחצה

הטעם שקנתה מחצה ולא רק חלק אחד כמו הבנים, ובנפ"מ כשאומר שנותן לפלוני ולפלוני ולבני פלוני, כמה נוטלים אותם שפירט

רשב"ם ד"ה ההוא דאמר להו

אם דוקא ב'שכיב מרע' אין בנותיו בכלל או גם בבריא, והטעם לחלק בזה

רשב"ם פירש שאמר להם בשעת מיתה, וזה ע"פ דברי הירושלמי שהביא קודם, שרק ב'שכיב מרע' אם אומר לבניו אין הבנות בכלל, אבל בריא האומר כן, מתפרשים דבריו שגם הבנות בכלל. אמנם הרשב"א כתב, שכיון שבגמ' לא נתפרש חילוק זה, יש לומר שלדעת גמ' דידן גם בריא האומר לבניו אין בנותיו בכלל.

ובטעם מה שכתב הירושלמי לחלק בין בריא ל'שכיב מרע', כתב **ביד רמה** ש'שכיב מרע' נותן בתורת ירושה, ובניו הם שיוורשים אותו ולא בנותיו. **ובנמוקי יוסף** כתב, ש'שכיב מרע' אינו רוצה לעקור נחלה דאורייתא. **ובשו"ת הרא"ש** (כלל פה ס"ג) כתב עוד טעם, שבחיינו אנו תולים שרוצה לתת לבנותיו, משום שחפץ בכבודם שיהיו בני אדם קופצים עליהן לנושאן, אבל לאחר מיתה, כבר יש להם קצבה של עישור נכסי **[בנמוקי יוסף]** כתב, שכשאמרו שינתן גם לבנותיו, גם בנותיו הנשואות בכלל, משום שרוצה שיהיו חביבות בעיני בעליהן. **והב"ח** (חור"מ סי' רמז) כתב, שהטעם שכתב הרא"ש לא שייך אלא בבנות שאינן נשואות, ונראה שרק הן בכלל].

גמ': ת"ש ובני דן חושים

מתי למדים מלשון תורה ללשון בני אדם

בשו"ת הריב"ש (סי' רז וסי' דש) כתב, שאף שמצינו שיש חילוק בין לשון תורה ללשון בני אדם, מ"מ כל היכי שאין ידוע שלשון בני אדם חלוק מלשון תורה, יש ללמוד מלשון תורה ללשון בני אדם.

תוס' ד"ה תא שמע

מדוע לא תירצו התוס', שכתב לבן כדי לסלק את הבת מעישור נכסי

מהרש"ל כתב, שלפי הגירסא בגמ' 'ולסלוקי לברתא

קמג, ב

גמ': הראויין לבנים לבנים וכו'

איך הדין בדבר הראוי לבנים ולבנות

היד רמה כתב, שהראוי לבנים ולבנות יהיה לשניהם, והביא את הירושלמי שהביא הרשב"ם, שאף אם אומר שיתנו לבניו גם בנותיו בכלל, והיינו בדבר הראוי לשניהם, וא"כ כל שכן בשולח סתם שאם ראוי לבנים ולבנות יהיה לשניהם. אמנם **הרמב"ם** (הל' זכיה פ"ו הי"ד) כתב, שאם אמר 'אלו לבני', מה שראוי רק לבנות יהא של בנות, אבל מה שראוי לבנים ולבנות יהיה לשניהם, וגם בשולח סתם מה שראוי לבנות נותן לבנות. **ובטור** (חור"מ סי' רמז) הביא את דברי היד רמה על שולח סתם, ואח"כ הביא את דברי הרמב"ם על שולח לבניו, וכתב **בבית יוסף** (בדק הבית שם) שהרמב"ם חולק על הרמ"ה, אמנם **בדרישה** (ס"ק א) **ובב"ח** כתבו, שהטור מחלק בין שולח ומפרש שיהא לבניו לבין שולח סתם. ובדברי היד רמה עצמו מבואר, שגם בשולח ומפרש שיהא לבניו, אם ראוי לשניהם הרי זה של שניהם, וכמו שנתבאר.

גמ': לכלתיה שדר

הטעם שנותן לכלתו, אם משום הנאת בנו שזוכה בזה, או שרוצה להרויח לבנו את פרנסתה

היד רמה כתב שמכאן מוכח, שבמה שאדם נותן לכלתו יש לבנו זכות, שכל מה שנותן לכלתו הוא משום הנאת בנו, שאם לא כן מדוע נאמר שלבתו נשואה אינו נותן, וכי מעדיף הוא את כלתו על בתו הנשואה, על כרחך כל מה שנותן לכלתו הוא משום הנאת בנו. **ובנמוקי יוסף** כתב הטעם שמפרשים כוונתו שנותן לכלתו, משום שעל בנו מוטל לפרנסה ודעתו קרובה להם [ולכאורה לפי מה שכתב הנמוקי יוסף, אין הכרח לומר שיש לבנו זכות בזה].

בן אחד, ומשום שאמר בלשון רבים יש לומר שנתכוין גם לבן בנו, אבל באופן שיש לו שני בנים בודאי לא נאמר שנתכוין גם לבן בנו, א"כ יקשה הוכחת הגמ' מהברייתא שמודר הנאה מבנים מותר בבני בנים, הרי יש לומר שבברייתא מדובר באופן שיש לו שני בנים, ובאופן כזה ודאי לא נתכוין גם לבני בנים. אמנם **התוס' רי"ד** כתב, שהספק רק כשיש לו בן אחד, ומה שהוכיחה הגמ' מהברייתא, משום שברייתא סתמא קתני, שגם אם יש לו רק בן אחד, הוא מותר בבני בנים. **הרא"ש** כתב בתחילת דבריו כתוס' רי"ד, ואח"כ הביא את דברי ר"ת.

רשב"ם ד"ה מותר

ההבדל הוא בין לשון תורה ללשון בני אדם

הנמוקי יוסף כתב, שבלשון בני אדם בני בנים אינם בכלל בנים, **ובסמ"ע** (סי' רמז ס"ק ז) מבואר, שזהו טעם החילוק בין מה שאמרו לענין פריה ורביה שבני בנים חשיבי כבנים, משום שכך הוא בלשון תורה, לבין מה שאמרו ב'שכיב מרע' שאמר 'לבניי' שאינו לבן הבן, משום שבלשון בני אדם בני בנים אינם בכלל בנים.

תוס' ד"ה והשביחו

שיטות הראשונים בגדולים וגדולים, והטעם לחלק שמוחלים לקטנים ואין מוחלים לגדולים

בעליות דרבנו יונה וברא"ש ועוד ראשונים כתבו כתוס', שגם בגדולים וגדולים כך הדין. אמנם **היד רמה והראב"ד** בהשגות על הרי"ף (ב"מ מ, א) [וכן בשיטה מקובצת להלן (קמד, א)] וכן **הרמב"ן** (מלחמת ה' ב"מ שם) נקטו, שרק בקטנים וגדולים כך הדין, אבל בגדולים וגדולים אין השבח לאמצע. **ובתוס'** כתבו, אע"ג שבשפתין בעלמא הדין שאם שותף יורד ומשביח אין השבח לאמצע, כאן שהם אחים אנו תולים שמחלי אהדדי. **ובריטב"א** מוסיף עוד טעם לומר שמוחלים, כיון שהם ניוונים ומתפרנסים יחד.

מעישור קאתי', אפשר לתרץ על קושית התוס', שכתב לבנו כדי לסלק את הבת מעישור נכסי, וממה שלא תירצו כך התוס', מוכח שלא גרסו כן בגמ'. **ובמהרש"א** כתב, שלכך לא תירצו התוס' שכתב כדי לסלק את הבת מעישור נכסי, משום שעדיין יקשה בגמ' בסמוך בבנו ובן בנו, מדוע הוצרך לכתוב את הנכסים לבנו [והנה לפי מה שפירש רשב"ם בסמוך, ש'בן בנו' אינו מהבן הקיים אלא מבן אחר, ניחא מה שהוצרך לכתוב את הנכסים לבנו, אלא שא"כ יקשה להיפך, לפי הצד שהתכוון גם לבן בנו למה הוצרך לכתוב כלל, הרי בלאו הכי שניהם יחד יורשים את הנכסים]. **ובדרישה** (ח"מ סי' רמז ס"ק ג) כתב, שלפי האמת אין מפרשים כוונתו לסלק את הבת גם מעישור נכסי.

הרמב"ן הביא את תירוץ התוס' על הגמ' בסמוך גבי בנו ובן בנו, וכתב שעדיין יקשה ב'בריא' איזה צורך יש לו לכתוב, הרי אינו יכול לחזור בו ממתנת בריא. **והרשב"א** כתב, שגם בבריא יש לומר שכתב לאחר שהוא נותן לו אם לא יחזור בו, ומשום כך כתב לבנו שבכך הוא חוזר בו ממה שנתן לאחר [ובנמוקי יוסף נראה שמבריא לא קשה כלל, ובאמת בבריא שייך לומר, שכותב לבנו כדי שלא יוכל לחזור בו וליתן לאחר, ורק במתנת 'שכיב מרע' שיכול לחזור בו גם אחרי שנותן, יש להקשות א"כ מדוע הוצרך לתת].

תוס' ד"ה שהיו

יישוב נוסף על קושית התוס'

בתוס' רי"ד כתב, שבאמת לא היה לו אלא בן אחד שנקרא 'חושים', ונכתב לשון רבים משום שיצאו ממנו בנים רבים.

גמ': הוזה ליה ברא ובר ברא וכו'

אם הספק הוא גם באופן שהיו לו שני בנים או רק כשיש לו בן אחד

באור זרוע כתב בשם ר"ת, שהספק הוא גם באופן שהיו לו שני בנים, שאם נאמר שהספק רק כשיש לו

כמו שמשביחים לאחר חלוקת הנכסים, שאין לשאר האחים שייכות למה שהם משביחים. אמנם **התוס'** פירשו שהשביחו את כל הירושה, ומ"מ כל השבח שלהם, כיון שמדובר בקטנים שלא היו יכולים להשביח, ותולים שהם מוחלים לגדולים שיהיה כל השבח שלהם. ואע"ג שבעלמא אין מחילת קטנים מועילה, כאן שאינם מפסידים כלום, ולא בא הריח לידם, מועילה גם מחילת קטנים. **ורעק"א** כתב לבאר, שבממון שהגיע ליד הקטנים, בכדי שתהא מחילה לגדולים צריך שיחול עליו הפקר, וזה אין הקטנים יכולים לעשות, ולכן מחילתם אינה מועילה, אבל בממון שעדיין לא הגיע לידם, בכדי שתהא מחילה צריך רק שתסתלק זכות הקטנים, ולזה גם מחילת הקטנים מועילה. **ובאור זרוע וברא"ש** כתבו, שכיון שהקטנים אינם מפסידים כלום, הוי כזה נהנה וזה לא חסר.

ובאור זרוע בתחילת דבריו כתב, שגם בגדולים כך הדין שהשבח שלהם, שכיון שהם שותקים כשאומרים להם 'ראו מה שהניח להם אבא', אנו תולים שמוחלים. ואין זה דומה לשותפים, שלא יועיל אם יאמר אחד השותפים שמשביח לעצמו, משום שמתחילה נשתתפו על דעת שהריוח יהיה לאמצע, ובודאי מקפיד השני שלא ישביח השותף רק לעצמו, אבל כאן יש לומר שהם מוחלים. וכן כתב **הרא"ש**, שגם בגדולים הדין שמועיל כשאומרים 'ראו מה שהניח לנו אבא', שיהיה השבח כולו של המשביחים. **וביד רמה** ובעוד **ראשונים** כתבו, שמה שאמרו שהשבח לעצמן, אין הכוונה שנוטלים את כל השבח, אלא שיש להם זכות ליטול כיורד לשדה חבירו, שכיון שאמרו 'ראו מה שהניח לנו אבא' מוכח שאינם מוחלים, ומעתה יש להם ליטול כמו כל יורד [ושיטת היד רמה, שנוטלים כמו יורד שלא ברשות, משום שאין להם רשות לירד ולהשביח, כמו שיתבאר בסמוך בתוס' (ד"ה השביחו), אמנם **בעליות דרבנו יונה** ובשאר **ראשונים** כתבו, שנוטל כמו יורד ברשות,

המהרש"א מעיר, מדוע הוצרכו התוס' לחלק בין אחים לשותפין בעלמא, הרי לפי המבואר בגמ', לא אמרו שהשבח לאמצע אלא באופן שהשביחו הכל מממון הירושה, וגם לא טרחו בגופן, וא"כ אין זה דומה לשותף בעלמא שטורח בשלו. וכתב, שבאמת התוס' לפי שיטתם בגמ' לא הוצרכו לחילוק זה, אלא שדבריהם כאן הם בשם ריב"ם, ולשיטתו גם אם טורחים בגופם השבח לאמצע. אמנם **בפני שלמה** כתב, שגם לשיטת התוס' אין הכוונה שלא טרחו כלל, אלא שלא טרחו בגופם בעבודת הקרקע, אבל מ"מ טרחו לשכור פועלים, ובשותף בעלמא גם כשטורח לשכור פועלים, יש לו זכות לתבוע את השותף שיתן לו שכר טרחו.

ובשיטת הראשונים שדוקא בקטנים וגדולים כך הדין, **ביד רמה** כתב הטעם, משום שכלפי קטנים אנו תולים שכוונת הגדולים היתה למצוה [וכתב, שגם בזה הטעם לומר שמוחלים משום שיש להם חלק בזה, שכיון גם להם יש הנאה מחלו להשביח גם לקטנים, מאחר שהם קרובים שלהם ודעתם קרובה אצלם]. **ובראב"ד** [בשיטה מקובצת כאן] כתב הטעם שתולים שמחלו להם, כיון שהדאגה לקטנים מוטלת על הגדולים, ולפ"ז נמצא שגם אם יהיה גדול שאינו יכול להשביח, אין הגדולים שהשביחו מוחלין, וכן מתבאר מדברי הראב"ד בב"מ (מ, א). אמנם **הרמב"ן** (מלחמת ה' שם) כתב הטעם שבגדולים לא מחלו, משום שהם ככל שותפין דעלמא שיש להם לדעת, ורק בקטנים שאין להם דעת לחלוק תולים שמחלו להם. ולפ"ז כתב, שהוא הדין אם יש אח גדול שאינו כאן, גם נאמר שמוחלים לו.

*מתני': **אם אמרו ראו מה שהניח לנו אבא וכו'**

מחלוקת הראשונים, אם השביחו רק כנגד חלקם או שהשביחו את כל הירושה. טעם הדבר שכל השבח שלהם, אף שקטנים לאו בני מחילה נינהו. אם נוטלים כיורד ברשות או שלא ברשות

שיטת **הרשב"ם**, שלא השביחו את כל הירושה אלא רק כנגד חלקם, ומשום כך כל השבח שלהן, שנחשב

ברשיעי עסקינן. ומשום כך כתב, שדי לומר בפני עדים אף שלא בפני האחים, ו'חברך חברא אית ליה', וישמעו שאר האחים שהם אמרו 'ראו מה שהניח לנו אבא'. וכתב, שבקטנים בודאי שאין צורך לומר דוקא בפניהם, שהרי בכל ענין אינם יכולים להשביח בעצמם.

תוס' ד"ה בתוספתא

אם האמירה צריכה להיות בפני ב"ד

הרא"ש מביא, **שברבנו חננאל ובירושלמי** כתבו שצריך לומר דוקא בפני ב"ד, וביאר שבלא זה הם כיוודים לשדה שאינה עשויה ליטע, משום שאפשר שאם היה אומר לב"ד, היו טורחים למצוא מי שישביח עבור הקטנים. ולפ"ז כתב, שבגדולים די שאומר בפני עדים ואין צריך דוקא בפני ב"ד [וכפי שנתבאר, שיטת התוס' שדין המשנה אינו אלא בקטנים, וא"כ לעולם צריך שתהא האמירה בפני ב"ד, אבל שיטת הרא"ש שדין המשנה שייך גם בגדולים, וכמו שנתבאר].

תוס' ד"ה השביחו

הטעם שאין האחים היוודים יכולים להחזיק, ואם נחשבים כיווד ברשות או שלא ברשות

הריטב"א כתב בשם **הראב"ד**, שכיון שהם ניזונים יחד אינו יכול להחזיק עליו. **ובנתיבות המשפט** (סי' רפז ס"ק ד) כתב, שזו גם כוונת התוס' שהם ניזונים יחד. **והיד רמה** חולק בעיקר הדין, וכתב שגם כאן אין להם היתר לרדת, ואינם נוטלים אלא כמו יורד שלא ברשות. ולקמן גבי מעשה דרב ספרא, מבואר בדברי היד רמה, שדוקא בקרקע נחשבים כיווד שלא ברשות, משום שאין מורידין קרוב לנכסי קטן, אבל במעשה דרב ספרא שהיה במעות, ב"ד בודקים ונותנים לאיש מהימן לעסוק במעות ואפילו הוא קרוב, ומשום כך נחשב רב ספרא כיווד ברשות.

משום שיש להם רשות לומר 'ראו מה שהניח לנו אבא' ולרדת ולהשביח].

תוס' ד"ה ואם

יישובי הרמב"ן בדעת הרשב"ם, על קושית התוס' ממעשה דרב ספרא ועל קושית הרא"ש

התוס' מקשים על רשב"ם, ממעשה דרב ספרא שחלק מעות, ובודאי נטל בהכל ולא רק את המגיע לחלקו, שאם לא כן לשם מה אמרו בגמ' שהוא 'גברא רבא' וכמו שאמר 'ראו', הרי במעות אמרו בגמ' בב"מ (סט, א) שכמאן דפליגי דמי. **וברמב"ן** כתב על זה, שגם במעות צריך שיחלוק עכ"פ בפני עדים, וכיון שרב ספרא לא חלק אפילו בפני עדים, משום כך הוצרכו בגמ' לטעם שהוא גברא רבה, אבל לא נטל שבח אלא בחלקו.

וברא"ש מקשה על שיטת הרשב"ם, מה מועיל שאמרו 'ראו מה שהניח לנו אבא', הרי שאר האחים יכולים לומר 'מאן פלג לך'. והנה **הרמב"ן** כתב במתני' שנראין הדברים כרשב"ם, ובגמ' כתב שגם אם אמרו 'ראו מה שהניח לנו אבא', אין זה מועיל אלא ליטול בשבח שבא על ידם, אבל כגון 'דקלא ואלים', בכל ענין השבח לאמצע, ונראה מדבריו שנוקט כך גם לשיטת הרשב"ם, מבואר א"כ שגם לשיטת הרשב"ם אין זו חלוקה גמורה, ומועיל רק לענין שיטלו את השבח שבא על ידם.

רשב"ם ד"ה ואם אמרו

אם צריך לומר 'ראו' בפני האחים

ממה שכתב שאמרו גדולים לקטנים בפני עדים, נראה שגם כשאומרים לעדים אינו מועיל אם אמרו שלא בפני הקטנים. **ובטור** (ח"מ סי' רפז) כתב, שהאחים שתקו כשנאמר להם 'ראו מה שהניח לנו אבא', וכתב **בדרישה** (ס"ק ג) שנראה מדברי הטור, שצריך שתהיה האמירה בפני שאר האחים. אך כתב, שא"כ יקשה מדוע צריך שיהיה בפני עדים, ואין לומר כדי שלא יכחישו האחים שאמרו בפניהם, שהרי לא

גמ': ששבחו נכסים מחמת נכסים

מה הוא 'מחמת נכסים' ומה הוא 'מחמת עצמן', והטעם לחילוק הדין ביניהם

שיטת רשב"ם ותוס' ועוד ראשונים, ש'מחמת נכסים' היינו שלא טרחו בגופם וכן לא הוציאו ממון משל עצמם, אלא שכרו פועלים מממון של הירושה. ובאור זרוע והגהות אשר"י הביא שיטת הריב"ם, ש'מחמת נכסים' היינו שהשבח נעשה בגוף הנכסים של הירושה, ואף אם טרחו בזה האחים בגופם, ובלבד שלא ישקיעו ממון של עצמם, ו'מחמת עצמן' היינו כגון שהשכירו את נכסי הירושה לאחר, ולא נהיה שבח בנכסים עצמן.

ובנתיבות המשפט (סי' רפז ס"ק ב) כתב, שעיקר החילוק הוא, אם טורח בחלק של האחרים יחד עם החלק שלו עצמו, או שטורח בכל חלק בפני עצמו. שאם בטורח אחד עושה לעצמו ולאחרים, וכגון שכירות פועלים שבאותו הטורח שוכר לעצמו ולאחרים, זהו הנקרא 'מחמת נכסים' ובזה אמרו שהשבח לאמצע, אף שיש לו תוספת טורח למצוא פועלים לחלק גדול יותר. אבל אם הטורח בחלק של האחרים אינו נעשה יחד עם הטורח בחלק שלו, וכגון שהטירחא היא בגוף הקרקע, שבזה בכל חלק וחלק בקרקע היא טירחא בפני עצמה, זהו הנקרא 'מחמת עצמן' והדין בזה שהשביחו לעצמן.

ולשיטת הרשב"ם והתוס' והראשונים, שהחילוק הוא אם טרחו בגופם או לא, ביארו התוס' שבטורח שלשכור פועלים אפשר למצוא אוהבי הקטנים או קרוביהם שהיו שוכרים בשבילם, ולכן אם היו אומרים 'ראו מה שהניח לנו אבא', היו נמצאים טורחים בשביל הקטנים, וכיון שירדו מעצמן ולא אמרו 'ראו', מפרשים כוונתם שמוחלים לקטנים שהם טורחים בשבילן, משא"כ לגבי טורח גופם או מה שמוציאים ממון משל עצמם, שגם אם היו אומרים 'ראו מה שהניח לנו אבא', לא היינו מוצאים מי שישביח בשביל הקטנים, ממילא גם כשלא אומרים כלום השבח לעצמם.

ובעליות דרבנו יונה מבאר, שטירחה מועטת דרך הגדולים לטרוח עבור הקטנים, וגם מי שאינו קרובם דרכו לעשות כן בשביל קטנים בחינם, וכיון שכן כל שלא אמרו כלום, אנו תולים שעושים בשביל הקטנים בחינם, והשבח לאמצע [ולכאורה דברי הנתיבות המשפט שהובא לעיל, מתאימים עם ביאורו של רבנו יונה, ולא לשיטת התוס', שלדעתו הנדון הוא אם היו מוצאים מי שיטרח עבור הקטנים, ואין זה תלוי כמה טורח יהיה לגדולים].

קמד, א

גמ': שאני אודייני וכו'

מחלוקת הראשונים בטעם שבאודייני השבח לאמצע, ונפק"מ לגדולים וגדולים

בעליות דרבנו יונה כתב, שלפי זה יש לומר שבגדולים גם אם טורחים בגופם יחשב כשבחו 'מחמת נכסים', שהרי הגדולים האחרים יכולים לטרוח בעצמם. והנה ה**טור** (סי' רפז) כתב הטעם שב'אודייני' השבח לאמצע, משום שלא הודיעו לקטנים תחילה, שאם היו מודיעין להם היו טורחים בעצמם, וכתב ה**ב"ח** שזה כמו שכתב רבנו יונה, שהטעם הוא משום שאם היו מודיעים להם היו טורחים בעצמם.

אמנם ה**רשב"א** כתב, שכיון שלא הוזכר בגמ' בני כמה הקטנים, נראה שמדובר אפילו בקטן המוטל בעריסה, ולכן מבאר הטעם שהשבח לאמצע, משום שכל מלאכה קלה שגם קטנים יכולים לעשות, הגדולים מוחלים עליה. ולדבריו אין לזה שייכות לאופן שגדולים יכולים לטרוח, שהרי אין הטעם משום שהקטנים היו יכולים לטרוח בעצמם, ואין זה אלא סימן שהיא מלאכה קלה שמוחלים עליה.

גמ' ש

אם נוטל הוצאה

בעליות דרבנו יונה כתב, שאף שאמרו ב'אודייני' שהשבח לאמצע, היינו שאינו נוטל כמו אריס, אבל

משבחו מעצמן כמו 'דקלא ואלים', שלא הגיע השבח ע"י מעשה של המשביחים, וב'דקלא ואלים' גם לשיטת הראשונים שחולקים על הרמב"ם, אפילו בסיפא הדין שהשבח לאמצע, וכמו שנתבאר לעיל שכן כתב הרמב"ן, וא"כ נמצא שבסיפא אין מחלוקת בין הרמב"ם לשאר הראשונים, אלא שמבארים שבחו מחמת עצמן באופן אחר [ולפ"ז ממילא ניחא גם מעשה דרב ספרא, שכיון שהושבח ע"י רב ספרא ולא ממילא, השבח למשביח ולא לאמצע].

גמ': עבד בהו עיסקא

מה עשה רב ספרא בעיסקא, שמשום כך נחשב כשבחו 'מחמת נכסים'

רשב"ם מפרש, שכיון שאין בזה טורח כל כך אלא לקנות ולמכור, הרי זה כמו ששבחו נכסים 'מחמת נכסים', ומשום כך אילולי שנחשב כמו שאמר 'ראו מה שהניח לנו אבא', היה השכר לאמצע. **ובשיטה מקובצת** בשם **הראב"ד** כתב, שרב ספרא שכר פועלים להביא את הסחורה, והוא היה יושב בחנות ושונה ומוכר, וזה אינו נחשב למעשה, אלא לדיבור בעלמא כשכירות פועלים. **והרשב"א** ביאר, שלמכור בחנות גם הקטנים יכולים, וכמו שאמר לעיל כל מה שהקטנים יכולים לעשות, הדין כמו ששבחו 'מחמת נכסים'.

[והנה **הנמוקי יוסף** כתב, שב'אודייני' אפילו אם הוא גברא רבה השבח לאמצע, שכן משמע שבכל ענין השבח לאמצע. אמנם לפי מה שכתב הרשב"א, שהטעם שבסחורה השבח לאמצע, משום שגם הקטנים יכולים לעשות, הרי שזה כמו 'אודייני', ומ"מ ברב ספרא כיון שהוא גברא רבה השבח לעצמו. **ובנתיבות המשפט** (סי' רפז ס"ק ג) כתב בפשיטות, שגם ב'אודייני' אם הוא גברא רבה השבח לעצמו].

גמ': אשה בנכסי יתמי מאי עבדתה

ביאור קושית הגמ'

רשב"ם מבאר, שיש לה ליטול כתובתה, או שתזון

מ"מ נוטל הוצאה, משום שמה שהקטנים גם היו יכולים לעשות, זו סיבה שלא יחשב כיורד ברשות, אבל אינו מוחל, ויש לשלם לו עכ"פ כמו יורד שלא ברשות. אמנם **בנתיבות המשפט** (סי' קעז ס"ק ד) כתב, שגם הוצאה אינם נוטלים, שמאחר שלא הודיעו לקטנים שיעשו בעצמם, יש לומר שמוחלים לחלוק את השבח בשווה.

גמ' שם

שיטת הרמב"ם בסוגיא

הרמב"ם (הל' נחלות פ"ט ה"ב) כתב, שאם השביחו הגדולים השבח לאמצע, ואם אמרו 'ראו מה שהניח לנו אבא' השבח לעצמן, והוא שיהיה השבח מחמת הוצאה שהוציא המשביח, אבל שבחו נכסים מחמת עצמן השבח לאמצע. כלומר, הרמב"ם הביא את מה שהגמ' חילקה בסיפא ולא ברישא, ונושאי כליו האריכו לבאר איך מפרשים את הגמ' לפי דבריו, ועכ"פ נמצא לדבריו שברישא בכל ענין השבח לאמצע, אפילו אם השבח הוא מחמת הוצאה [**ובביאור הגר"א** (חו"מ סי' רפז ס"ק ב) כתב, שלשיטת הרמב"ם ניחא הגמ' בב"מ שהביאו התוס', שבגמ' שם נראה שהשבח לאמצע בכל ענין], ואדרבה בסיפא יש חילוק אם השביחו מחמת עצמן או מחמת נכסים.

ובסמ"ע (סי' רפז ס"ק ה) כתב, שלשיטת הרמב"ם צריך לומר, שבסיפא אם לא הוציאו ממון משל עצמם ולא טרחו בגופם השבח לאמצע, ולשיטת הראשונים גם בזה השבח לעצמן [**ובט"ז** (שם ס"ב) כתב, שלשיטת הרמב"ם צריך לומר, שבמעשה דרב ספרא נחשב שבחו 'מחמת עצמן', ולא כמו שכתבו הרשב"ם והראשונים שנחשב שבחו 'מחמת נכסים', שהרי מבואר בגמ' הטעם שהשבח לרב ספרא, כיון שנחשב כאילו אמר להם 'ראו מה שהניח לנו אבא', ולשיטת הרמב"ם רק בשבחו מחמת המשביח השבח לעצמו]. אמנם **בנתיבות המשפט** (ס"ק א) כתב, שלשיטת הרמב"ם אפשר לומר, שמה שאמרו בשבחו נכסים מחמת עצמן שהשבח לאמצע, הכוונה

להשביח לעצמה, הרי היא 'גזלנית', והדין כמו בגזילה ששבח גזילה של גזלן, ואם טרחה בקרקע, יש לה ליטול כאריס. **ובבית שמואל** (סי' צה ס"ק ט) כתב, שאם יש לדון את מעשיה כגזילה, אזי גם אם נאמר כדעת הרשב"ם, שכל מה שהיא עושה מוגדר כמעשה ידיה המשועבד ליתומים, מ"מ לדינא לא יהיה של יתומים כיון שנחשב גזילה. אמנם **בבית מאיר** (שם) כתב שאין סתירה בדבר, דמה בכך שהוא גזילה אצלה, מ"מ כל מה שטרחת הוא מעשה ידים שלה ושל יתומים הוא, ובשיטת הבית שמואל כתב לבאר, שכיון שנחשב גזילה והשבח הוא בדבר גזול, יש לדון שבו זה כמצאה שהיא לעצמה, ולא כמעשה ידים].

רשב"ם שם

מחלוקת הראשונים באשה שאינה ניזונת והשביחה בלי לפרש

כתב **הרא"ש**, שמדברי הרשב"ם משמע, שאם אינה ניזונת והשביחה בלי לפרש, אינה נוטלת כלום בשבח. והרא"ש חולק עליו וטוען, מדוע לא תיטול עכ"פ כיווד שלא ברשות, ומה שאמרו במשנה שהשבח לאמצע, היינו כשיש לה חלק בנכסים, שכיון שמשביחה לעצמה, אנו תולים שמוחלת ומשביחה גם ליתומים, אבל באופן שאין לה חלק לעצמה, אין לומר שמוחלת ויש לה ליטול עכ"פ כיווד שלא ברשות. **והב"ח** כתב לבאר בדעת הרשב"ם, ע"פ מה שאמרו בגמ' שבאשה יש סברא לומר שטרחת ליתומים, וסברא זו שייכת גם כשאין לה חלק בנכסים.

רשב"ם שם

מחלוקת הראשונים באשה שתבעה כתובתה, ונתעצלו להשביעה, והלכה והשביחה

רשב"ם כתב, שאם אמרה 'ראו מה שהניח לי בעלי' ורוצה שיגבו לה את הכתובה, וב"ד או יורשים נתעצלו להשביעה על כתובתה, והלכה והשביחה את הנכסים שיש לה כנגד הכתובה, השבח לעצמה. **והתוס'** **והרא"ש** חולקים, שכיון שלא נעשתה גביה

מהיתומים ואז מעשה ידיה שלהם, ומה שהיא טורחת בנכסים הוא של יתומים. אמנם **הרשב"א** כתב, שמה שטרחת אינו של יתומים, אפילו אם מעשה ידיה שלהם, וכמו שיתבאר בסמוך. וביאר את קושית הגמ', שממה נפשך אין לנו לומר שהשבח לאמצע, אלא שיש לה ליטול כאריס אם משבחת קרקע, ולשיטות הראשונים שאם אמרו 'ראו מה שהניח לנו אבא' כל השבח למשביחים, הקושיא היא גם מהסיפא, מדוע הכל שלה ולא נאמר שטיטול רק כאריס, ולשיטות הראשונים שבסיפא נוטלים כיווד, אין קושיא מהסיפא שכן יש לה ליטול כיווד. **ובבית יוסף** (אה"ע סי' צה) מביא תשובת הרשב"א, שעיקר קושית הגמ' היא, שכיון שאין לה חלק בנכסים, מה שייך לומר שהשבח לאמצע, שהרי לא אמרו אלא במי שיש לו חלק בנכסים, שגם בשבח יש לו לפי חלקו.

רשב"ם ד"ה באשה

איך דנים מה שהשביחה אשה שמעשה ידיה משועבד ליתומים

לדעת **הרשב"ם**, אשה שמעשה ידיה של יתומים, אם תשביח את נכסי היתומים השבח הוא שלהם, ואין לה בו כל זכות שהיא גם לא כיווד, משום שכל מה שעשתה והשביחה משועבד ליתומים. אמנם לדעת **הרשב"א**, שעבוד האשה למעשה ידיה הוא רק לעשות בצמר כשיעור שאמרו במשנה בכתובות, אבל לבנות וליטוע ושאר מלאכות בשדה אינה חייבת, ומעשה ידיה בדברים אלו אינו של היתומים [אכן, הרשב"א דן אם עכ"פ תצטרך לשלם להם על מה שנתבטלה ממעשה ידיה שחייבת להם, מחמת טירחתה להשביח]. **ובבית יעקב** (אה"ע סי' צה ס"ז) מבאר, שגם לדעת הרשב"ם, שעבוד מעשה ידיה הוא לאותם מלאכות שאמרו בכתובות, אלא שלדעתו עכ"פ מדין 'מותר מעשה ידיה' יש לומר שכל מה שהיא טורחת הוא של יתומים, ולדעת הרשב"א, מלאכות שאינה צריכה לעשות, אפילו בכלל 'מותר מעשה ידיה' אינם. **[ברשב"א** כתב, שאם היא טורחת במטלטלין ודעתה

מתני': אחין השותפין

שיטות וגירסאות הראשונים, אם דין המשנה הוא גם בשותפים שאינם אחים, ואם גם באופן שאינם ניזונים יחד

רשב"ם כתב שהגירסא היא 'אחין השותפין', היינו שדין זה נוהג רק בשותפים שהם אחים, ושותפותם היא בנכסי הירושה שעדיין לא חלקו. אמנם **הרא"ש** גרס 'האחין והשותפין', וכן מבואר **בטור** (חו"מ סי' קעז) שבין אחין שותפין ובין שאר שותפין, אם נפל אחד מהן לאומנות נפל לאמצע, וביאר **הב"ח** (שם), ששייך נפל לאומנות גם בשותפין שאינם אחים, כגון שהמלך לוקח אחד מכל שותפים.

ברמב"ן ועוד **ראשונים** כתבו, שבמשנה מדובר באופן שניזונים יחד מתפוסת הבית, אמנם **בנתיבות המשפט** (סי' קעז ס"ק א) כתב, שמדברי הרמ"א (שם ס"ג) מוכח, שדין המשנה הוא גם באופן שאינם ניזונים יחד.

מתני': שנפל אחד מהן לאומנות וכו'

שיטות הראשונים באיזה שותפות מדובר במשנה, ואם גם בנפל מחמת עצמו נפל לאמצע

בברייתא המובאת בגמ' יש חילוק, שאם נפל מחמת האחים נפל לאמצע, ואם נפל מחמת עצמו נפל לעצמו. **רשב"ם** מפרש את המשנה באופן שנפל מחמת אביו, היינו שנפל מחמת אחים ולא מחמת עצמו. אמנם **בשיטה מקובצת** כתב בשם **הראב"ד**, שבמשנה אין לחלק, ובכל ענין שנפל הדין שנפל לאמצע, וזה משום שבמשנה מדובר בשותפין לכל דבר, שגם אם אחד מהם מוצא מציאה חולקין ביניהם, ומשום כך גם אמרו שכל אומנות שתבוא לידי אחד, אפילו אם באה מחמת עצמו הדין שנפל לאמצע, משא"כ בברייתא מדובר בשותפין שיש לכל אחד גם ממון משלו, ואינם שותפין בכל דבר, ואף שהם שותפים בממון הירושה כיון שעדיין לא חלקו את הירושה, מ"מ בממון שבא לכל אחד מעצמו אינם שותפים, ומשום כך יש חילוק מחמת מי נפל

מהנכסים עבור הכתובה, עדיין הנכסים של היתומים והשבח שלהם. **ובב"ח** (אה"ע סי' צה) מבאר את דעת הרשב"ם, שכיון שאמרה 'ראו מה שהניח לי בעלי', היתומים מוחלים לה על השבח כמו שאמרו במשנה. **ובבית שמואל** (שם ס"ק י) כתב, שכיון שאמרה 'ראו מה שהניח לי בעלי', רואים כאילו כבר גבתה את הקרקע, עכ"פ לענין זה שהשבח שלה.

רשב"ם שם

מחלוקת הראשונים באשה שהשביחה בלי לפרש, אם יכולה עכ"פ לגבות כתובתה ממה שהשביחה לאחר מיתה

רשב"ם כתב, שגם כשמשייחה בלי לפרש ואין כל השבח שלה, מ"מ יכולה לגבות כתובתה משבח זה, אף שהוא בא לאחר מיתה. **וברא"ש** מקשה, הרי ע"פ דין אין האלמנה יכולה לגבות משבח שלאחר מיתה, ומה בכך שהיא טרחה בשבח זה. **ובחלקת מחוקק** (סי' צה ס"ק ח) **ובט"ז** (שם ס"ק ו) מבארים, שכיון שלדעת רשב"ם אם אמרה 'ראו מה שהניח לי בעלי' השבח שלה, א"כ גם כשעושה בסתם, לענין שיעור הכתובה שיש לה ליטול מבעלה, נחשב הדבר כאילו אמרה שמשבחת לעצמה.

תוס' ד"ה ואם

במה שהביאו בשם רשב"ם והקשו עליו

על מה שהביאו התוס' בתחילת דבריהם בשם **רשב"ם**, עמד **במחצית השקל** שאינו נמצא ברשב"ם שלפנינו. וכן עמד על מה שהקשו התוס' על רשב"ם, שאין האשה מפסדת מזונות אלא אם מכרה כתובתה או לקחה אותה בב"ד, אבל זו נטלה נכסי מלוג שלה או מה שירשה או נתן לה בעלה, ולא לקחה כלום מכתובתה, ומדוע אין לה מזונות, וכתב שלפי המבואר ברשב"ם לפנינו שבאה ליטול קרקע בשביל כתובתה, ניחא.

לאומנות, וכן כתב בעליות **דרבנו יונה** בסוף דבריו. **ברשב"א** פירש את המשנה כרשב"ם, אכן כתב שזהו דוקא כשאנים שותפים בכל דבר, אבל בשותפים לכל דבר בכל ענין נפל לאמצע. נמצא לפ"ז שמחלוקת הראשונים היא רק בפירוש המשנה, האם האופן המדובר במשנה הוא כמו הברייתא שהם שותפים רק בממון זה, או שבמשנה מדובר שהם שותפין לכל דבר, אבל לדינא אין כל מחלוקת.

גמ': לאומנות המלך

איך הדין בנפל לאומנות אחרת

רשב"ם כתב, שאומנות אחרת שנפל בה מעצמו הריח ש'לו, נראה מדבריו שאם יפול לאומנות אחרת מחמת אחין, אזי יהיה הריח לאמצע. **ובפירוש רבנו גרשום** כתב, שכיון שהבית גורם לו ליפול לאומנות, הרי זה כאילו שבח מתפוסת הבית, וטעם זה נכון לכל מקום שיפול לאומנות מחמת אחים.

אמנם **הר"י מיגאש** כתב, שדוקא אם נפל לאומנות המלך, אבל אומנות אחרת אפילו אם נפל מחמת אחים, יהיה לעצמו. וכן כתב **היד רמה** וביאר הטעם, משום שבאומנות המלך אין טורח, ונותנים שכר בתורת נדיבות, ולכן נחשב כמו שנותנים לכולם, אבל באומנות אחרת שניתן על עבודתו לבד, בזה אין לו לחלוק עם שאר האחיים. **ובעליות דרבנו יונה** כתב, שאם חלקו כבר את הירושה, אזי יהיה לעצמו, משום שמשחלקו דעת המלכות להרויח רק לזה, אבל אם לא חלקו, דעת המלכות למנות מכל בית בשביל כל האחין. **וברמב"ם** (הל' נחלות פ"ט ה"ו) כתב, שאם מינו אותו מחמת אביו, שאמרו נעמיד את בנו תחתיו כדי לעשות חסד עם היתומים, אזי השבח לאמצע, ודבר זה שייך רק בעבודת המלך.

גמ': ברכת הבית ברובה

שיטות הראשונים בביאור הענין, והנפק"מ בזה לדינא

רשב"ם ביאר, שיכולים לומר לו אילו היית איתנו היה הבית מתברך בגללך, וזה על דרך היש מפרשים שהביאו התוס', שמזלא דבי תרי עדיף, ופירשו בשם ר"ת, שאומדים זאת לפי מה שהוציאו בשנה קודמת.

והנה בגמ' אמרו שבמשנה מדובר שנפל לאומנות המלך, ובשלמא לשיטת הרשב"ם ניחא וכפי שביאר, שרק לאומנות המלך נחשב נופל מחמת אחים ומשום כך נפל לאמצע, אבל אם נפל לאומנות אחרת, אין לתלות זאת באחים אלא בעצמו ונופל לעצמו, אבל לשיטת הראב"ד שבמשנה בכל ענין הוא נופל לאמצע, יקשה מדוע אמרו בגמ' שבמשנה מדובר שנפל לאומנות המלך. אמנם **בראב"ד** כתב, שאין כוונת הגמ' למעט דוקא אם נפל לאומנות המלך, אלא לרבותא אמרו, שאפילו אם נפל לאומנות המלך הדין דנפל לאמצע, שהיה ס"ד לומר שאומנות המלך היא כשררה ותהא לעצמו, קמ"ל שגם בזה הם חולקים. **ובעליות דרבנו יונה** כתב רבותא אחרת, שאומנות המלך אינה תלויה בו, וס"ד שבמילתא דלא שכיח ואינו בידו, לא אסיק אדעתיה מעיקרא שיהיה בכלל השותפות, קמ"ל שגם זה בכלל השותפות.

מתני': נפל לאמצע

אם לענין הריח או לענין ההפסד

רשב"ם מפרש 'נפל לאמצע' לענין הריח, שמה שמרויח מאומנות זו לאמצע. אמנם **בשיטה מקובצת** בשם **תוס' רא"ש** כתב שנראה לו שהנדון הוא לענין הפסד, ומביא מהירושלמי שמדובר בין לענין ריוח ובין לענין הפסד, וכן כתב **ברא"ש** שמדובר בין לענין ריוח ובין לענין הפסד.

ובתוס' רא"ש מבאר, ש'הפסד' היינו מה שהוא בטל ממלאכתו בשעה שעוסק באומנות המלך [לכאורה הכוונה שבדרך כלל הם מתעסקים יחד, וכיון שנפל

והתוס' כתבו בשם **רבנו חננאל** 'נר לאחד נר למאה', היינו שבדברים שאפשר להשתמש באחד לכולם לא יתנו לו, וכגון ב'נר' שאילו היה כאן איתם לא היה צריך נר נוסף, ולכן לא יתנו לו את הנר הנוסף שנצרך לו במקום שהלך. **וביד רמה** כתב, שדברים כמו 'נר' לא יתנו לו כלל, ו'פת' ו'לפתן' ששייך קצת לריבוי האנשים נותנים לו לפי ברכת הבית. **וברמב"ם** (הל' אישות פי"ח ה"ד) כתב, שאם לאחד נצרך קב אחד למזונות, אזי אם יהיו חמישה יספיק להם ארבעה קבין, **ובנמוקי יוסף** הביא את דברי הרמב"ם, וכתב ש"א שדוקא דברים כמו נר, שיש לגביהם טענה ברורה, שאם היה כאן לא היה נצרך בשבילו עוד, אבל מזון שאינו טענה ברורה, צריך לתת לו כפי שצריך.

גמ': חלה ונתרפא וכו'

מתי יש חילוק בין רפואה שיש לה קצבה לרפואה שאין לה קצבה

והתוס' מביאים תוספתא, שיש חילוק בין רפואה שיש לה קצבה לרפואה שאין לה קצבה. **והרשב"א** **והריטב"א** כתבו, שהחילוק בין יש לה קצבה לאין לה קצבה, הוא רק בחלה באונס, אבל בחלה בפשיעה, לעולם מתרפא משל עצמו. אמנם **הר"ן והנמוקי יוסף** כתבו להיפך, שבאונס לעולם הוא מתרפא מן האמצע, ובחלה בפשיעה יש חילוק בין יש לה קצבה לאין לה קצבה. **ובב"ח** (ח"מ סי' קעז) עמד בזה, שלגבי אלמנה [שהביאו התוס'] בפשיעה אין לה כלל, ומדוע כאן מחלקים בין יש קצבה לאין קצבה, אמנם **בש"ך** (שם ס"ק ג) כתב, שלגבי אלמנה גם בפשיעה יש לה רפואה, ואפילו כשאין לה קצבה. **והרי"ף** לא הזכיר חילוק בין יש לה קצבה לאין לה קצבה, וכתב **הש"ך** (שם) שסמך על כך שלגבי אלמנה שניזונת משל יורשים, כבר כתב שיש חילוק בין יש לה קצבה לאין לה קצבה, אמנם **בפתחי תשובה** (שם ס"ק א) הביא את דברי **החכם צבי**, שלהלכה נקט הרי"ף שבאונס לעולם הוא מן האמצע, ובפשיעה לעולם הוא משלו, ואין כל חילוק בין יש לה קצבה לאין לה קצבה.

ובשיטת **התוס'** יש דעות איך לפרש, **בפסקי תוס'** נקט כשיטת הרשב"א שהחילוק בין יש קצבה לאין קצבה הוא באונס, ובפשיעה לעולם הוא משלו, וכן כתבו **הב"ח** בהגהותיו על התוס' ועל הטור (ח"מ סי' קעז) **והמהרש"א**. אמנם **הבית יוסף** (שם) **והש"ך** (שם) נקטו ששיטת התוס' כהר"ן והנמוקי יוסף, שבאונס לעולם הוא מן האמצע, ובפשיעה יש חילוק אם יש קצבה או לא. והנדון הוא איך לקרוא את דברי התוס', **הב"ח** פירש שמה שכתבו 'ובאונס' הוא סוף דברים, לומר שהחילוק בתוספתא הוא באופן של אונס, ואילו במשנה מדובר בפשיעה, ובזה אין חילוק ולעולם הוא משלו, ואילו הבית יוסף והש"ך פירשו, שיש לקרוא את דברי התוס' 'ובאונס דהכא' יחד, וכוונתם לומר שבאונס אין חילוק בין יש לה קצבה לאין לה קצבה. והב"ח הקשה על זה, מדוע כתבו התוס' 'ובאונס דהכא', הרי כאן לא מדובר באונס אלא בפשיעה, ובש"ך השיב שכוונתם 'ובאונס דהכא' של אחים שותפים, לאפוקי אונס לגבי אלמנה שיש חילוק, ובאלמנה לעולם יש חילוק בין יש לה קצבה לאין לה קצבה, בין באונס ובין בפשיעה.

והנה באופן שהרפואה היא מן האמצע, נראה ממה שהתוס' (ד"ה חלה) מדמים למשנה לעיל שאין הקטנים ניזונים על הגדולים, שהטעם הוא משום שנחשב כמזונות, וכן נראה ממה שמחלקים בין יש לה קצבה לאין לה קצבה, וכמו שמצינו לגבי אלמנה שהרפואה אצלה הוא מדין מזונות. אמנם **בר"י מיגאש** כתב, שמה שאמרו שבאונס מתרפא מן האמצע, הוא משום שמדובר על הרישא של המשנה שאחד מהן נפל לאומנות, וכיון שהוא המתעסק לבדו באותה אומנות, וכולם בטלים ממנה ונוטלים חלקם מהריוח, משום כך גם בחלה מתרפא מן האמצע, אבל שני שותפים שמתעסקים באומנות או בסחורה וחלה אחד מהן, אפילו באונס מתרפא משלו. **והטור** (ח"מ סי' קעז) הביא דברי הר"י מיגאש, ואח"כ כתב בשם הרא"ש, שבשותפין שחלה אחד מהם, יש חילוק בין רפואה שיש לה קצבה לרפואה שאין לה קצבה.

גמ': נתרפא מן האמצע

שיטת הרמב"ן שיכולים האחים לדרוש חלוקה, וממילא יתרפא משלו, ודעת תוס' שחולק

הרמב"ן כתב, שזה דוקא אם האחים אינם רוצים לחלוק, אבל אם האחים רוצים לחלוק, יכולים הם לומר לו בוא נחלוק, ואחר החלוקה ממילא יצטרך להתרפאות משלו.

והתוס' כתבו, שאינו דומה למה שאמרו במשנה שאין הקטנים ניזונים על הגדולים, משום שכאן הוא בדרך אקראי. אמנם **הרמב"ן** לשיטתו כתב גם בזה, שאם ירצו יכולים האחים לומר שיחלקו, ולא יתרפא משל אמצע [ולכאורה שיטת התוס' כמו שנתבאר לעיל (קלט, א) דעת הפסקי ר"ד, שמה שאמרו במשנה שאין הקטנים ניזונים על הגדולים, היינו שאפילו אם ניזונו יחד בסתם, יכולים אח"כ הגדולים בשעת חלוקה לומר שנחשב את המזונות של כל אחד בפני עצמו, ומשום כך העירו, מדוע כאן לא יוכלו לומר שישומו את מה שנתרפא. אבל שיטת הרמב"ן כמו שנתבאר לעיל דעת הרשב"א, שבמשנה לעיל מדובר שמיחו זה בזה, ומשום כך כתב הרמב"ן שכאן גם מועילה מחאה, וא"כ אין חילוק בין הדין האמור כאן לדין המשנה לעיל].

מתני': האחין שעשו מקצת שושבינות זכו

שיטות הראשונים מהו האופן המדובר, אם האב שלח את אחד מבניו או בשמו, או שהבן שלח בשם עצמו או בשם כולם

רשב"ם מפרש, ששלח האב את אחד מבניו לשמוח עם החתן. **וברמב"ם** (הל' נחלות פ"ט הי"ד) כתב, שהאב שולח שושבינות בשם בניו, אם שולח על שם אחד מבניו חוזרת לו, ואם שלח על שם בניו סתם חוזרת לאמצע. ומבואר **בטור** (ח"מ סי' רפו), שמה שכתבו הרשב"ם והרמב"ם, אלו שני ביאורים שונים. **ובר"י מיגאש** על מה שאמרו בברייתא המובאת בגמ' 'שלח לו אביו' פירש כהרמב"ם, אמנם את מה שאמרו במשנה 'האחין שעשו מקצת שושבינות',

והבית יוסף שם מקשה, שלכאורה מה שכתב הר"י מיגאש שבשותפים לעולם הוא מתרפא משלו, סותר לדברי הרא"ש שיש חילוק אם יש קצבה או לא, ואיך יתכן שהטור מביא דברי שניהם הסותרים זה לזה. וכתב שמא יש לומר, שהר"י מיגאש מדבר בשותפין שאינם ניזונים יחד, והרא"ש מדבר בשותפים שניזונים יחד, ומשום כך גם רפואה שאין לה קצבה היא בכלל מזונות.

[ויש לעיין בשיטת הר"ן והנמוקי יוסף, שבאונס לעולם הוא מתרפא מן האמצע, מאיזה טעם אמרו כן, אם תאמר משום מזונות, לכאורה היה צריך להיות חילוק בין יש לה קצבה לאין לה קצבה, וכמו שמצינו לגבי אלמנה [ובפתחי תשובה שמביא את דברי **החכם צבי** כתב, שדוקא באלמנה כיון שהיא לבדה ניזונת, אמרו שמקבלת רק רפואה שאין לה קצבה, אבל באחים שכל אחד מהם צריך להתרפאות אם יהיה חולה, בזה אמרין שדעתם שכל רפואה תהיה כמו מזונות. אמנם לפ"ז יש לעיין, מדוע כתבו שבפשיעה יש חילוק בין יש לה קצבה לאין לה קצבה, ובאמת החכם צבי נקט שלעולם אין חילוק בין יש לה קצבה לאין לה קצבה]. ולכאורה נראה, שבפשיעה טעם החיוב משום מזונות, ומשום כך יש חילוק בין יש לה קצבה לאין לה קצבה, ואילו באונס הוא מטעם אחר ומשום כך אין חילוק, ואם נאמר הטעם באונס כמו שכתב הר"י מיגאש, משום שהוא אומן לבדו, ניחא שמשום כך אין לחלק בין יש לה קצבה לאין לה קצבה. אמנם יש לעיין, לפי מה שכתבו הבית יוסף והש"ך בשיטת התוס', שבאונס לעולם הוא מתרפא מן האמצע, ואילו בפשיעה יש חילוק בין יש לה קצבה לאין לה קצבה, מאיזה טעם באונס לעולם מתרפא מן האמצע, וממה שתוס' מדמה (ד"ה אבל חלה) למשנה שאין הקטנים ניזונים על הגדולים, נראה שלא נקט כטעמו של הר"י מיגאש].

וברמב"ם (הל' זכיה פ"ז הט"ו) כתב יותר מזה, שרק אם שולח מעות יש בזה דין שושבינות.

גמ': כאן בסתם כאן במפרש

מהו 'סתם' ומהו 'מפרש'

ברשב"ם לא נתפרש כל כך מה נחשב 'סתם' ומה נחשב 'מפרש', ובעליות דרבנו יונה כתב בשיטתו, שאם אמר לבניו אחד מכם יוליך הושבינות ועמד אחד והולך, זה נחשב 'סתם', ואם קרא לאחד מהם ושילח בידו, זה נחשב 'מפרש'. עוד פירוש כתב רבנו יונה, ש'סתם' היינו שהאב שלח את הושבינות בלי לפרש על שם מי, ו'מפרש' היינו שהאב שלח את הושבינות על שם אחד מבניו, וקמ"ל בזה, שלא נאמר ששלח על שמו רק כדי לכבדו, אלא מפרשים כוונתו שהחיוב יהיה אליו. ושני פירושים אלו, הם פירושי הרשב"ם והרמב"ם שנתבארו במשנה, מהו 'שעשו מקצת שושבינות', אם ששלח עם מקצת האחין, או שהאב שלח על שם מקצת האחין [ובריטב"א כתב, ש'סתם' היינו שהחתן אמר לאב שישלח אחד מבניו בסתם, ו'מפרש' היינו שהחתן אמר לאב שישלח בן מסוים לשמוח עמו].

גמ': ושמואל אמר הכא ביבם עסקינן

בא להוסיף, שדין הברייתא שייך גם ביבם

הר"ן כתב, שגם לשמואל עיקר הברייתא היא בסתם ובלא מת, ולא בא אלא לומר שדין הברייתא שייך גם ב'מפרש', וכגון שמת אותו אח. וכן מוכרח, שהרי אם נאמר שבברייתא מדובר רק ביבם, א"כ יקשה מדוע נקטה הברייתא באופן שעשו בחיי האב, הרי דין זה נכון גם כשעשו לאחר מיתת האב, וכגון שאותו אח עשה שושבינות משל עצמו לאחר מיתת האב ואח"כ מת, שחוזרת לאמצע משום שכל האחיים יורשים אותו.

ולא אמרו 'ששלח לו אביו', פירש שהבן הוא ששלח את הושבינות, אלא שנתן לזה מנכסי אביו, ואע"פ ששיגרה על שמו, מאחר שנתן לזה משל אביו חוזרת לאמצע. **המאירי** הביא פירוש זה, וכתב שאין הלכה כן, מאחר שמסקינן בגמ' שכל ששלח האב עם אחד מהבנים תחזור לאותו הבן, א"כ כל שכן באופן שהבן עצמו שלח ודאי תחזור אליו, אע"פ שהוא משל אב. אמנם **ביד רמה** כתב, שגם לפי מה שאמרו בברייתא, עדיין יש אופן שמקצת האחיים שולחים מממון האב ויחזור לאמצע, וכגון שהם שולחים על שם האחיים בסתם, ולא מפרשים שהם עצמם השולחים, שכיון ששולחים על שם כלל האחיים חוזרת לאמצע.

מתנני': השולח להבירו כדי יין וכדי שמן וכו'

במה זה שונה משאר שושבינות שאין גובין את זה בב"ד

רשב"ם כתב, שמדובר ששלח שלא בשעת חופה. **בתורת חיים** מקשה א"כ פשיטא שאין נגבין, ו**בפני שלמה** כתב לבאר, כמו הפירוש שהביא בעליות דרבנו יונה, ששלח להבירו כשחבירו עשה סעודת מרעות, וס"ד שעשה כן על דעת שישלח לו כאשר יעשה הוא סעודת מרעות. ו**בפרישה** (אה"ע ס"ו ס"ק כד) נראה שמבאר בדעת הרשב"ם, שמדובר בשולח לנשואין אלא ששלח קודם שעת החופה.

עוד פירוש כתב הרשב"ם, ששלח לחופתו אלא שהוא עצמו לא הלך. ו**בתורת חיים** מקשה שהעיקר חסר מן הספר, ו**בפני שלמה** כתב ליישב, שהלשון 'שולח' משמע שהוא עצמו לא הולך, ומה שנקט התנא 'כדי יין ושמן', כתב **בפרישה** (שם) שהוא לרבותא, שאע"פ ששלח צרכי הנשואין, מ"מ אנו תולים שלא שלח לשם שושבינות על דעת שיהיה חייב להחזיר לו [וכתב צד אחד, שאם ישלח מעות יהיה חייב להחזיר אפילו אם הוא עצמו לא בא].

וביד רמה מבאר, שכל דין שושבינות הוא רק אם שולח כסף או זהב או בגדים, אבל אם שולח כדי יין או שמן וכל דבר מאכל, אין בזה דין שושבינות.

נהגו ממש, ובלא שנהגו אין צריך להחזיר, משום שעיקר הדין הוא שקידושין לאו לטיבועין נתנו, ומה שאמרו במת הוא שאין צריך להחזיר, הוא משום שיש לתלות שנהגו בטעות, וממילא משתי סיבות אין צריך להחזיר. ועוד כתב, שבאמת אם יהיה מנהג ברור להחזיר גם במת הוא, אזי יהיה צריך להחזיר כפי המנהג, ולא אמרו הי"א אלא, שהמנהג להחזיר כשמתה היא, אינו מצריך להחזיר כשמת הוא.

קמה, א

גמ': הכא נמי נימא תנו לי שושביני ואשמה עמו

אם טענה זו מתקבלת לדינא

הרי"ף כתב לדינא, שאם מת המשלח, אין חיוב להחזיר שושבינות משום טענה זו 'תנו לי שושביני ואשמה עמו', וכן הוא בשאר פוסקים. אמנם הרמב"ן כתב שלא קי"ל כן, שהרי מסקנת הגמ' לגבי 'מוהרי', שגם אם מת האיש צריכה האשה להחזיר את ה'מוהרי', ואינה יכולה לטעון 'תנו לי בעלי ואשמה עמו'. ובצד אחד כתב הרמב"ן, שמא דוקא ב'מוהרי' אין טענה זו מתקבלת, אבל בעלמא היא טענה טובה ופטור מלשלם את השושבינות. והר"ן כתב, שדוקא לגבי 'מוהרי' אמרו שצריכה להחזיר, כיון שהחיוב הוא להחזיר לבעל את ה'מוהרי' עצמם, אבל בשושבינות שהיא מלוה קלישא שיתכן שלא תבא לידי גביה, כיון שאין חיובו אלא באותו ענין שנשתלח לו, בטעם כל דהו מבטלים את החוב.

גמ': והא מקום שנהגו להחזיר מחזירין קתני

ביאור קושית הגמ', לפי שיטות הראשונים הנזכרות מתי הולכין אחר המנהג

בעליות דרבנו יונה כתב, שלרבי נתן לא הקשתה הגמ' מדוע במקום שנהגו שלא להחזיר אין מחזירין, הרי קידושין לאו לטיבועין ניתנו, משום שבמקום שנהגו שלא להחזיר הקידושין לטיבועין ניתנו, שאין דעתו שיחזור לו, אבל לרבי יהודה הנשיא שייך

גמ': נימא תנו לי שושביני ואשמה עמו

מדוע בלא טענה זו נחשב שהגיע זמן הגביה

הריטב"א מקשה, שגם בלא טענת 'תנו לי שושביני', צריך להיות הדין שלא יחזיר, משום שעדיין לא הגיע זמן הגביה, וכפי המבואר להלן שאינה נגבית אלא כשהמשלח נושא אשה. וכתב שלפי הס"ד היה מדובר שכבר כנס, אלא שמת קודם שבעת ימי המשתה. אמנם **בר"י מיגאש** כתב, שלפי הס"ד הוא מת קודם נשואין, ולא רק קודם שבעת ימי המשתה. ועוד תירץ הריטב"א בשם **רבו**, שכיון שאינו יכול לכנוס, נחשב זמן הגביה של השושבינות מיד.

גמ': מקום שנהגו להחזיר קידושין

אם סתמא כמקום שנהגו או שדוקא במקום שיש מנהג ברור

הרמב"ן כתב שיש מפרשים שגם בסתמא הרי זה כמקום שנהגו, שאם דוקא במקום שנהגו ממש הרי זה פשיטא, ועוד א"כ מדוע אמר שמואל שאם מת הוא אין מחזירין, הרי אם כך יהיה המנהג צריך להחזיר גם במת הוא. וי"א שדוקא אם נהגו ממש להחזיר ולא בסתמא, ומה שאמרו שאם מתה היא אין מחזירין, זהו משום שאין מנהג מבטל את הדין, אלא אם התנו עליו אנשי העיר או שבעה טובי העיר, אבל בלא זה אין המנהג מבטל אלא במקום שההלכה רופפת, ומשום כך רק אם מתה היא מועיל המנהג, משום שההלכה אם קידושין לטיבועין נתנו או לא היתה הלכה רופפת [**ובר"ן** כתב שהיה להם ספק בהלכה זו], אבל אם מת הוא הדין ברור שאין צריך להחזיר, ולכן כך הדין גם אם יהיה מנהג להחזיר.

וברשב"א מקשה על זה, שבגמ' בב"מ (קד, א) אמרו שדורשין לשון הדיוט, ע"פ מה שנהגו לכתוב 'אם אוביר ולא אעביד אשלם במיטבא', אף ששם הדין ברור שאינו צריך לשלם אילולי המנהג, הרי שהמנהג מועיל לחייב בתשלומין אף שהוא נגד דין ברור. וכתב, שאמנם מה שאמרו 'מקום שנהגו היינו

היד רמה כתב, שכאן לא שייך לומר המע"ה, משום שמחד היא תובעת כתובתה להוציא ממון מהבעל, ומאידך היא מוחזקת בשטר הכתובה, ואם משום שכסף הקידושין בידיה, הרי גם זה בכלל הספק אם צריכה להחשיב את זה כנגד הכתובה. **ובריטב"א** כתב, שסבר כסומכוס שממון המוטל בספק חולקין.

גמ': אמר רב פפא הלכתא זכו'

מאיזה טעם הכריע כך רב פפא

הר"י מיגאש מבאר, שרב פפא פסק כך משום שסובר קידושין לטיבועין ניתנו, וכן מבואר בעוד **ראשונים**. ו**בחזו"א** כתב, יתכן שמשום שכך היה המנהג.

גמ': והדר ביה הוא

קושית הרמב"ן שסותר לסוגיא לעיל, ומה שמחדש מחמת זה

הרמב"ן מקשה, שכאן מבואר שגם אם הוא חזר בו, אינה יכולה לומר 'תנו לי בעלי ואשמח עמו', ולעיל נראה שבאופן שהוא חוזר בו, לכו"ע יכולה לומר 'תנו לי בעלי ואשמח עמו'. וכתב צד אחד, שלעיל הנדון הוא לגבי מעות קידושין, וכאן שהנדון לגבי 'מוהרי', יש לומר שכלל אין טענה של 'תנו לי בעלי ואשמח עמו'. ועוד כתב, שבאמת פסק ההלכה כאן אינו כפי המבואר לעיל לגבי מת הוא, שיכולה לומר 'תנו לי בעלי ואשמח עמו'. ועוד כתב, שמה שאמרו לעיל במת הוא שודאי אין צריך להחזיר, אין זה משום שאומרת 'תנו לי בעלי ואשמח עמו', אלא משום שעל האופן הזה בוודאי שקידושין לטיבועין ניתנו, וכאן הנדון לגבי 'מוהרי' שלא ניתנו לטיבועין.

רשב"ם ד"ה מוהרי

מה הם 'מוהרי'

בנמוקי יוסף מבואר, ש'מוהרי' היינו ממון שממנהר לשלוח לאשה, אפילו קודם הקידושין. ו**ברשב"א** להלן (קמו, ב) כתב בשם **הראב"ד**, שאין הבדל בין

להקשות, שאם לטיבועין ניתנו, נמצא שמעיקר הדין איז צריך להחזיר, וממילא הוא גומר בדעתו לתת על דעת שלא יחזור, והמנהג להחזיר הוא כמו שיש מנהג לתת מתנה שודאי אינו מחייב.

והנה לעיל נתבארו דברי היש מפרשים ברמב"ן, שמנהג אינו קובע את הדין אלא במקום שההלכה רופפת, וביאר הר"ן שיש ספק איך ההלכה, ולגבי קידושין אם לטיבועין ניתנו יש ספק איך ההלכה, ולפ"ז כתב **החזו"א**, ניחא מדוע במקום שנהגו שלא להחזיר אין מחזירין, משום שהמנהג בזה קובע את הדין.

ולעיל נתבארו דברי הרשב"א, שאם נהגו להחזיר המנהג מחייב, אפילו אם עיקר הדין הוא שלא להחזיר, ולפ"ז צריך להבין את קושית הגמ' כאן, שהרי באמת אם נהגו להחזיר המנהג מחייב, אפילו אם עיקר הדין הוא שקידושין לאו לטיבועין ניתנו. אמנם **ברשב"א** כאן כתב, שבאמת היה אפשר לפרש כך את דברי רבי יהודה הנשיא, אלא כיון שבדעת רבי נתן אמרו שסובר קידושין לאו לטיבועין ניתנו, על כרחך הפירוש בדבריו שסתמא הוא כמקום שנהגו להחזיר, ורק במקום שיש מנהג מפורש שלא להחזיר אז אין צריך להחזיר, א"כ על דרך זו צריך גם לפרש את דברי רבי יהודה הנשיא, כיון שגם הוא נקט כלשונו של רבי נתן, ועל זה מקשה הגמ', מדוע בסתם גם צריך להחזיר כמו במקום שנהגו.

תוס' ד"ה נותן

עוד ביאורים מדוע נקט לשון 'חצאין'

וברשב"א כתב, שכיון שיסוד הדין הוא שחצי מהקידושין חוזרים מחמת הספק, משום כך נקט לשון 'חצאין'. **הרש"ש** כתב יותר, כיון שצריכה להחזיר חצי מכל זוז שקיבלה, משום שבכל זוז וזוז יש ספק,

תוס' ד"ה ורבי

'יישוב קושית התוס'

הקידושין, א"כ גם להשתמש עד החזרה אינה יכולה, שנתברר שלא זכתה בזה מעולם, וא"כ איך היא מקודשת בהשתמשות שעד החזרה. ואפשר לומר, שמלכתחילה נותן לה על דעת זה, שאם יתקיימו הקידושין יהיו שלה לעולם, ואם לא יתקיימו יהיו שלה עד החזרה. ובחזו"א כתב, שמה שאמרו קידושין לאו לטיבועין נתנו, הוא משום שע"י כסף הקידושין שמקבלת, היא מתחייבת לו ממון באם לבסוף לא יתקיימו הקידושין. ולפ"ז ניחא, שעד החזרה שייך לה לגמרי ובשלה משתמשת. וכתב עוד צד, שמה שאמרו לאו לטיבועין נתנו, היינו שקבעו חכמים קדמונים, שאם לא יתקיימו הקידושין תחזיר לו את הקידושין.

גמ' שם

מנין חידש אמימר גזירה זו, הרי התנאים לא דנו בזה כלל

בשו"ת מהר"ם לולבין (סי' יט) מקשה, איך אמר אמימר שהקידושין לא חוזרים משום גזירה, הרי התנאים לעיל לא נחלקו אם הקידושין חוזרים, אלא משום שקידושין לטיבועין ניתנו, אבל כו"ע מודו שאין סיבה שלא להחזיר משום גזירה. וכתב, שלדעת אמימר הטעם שאמר רבי יהודה הנשיא שהקידושין אינם חוזרים, אינו משום שקידושין לטיבועין נתנו, אלא משום גזירה. והחזו"א מקשה על זה, מאחר שטעמו של רבי יוסי שאמר שחולקין על כרחק משום הספק אם לטיבועין ניתנו או לא, א"כ מדוע לא נאמר שטעמו של רבי יהודה הנשיא משום שבדאי לטיבועין ניתנו, ומהיכי תיתי לומר שטעמו משום גזירה. וכתב, שודאי אמימר מודה שעד זמנו היה הדין שהקידושין חוזרים, אלא שאמימר ובית דינו חידשו ותקנו שלא יחזירו את הקידושין משום גזירה.

גמ' שם

איך קיי"ל לדינא בספק אם קידושין לטיבועין ניתנו

במרדכי (רמז תקלה) כתב, שלא נתברר הדין לגבי קידושין אם לטיבועין ניתנו או לא, שהרי נחלקו בזה

'מוהרי' לסבלונות, ומה שחזר ופסק עוד לקמן (שם) על סבלונות, משום מה שמוסיף שם שמאכל ומשתה לא הדרי.

*גמ': גזירה שמא יאמרו קידושין תופסין באחותה

אם משום שמשארת אצלה עכ"פ פרוטה לקידושין, או שאינה משארת וחששו מטעם אחר

הרשב"א כתב, שאם נאמר שקידושין לאו לטיבועין ניתנו, על כרחק מחזירה את כל הקידושין, ואינה משארת לעצמה אפילו פרוטה, שאם נאמר שפרוטה אחת לקידושין נשארת אצלה, מדוע חששו שיאמרו קידושין תופסין באחותה, הרי כיון שפרוטה אחת נשארת אצלה, יידעו כולם שעיקר הקידושין לא בטלו. וכתב הטעם שאסור בקרובותיה, אף שמחזירה את כל הקידושין, משום שעכ"פ עד שתחזיר יכלה להשתמש במה שניתן לה לקידושין, והרי זה כמתנה על מנת להחזיר, שאמרו בקידושין (ו, ב) שמקודשת מעיקר הדין, ורק משום גזירה אינה מקודשת.

אמנם **הריטב"א** כתב, שמחזירה את הכל חוץ מפרוטה, שאם לא כן מדוע מבואר בגמ' שהיא מקודשת מעיקר הדין, ואם משום שיש כאן מתנה על מנת להחזיר, הרי לדינא במתנה על מנת להחזיר אינה מקודשת [ואע"פ שזהו רק משום גזירה וכמו שנתבאר, יתכן שלדעת הריטב"א משום הגזירה חכמים הפקיעו את הקידושין, ועכשיו כבר מעיקר הדין אינה מקודשת, וכמו שכתב בבית שמואל (סי' קכט ס"ק ב)]. ולפי דבריו תקשה קושית הרשב"א, מדוע חששו שיאמרו קידושין תופסין באחותה, הרי פרוטה תמיד נשארת אצלה. ובשו"ת חת"ס (אה"ע סי' קטו) כתב, שהחשש הוא כיון שהיא מחזירה לו את הטבעת, ואמנם נותן לה פרוטה כנגד שיעור הפרוטה שיש לה בטבעת, אך כיון שאת הטבעת עצמה מחזירה, יש לחוש שיאמרו שקידושין תופסין באחותה.

ויש לעיין בדברי הרשב"א, שהרי לכאורה מה שע"פ דין צריכה להחזיר את הקידושין, הוא משום שמעיקרא לא ניתן על דעת שלא יתקיימו

גמ': שמע קל טבלא וכו'

מה הטענה בזה ששמע קל טבלא

בר"י מיגאש נראה שמבאר, שכיון ש'שמע קול הטבלא' ולא בא, הרי זה כמו שקרא לו ולא בא, שבזה הדין שצריך לשלם כל השושינות, ולא מנכים לו דמי האכילה. וכתב, שבמקום שהמנהג הוא שלא לבוא אלא בשליחות, אזי אף אם שמע קל טבלא אין תביעה עליו, כיון שלא שלח לו לבוא. אמנם **היד רמה** ו**הרא"ש** מבארים 'שמע קל טבלא', היינו אם היה במקום סמוך שנשמע שם קול הטבלא, ואף אם לא היה בעיר היה מוטל עליו לבא.

גמ': לא שמע קל טבלא וכו'

שיטות הראשונים, מתי הטענה על המשלח ומתי על עושה השמחה

בר"י מיגאש כתב, שאם לא קרא לו ומשום כך לא שמע ולא בא, חייב הוא להחזיר לו את השושינות חוץ מהאכילה. ולא דמי למה שאמרו בגמ' לעיל, שיכול לומר 'תנו לי שושיני ואשמח עמו', שדוקא שם יכול לומר אילו לא מת והיה נושא אשה, היה קורא לי והייתי שמח עמו, ועכשיו שלא נשא איני מחויב לשלם השושינות, אבל באופן זה שנשא אשה ולא קרא לו, גילה המשלח דעתו שאינו רוצה שיתערב עמו בשמחה, ונשאר החיוב על כך שהביא לו שושינות, וצריך לשלם אפילו שלא שמח עם המשלח. אמנם **היד רמה** כתב, שאם זה שהביא לו השושינות, בא לשמוח עם המשלח ולא קיבלו, אזי הוא פטור לגמרי מלשלם, שאם לא כן מדוע במת המשלח לא יאמרו היתומים מנין שהיה רוצה לשמוח עמו, ועוד, לא גרע ממה שאמרו בסמוך שאם עשה עמו בפומבי וביקש לעשות בצנעא, יכול לומר בפומבי אעשה עמך, וכל שכן אם אינו רוצה לשמוח עמו כלל.

ובגמ' כאן מבאר ה**יד רמה**, ש'לא שמע' משום שהיה מחוץ לעיר, ויכול המשלח לומר לו שהוא גרם לעצמו

תנאי ולא נפסק הלכה כמאן. ולעיל הובא, שה**ר"י מיגאש** ועוד **ראשונים** מבארים בדברי רב פפא שפסק הלכה, משום שסובר שקידושין לטיבועין ניתנו, ולכאורה לפ"ז כך יש לפסוק שלטיבועין ניתנו, ואפשר שהמרדכי סבר כמו שכתב החזו"א, שטעמו של רב פפא משום מנהג ולא מעיקר הדין. ובש"ת **מהר"ם לובלין** (סי' יט) כתב, לפי מה שביאר בשיטת אמימר שמוכח שלא לטיבועין נתנו, שהרי לדעת אמימר טעמו של רבי יהודה הנשיא לאו משום שלטיבועין ניתנו אלא משום גזירה, וא"כ אינו חולק על רבי נתן שאמר קידושין לאו לטיבועין ניתנו.

קמה, ב

תוס' ד"ה ואין הבכור

שושינות לענין 'ראוי', אם היא ככל מלוה, או שגריעא כי שמא לא יפרע לעולם

ברשב"ם כתב, שהנדון אם בכור נוטל בה פי שנים, תלוי במחלוקת לעיל אם מלוה נחשב 'ראוי'. ועל מה שכתבו התוס', שאפילו למ"ד לעיל שמלוה אינו נחשב 'ראוי', שושינות נחשבת 'ראוי' כי שמא לא יפרע לעולם, מקשה **רעק"א**, ממה שאמרו בגמ' לעיל, שאופן חיוב השושינות כשמת המשלח, הוא רק אם כבר נשא אשה ושמח עמו בשבעת ימי המשתה, נמצא א"כ שבשעת מיתה חיובו ברור, ומדוע לא יטול הבכור פי שנים, אמנם **הר"י מיגאש** כתב לעיל (קכה, ב) כתוס', שלענין שושינות כו"ע מודים משום שאין החיוב ברור, ועמד גם הוא על הקושי כרעק"א, וכתב שאין לנו לילך אחר שעת המיתה אלא אחר שעת עיקר החיוב, וכיון שבתחילה לא היה חיובו ברור, לכן אינו נחשב 'ראוי', אף שבשעת מיתה כבר היה חיובו ברור. ו**היד רמה** לעיל (שם) חולק על הר"י מיגאש, ונקט שכיון שבשעת מיתה חיובו ברור, הרי זה כמו כל מלוה, כסברת רעק"א.

מקפיד ומדקדק על מה ששלח, ולכן אין לפחות אלא כפי מה שאכל ולא פלגא.

גמ': לכשתשא אשה אחרת אעשה עמך

מאיזה טעם יש שינוי באשה שניה, ונפק"מ בזה לדינא

רשב"ם מבאר שבאשה שניה יש פחות שמחה, ומ"מ יכול לומר שלא ישמח עמו יותר ממה ששמח הוא עמו. אמנם **הר"י מיגאש** כתב, שבפעם שניה יש יותר שמחה, משום שבפעם ראשונה הוא טרוד אם יוכל לבעול. **והיד רמה** כתב, שגם אם נשא אלמנה בפעם ראשונה ולא היה טרוד, מ"מ בפעם השניה הוא שמח יותר, משום שבפעם ראשונה שמחתו באשתו טורדת דעתו לשמוח עם חבריו, ועוד שבפעם ראשונה לבו רעב ובפעם שניה לבו שבע [**ובטור** (אה"ע סי' ס) הביא, ששיטת **הרשב"ם** שגם אם שמחת המשלח יתירה, יכול לטעון זה שנשלח לו מעיקרא שלא נוח לו בזה, ושיטת **הרמ"ה** שאינו יכול לטעון אלא אם שמחת המשלח היא פחותה].

תוס' ד"ה עשה

הטעם שבשתיים יש פחות שמחה

הר"י מיגאש כתב, ש'בשתיים' היינו שנושא שתי נשים בבת אחת, שיכול לומר לו, שכשנושא שתיים הוא פחות שמח מבאחת, משום שבאחת הוא אוהבה יותר, וגם שבשתיים הוא טרוד בזה שנשיו נעשות צרות זו לזו.

קמו, א

מתני': שלח סבלונות מרובין וכו'

שיטות הראשונים מה הם מרובין ומה הם מועטין

רשב"ם כתב, שהסיפא הוא ענין בפני עצמו ואינו שייך לרישא, שברישא מדובר ששלח סתם ולא פירש אם יבואו עמה לבית בעלה, או שתשתמש בהם בבית אביה, ובסיפא מדובר שפירש. אמנם **התוס'**

בזה שיצא מחוץ לעיר, ואין על המשלח תביעה, ואומר לו המשלח אף כשבאתי לשמוח איתך לא שלחת לקרוא לי, ולכן גם עכשיו לא הייתי צריך לשלוח לך. **ובשיטה מקובצת** בשם הראב"ד הביא דברי **הרב הצרפתי**, שמדובר באופן שבא בתוך שבעת ימי המשתה, ורק בשעת נשואין ממש עדיין לא שמע, **והראב"ד** מקשה על זה א"כ פשיטא שהוא חייב, שעדיין יכול לשמוח עמו, וכתב שזה שהביאו לו צריך לשלם, משום שהמשלח יכול לומר שלא ידע שלא נודע לו. **והר"ן** כתב, שעל זה שהביאו לו מעיקרא מוטל לברר, מתי חבריו נושא אשה.

גמ': ועד כמה

מחשבים את מה שאכל או את מה שהיה אוכל

ברשב"ם כתב, שפוחתים את מה שהיה ראוי לאכול עכשיו, אילו היה בא לשמוח עמו בנישואין. אמנם **הר"י מיגאש והיד רמה** מבארים, שפוחתים את מה שאכל המשלח בשעה שהביא את השושבינות, שכיון שאינו אוכל כנגדו, יש לפחות את מה שאכל.

גמ': עד ארבעה

לפי מה נקבעה שומא זו

ברשב"ם כתב, שמה שאמרו עד ארבעה משלם פלגא, וביותר מארבעה הכל לפי חשיבותו, הכל הוא לפי אומדנא, כמה היה אוכל אם היה בא לסעודת הנשואין. אמנם **בר"י מיגאש** נראה, שמה שאמרו עד ארבעה משלם פלגא, אין זה משום שאומדים שהיה אוכל פלגא [לשיטתו שפוחתין את מה שאכל], אלא אף אם אכל פחות, מנכים פלגא על שלא שמח עמו עכשיו, ועל דרך זו מחשבים גם אם שלח יותר מארבעה, שאם הוא אדם חשוב שאצלו יותר מארבעה שווה לארבעה אצל אחרים, פוחתין פלגא, ואם אינו אדם חשוב ואצלו יותר מארבעה נחשב הרבה, כיון שהביא ממון שאצלו הוא חשוב, אנו אומדים שהוא

[אמנם בביאור הגר"א (אה"ע סי' נ ס"ק ו) כתב, שיש בתוס' שני פירושים, אך לא פירשם].

גמ': מהו שישלש

ביאור הספק

רשב"ם ועוד **ראשונים** ביארו, שהנדון הוא באופן שאכל פחות מדינר, אם נאמר שתזכה בנכסים לפי מה שאכל, כגון אם אכל חצי דינר תזכה בחצי, ואם שלישי תזכה בשליש. ובר"י מיגאש מבאר, שמאחר שבמשנה מדובר באופן ששלח מאה מנה, אם באופן ששלח רק חמישים מנה יספיק שיאכל חצי דינר, ולכ"ה מנה מספיק שיאכל רבע דינר.

גמ': שבה סבלונות מהו

ביאור צדדי הספק

בגירסת הגמ' שלפנינו מבואר צדדי הספק, אמנם כתב הפני שלמה, דבראשונים מוכח שגירסא זו לא היתה לפניהם, שכן פירשו את הספק אחרת מהמבואר בגמ'.

ברשב"ם כתב, שהספק הוא אם צריכה להחזיר גם את השבח כגון ששלח צאן וילדו, ונראה מדבריו שהספק הוא כשהשבח בעין, וכן כתב ביד רמה שהספק הוא גם כשהשבח בעין. אמנם הר"י מיגאש כתב שאין לומר כן, כיון שאם השבח בעין ודאי שכל השבח הוא של הבעל. ובקובץ שיעורים (אות תקט) ביאר בשיטת הרשב"ם והיד רמה, שהצד שהאשה צריכה להחזיר, אין זה משום שמעיקרא לא ניתן לה על דעת שלא תנשא, ובאמת היא זוכה בסבלונות, אלא שאם לא תנשא היא מתחייבת בחוב חדש להחזיר את הסבלונות, והספק הוא באותו חוב חדש, אם החיוב הוא להחזיר רק את גוף הסבלונות או גם את השבח. ובר"טב"א כתב, שהספק הוא כשהסבלונות אינם בעין כגון שאכלה או מכרה, האם יש לדון אותה כשולחת יד בפקדון, שכיון שנתברר שלא זכתה בהם, אכילתם או מכירתם היא כשליחות יד, וצריכה לשלם כפי

ועוד **ראשונים** כתבו, שהסיפא הוא פירוש לרישא, שסבלונות מרובין נגבין וסבלונות מועטין אין נגבין. והתוס' מבארים, שסבלונות 'מרובין' הם סבלונות שאין עשויין ליבלות, וסבלונות 'מועטין' היינו שעשויין ליבלות, ובזה תלוי אם נגבין או לא כמבואר בגמ'. ומה שנקרין 'מרובין' ומועטין' כתב הרשב"א, ש'מרובין' היינו שעומדים זמן מרובה, ו'מועטין' היינו שעומדים זמן מועט. אמנם בעליות דרבנו יונה כתב שמדובר בבגדים, וסבלונות 'מרובין' היינו ששלח יותר ממה שהיא ראויה להשתמש בבית אביה, וזה בכלל סבלונות שאין עשויין ליבלות, אבל אם שלח 'מעט' בגדים שראוי שתשתמש בכלם בזמן שהיא עוד בבית אביה, הרי זה סבלונות העשויין ליבלות [ומה שכתב ברישא 'שלח מאה מנה אין נגבין', היינו שהיו בגדים יקרים, אבל גם בזה מדובר שהיא ראוי להשתמש בכלם בבית אביה].

ולשיטת הרשב"ם מבואר, שאם מפרש ואומר ששולח כדי שתשתמש בהם בבית אביה, אינו חוזר אפילו אם לא אכל שם. ובר"טב"א מקשה על פירוש הרשב"ם שזה פשיטא. אמנם בעליות דרבנו יונה נראה שחולק לדינא על הרשב"ם, וסובר שאם לא אכל אפילו פירש שתשתמש בהן בבית אביה, מ"מ נגבין, שלא נתן לה שתשתמש בהן בבית אביה אלא על דעת שתנשא לו.

תוס' ד"ה סבלונות

ביאור דברי התוס'

המהרש"א לא גרס בתוס' 'א"נ' והכל פירוש אחד, ומפרש שמה שכתב ש'במועטות' צריך דוקא שאין עשוי ליבלות, היינו שהאיבעיא של רבא להלן מה הדין בעשויין ליבלות אבל עדיין לא בלו, היא דוקא ב'מועטין', אבל ב'מרובין' בכל ענין נגבין, ואפילו אם נגנבו או אבדו שכבר אינם בעולם. וכתב, שאין לומר שב'מרובין' לעולם נגבין גם אם עשויין ליבלות, שהרי בברייתא בגמ' מדובר ששלח מאה קרונות של כדי יין וכדי שמן, ואמרו שמה שעשוי ליבלות אינו נגבה

גמ': תא שמע סבלונות מועטין וכו'

ביאור הוכחת הגמ', לפי מה שפירש הרשב"ם בסיפא שבמשנה

הר"י מיגאש ועוד ראשונים מוכיחים מכאן שלא כשיטת הרשב"ם, שהסיפא במשנה אינה מתייחסת לרישא ומדובר גם בלא אכל, והטעם שאין נגבין משום שאמר בפירוש שתשתמש בהן בבית אביה, שלשיטתו קשה מה מביאה הגמ' ראייה מהמשנה לאיבעיא, הרי ברישא הטעם משום שאכל שם, ויתכן שזו סיבה רק שלא להחזיר אם כבר בלו, אבל בסיפא שהטעם משום שפירש, יתכן שזו שלא להחזיר גם אם לא בלו.

ובריטב"א כתב לבאר את שיטת הרשב"ם, שכיון שאמר לה שתשתמש בהן בבית אביה, יש לומר שלא נתן אלא זכות להשתמש, וכיון שמת צריכה להחזיר את מה ששלח, וכיון שמבואר שאינה צריכה להחזיר על כרחק הטעם שלאחר שנתן אומדים דעתו שנתן לגמרי, וא"כ כך יש לומר גם ברישא, שכיון שכבר נתן אומדים דעתו שנתן לגמרי.

והמהרש"ל כתב, שגם לשיטת הרשב"ם מה שאמרו בסיפא שלא תחזיר אם אמר שתשתמש בהן בבית אביה, היינו דוקא בעשויין ליבלות, אבל באין עשויין ליבלות, גם אמירתו המפורשת אינה מועילה שלא תצטרך להחזיר, ומשום כך מחק ברשב"ם (בד"ה תא שמע) את התיבות 'כשאין עשויין ליבלות'. ולפ"ז ניחא הוכחת הגמ' מהסיפא, שהרי מה שאמרו שאין נגבין היינו משום שעשויין ליבלות, ומאחר שזו סיבה שגם קודם שבלו לא תחזיר, ממילא גם ברישא יש לומר כך שגם קודם שבלו לא תחזיר.

אמנם המהרש"א כתב, שלשיטת הרשב"ם בסיפא מדובר גם באין עשויין ליבלות, וכפי הגירסא שלפנינו ברשב"ם (בד"ה תא שמע), וכשם שהגמ' מסתפקת בלא בלו, כך גם יש להסתפק באין עשויין ליבלות, אם מה שאמרו שלא תחזיר הוא דוקא כשאנים בעין כגון שאבדו, או אפילו אם הם בעין. ומה שהגמ' סברה לפשוט את האיבעיא מהסיפא, הוא משום שהגמ'

שוים בשעת השליחות יד, או שמא כיון שהאכילה או המכירה היו ברשות, שהרי באותה שעה היה בדעתה לינשא, הרי שיש לדון את זה כמו 'איתבר ממילא' שאינו משלם אלא כפי שעת הפקדון.

[ובר"י מיגאש כתב לבאר, לפי שיטתו בספק 'מהו שישלש', על הצד שלסבלונות של חמישים מנה אין צורך שיאכל אלא חצי דינר, על זה בעי עכשיו באופן שמעיקרא היו שוים רק חמישים מנה, ואח"כ הושבחו עד שבשעת החזרה הם שוים מאה מנה, אם עדיין די שיאכל חצי דינר].

גמ': כיון דאי אבדי או מגנבי

אם חיובה על הסבלונות כשואל או כשומר שכר

ביד רמה כתב, שאם נאנסו הסבלונות, האשה חייבת כמו שואל [ואפילו במה ששלח כדי שיבוא עמה לבית בעלה, נחשב שמשתמשת בזה, כיון שיש לה הנאה שרואים מה שארוסה שלח לה]. אמנם בשו"ת הריב"ש (המיוחסות ס"כ כג - בהגה"ה שם כתב שזוהי תשובתו של מהר"ם חלואה) כתב, שכל זמן שלא נשתמשה בהם חייבת רק כשומר שכר, וכמו שאמרו בב"מ (מג, א) לגבי שולחני שהפקידו לו מעות ורשאי להשתמש בהם, שכל זמן שלא נשתמש הוא כשומר שכר [שמחמת ההנאה מכך שיכול להשתמש אם ירצה, דעתו להתחייב כשומר שכר], ואם נשתמשה היא חייבת באונסים. ורעק"א כתב, שלפי הגירסא שלפנינו שיש צד בגמ' שמשום שחייבת באחריות השבח שלה, בהכרח חייבת גם על אונסים, שמשום חיוב גניבה ואבידה בלבד, אין זו סיבה שתזכה בשבח. והעיר בזה, שלכאורה היא כמו לוקח לזמן שחייב רק כמו שומר חנם, וכן העיר בקובץ שיעורים (אות תקט), וכתב שלפי מה שנתבאר שאם השבח שלה בהכרח זוכה בסבלונות לגמרי, ואח"כ נוצר חיוב חדש להחזיר, א"כ בודאי שחייבת באונסים כיון שזכתה בהם לגמרי.

אם ירושת בעל דאורייתא ובין אם היא מדרבנן, אין לדמות ירושה לפירות.

ובתוס' רי"ד כתב על דרך הרשב"ם, וכתב דכיון דנכנס לבדוקה והיה רוצה לגרשה, אמרו חכמים שאינו בדין שירשנה, וכתב דמכאן מוכח דכל איש שמורד על אשתו ומתה בינתים, דאינו יורשה משום דנהג עמה שלא כשורה.

גמ' שם

שיטת ר"י מיגאש בטעם הדין שאינו יורשה

הר"י מיגאש מבאר, שהיה רוצה להוציאה משום שנמצאת בעלת מום, ומשום כך אינו יורשה שנמצאו קידושי קידושי טעות, ואמנם צריכה גט משום שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, מ"מ כמו שאמרו בכתובות (עג, א) שיוצאה שלא בכתובה, כך גם אינו יורשה. **וברמב"ן** מקשה, שאין זה מהמומין באשה שהם סיבה לטעון מקח טעות. **ובבית שמואל** (סי' צ ס"ק כב) כתב, שאפשר שמדובר באופן שהתנה על זה בפירוש בשעת קידושין ונשואין. וברמב"ן מבואר, שלא הקשה על עיקר הדין של הר"י מיגאש, ובאופן שיהיה מום שהוא סיבה למקח טעות, נראה שגם הוא מודה שלא ירשנה.

ובר"י מיגאש נראה, שהגם שצריכה גט בודאי, מ"מ מאחר שאינו רוצה בנשואין, ואינה מקודשת אלא משום שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, ואין בדעתו לקיימה, הדין נותן שלא ירשנה כשם שכך הדין לגבי כתובה. אמנם **בחלקת מחוקק** (סי' צ ס"ק טו) כתב, שאע"ג שצריכה גט מספק, מ"מ לענין הירושה אמרינן העמד ממון על חזקת האשה, נראה מדבריו שהטעם שאינו יורשה משום שאפשר שאינה אשתו.

גמ': יתיב רבין סבא וכו'

שיטות הראשונים באיזה אופן דיבר רבין סבא, ומה חידש

רשב"ם מבאר, שדברי רבין סבא הם באופן שאכל שם

סברה שאין עשויין ליבלות במקום שפירש, אינו עדיף מעשויין ליבלות ואכל בבית חמיו, ואם אמרו ברישא שדוקא בבלו, כך גם בסיפא אף שמדובר גם באין עשויין ליבלות, היינו דוקא כשאנים בעין.

רשב"ם ד"ה דאי טעין

משמעות הדבר שטענתו טענה

בריטב"א כתב, שכיון שהיא טענה, נזקקין לו כדי שיודה הנתבע או יכפור וישבע, אבל אם אינה טענה, אזי אין נזקקין לו כלל.

קמו, ב

גמ' נפלה עליה חורבה ומתה וכו'

נדון במה שכתב רשב"ם, שאם נתן עיניו לגרשה אינו יורשה, וכשם שאין לו פירות

רשב"ם כתב, שמשום שהיה בדעתו לגרשה אם ימצאנה בעל מום, שוב אינו יורשה, כמו שאמרו בגיטין (יח, א) שמשנתן עיניו לגרשה שוב אין לבעל פירות. **בתוס'** מקשים על שיטת רשב"ם, **וברמב"ן** מקשה עוד, הרי לא נתן עיניו לגרשה עד שיתברר המום [ומבואר בדבריו אח"כ שכאן לא נתברר שהיא תותרנית, ואפשר שקושייתו רק משום שלא נתברר, אבל אם נתברר הרי לאופן כזה נתן דעתו], ועוד, שלפ"ז גם אם הקדיחה תבשילו ויתן עיניו לגרשה, נאמר שלא ירשנה, ועוד, שכל מה שאמרו שאם נתן עיניו לגרשה אין לו פירות, זהו דוקא אם לבסוף גירשה.

ובאור זרוע כתב בשם **ריב"ם**, שאין ללמוד דין ירושה מפירות, כיון שירושה היא משום שנקרית 'שאר', וגם כשנתן עיניו לגרשה עדיין היא נקראת 'שאר'. **וברא"ש** מקשה הלא ירושה דאורייתא היא, ואינו ענין לפירות שהם מתקנת חכמים. **ובחידושי רבי מאיר שמחה** כתב, שגמ' זו היא מימרא של רב, ורב סבר ירושת בעל דרבנן, אמנם **הריטב"א** כתב, שבין

משום שעשה ברשות, ובשעה שנהנה אינו שווה לבעלים יותר מדמי בשר בזול, שכיון שהבשר כבר מבושל ואינו ראוי להתקיים, לא היה נמכר אלא כפי דמי בשר בזול.

והבית יוסף (סי' נ) הביא **תשובת הרשב"א**, שגם גבי בגדים שבלו שנגבין, שמין בזול, ולכאורה זה כשיטת הרשב"ם והנמוקי יוסף, שלשיטת הר"י מיגאש והיד רמה נראה, שהטעם שאמרו שייך רק בדבר מאכל ומשתה [**ובבית מאיר** (שם) כתב, שגם הטעם של הרשב"ם לא שייך אלא במאכל ומשתה, ומשום כך בשו"ע לא הזכיר דין זה אלא על מאכל ומשתה].

*מתני': ושייר קרקע כל שהוא מתנתו קיימת

טעם הדבר שמתנתו קיימת

בעליות דרבנו יונה כתב טעם הדבר, שכיון שמשיר קרקע כל שהוא, אין הוכחה שהיה סבור שלא יחיה, שאפשר לומר שסמך על מה ששייר [וכתב, שאע"פ שהשיר הוא כל שהוא, מ"מ כיון ששייר מוכח שזה חשוב בעיניו]. ועוד יש לומר יותר, שזו הוכחה שסבור שיחיה, שאם לא כן לאיזה צורך שייר כל שהוא. אכן העיר, א"כ מדוע מצוה מחמת מיתה הדין שחוזר בו אפילו אם שייר, וכתב, שהצווי מחמת מיתה הוא ההוכחה שאינו סבור שיחיה, אע"פ ששייר כל שהוא. **וביד רמה** כתב, שאע"פ שיש לפרש שמשיר משום שרוצה שיתקיים באותו כל שהוא דין ירושה דאורייתא, מ"מ די בכך שאין הוכחה שנתן משום שדעתו על לאחר מיתה, ומספק אין להוציא את המתנה מחזקתה, וזה כהצד הראשון בעליות דרבנו יונה.

*רשב"ם ד"ה לא שייר

מהי האומדנא כשלא שייר, ונפק"מ אם יכול לחזור בו עד המיתה, וכן כשאמר שיחול מעכשיו

בקהלות יעקב (סי' מא) מעיר בדברי הרשב"ם, שהאומדנא שלא נתן אלא על מנת שימות, זו סיבה שאם יעמוד מחליו תתבטל המתנה, אבל

דינר, ויש חילוק בין דברים העשויין ליבלות לדברים שאין עשויין ליבלות. **ובר"י מיגאש** מקשה, א"כ מדוע לא הביאה הגמ' דבריו על תחילת המשנה, שסבלונות מרובין נגבין, ועוד קשה, מדוע נקט מאכל ומשתה שאינם נגבין, הרי כל סבלונות מועטין שפעמים אינם בלים, גם כן אינם נגבין. **וברמב"ן** כתב ליישב, שלכך נקט מאכל ומשתה, שלא נאמר שרק דברים העשויין להשתמש בבית אביה כגון ייבא וסבתכא, אבל כדי יין ושמן שעשויים להתקיים חוזרין, שאנו תולים שלא שלח על דעת שיאכלו אותם בבית אביה, וקמ"ל שלעולם אינם חוזרין אפילו אם היו מרובין. **ובנמוקי יוסף** כתב, שנקט מאכל ומשתה לומר, שאף שהם מרובין מ"מ כולם אינם חוזרים.

ור"י מיגאש כתב, שרבין סבא בא לומר שאין הלכה כדין המשנה, ולעולם בין אכל ובין לא אכל, הסבלונות נגבים ואפילו מה שעשויין ליבלות, מלבד מאכל ומשתה שאינו חוזר וגם בלא אכל, ומדבריו נראה שסבלונות מועטין שבלו או נשברו ואינם בעין, גם כן אינם חוזרין, וכן מבואר **ברמב"ם** (הל' זכיה ומתנה פ"ו הלכה כא-כב). **וביד רמה** תמה על זה, איך נחלק רבין סבא על משנה וברייתא שמחלקים בין אכל ללא אכל, ובין נכסים מרובים לנכסים מועטים, ולא מצינו תנא שנחלק בזה.

וביד רמה כתב, שרבין סבא מדבר דוקא בלא אכל, וקמ"ל שאפילו אם חזר בו הוא, מ"מ כל הסבלונות נגבין ואפילו אם עשויין ליבלות, וגם קמ"ל שמ"מ מאכל ומשתה לא נגבה אפילו לא אכל.

*גמ': ושמין להן דמי בשר בזול

הטעם שמשלמים רק דמי בשר בזול

רשב"ם מבאר, שדין זה הוא בכל נהנה שלא על דעת לשלם, שיכול לומר אילו ידעתי לא הייתי נהנה, וכן כתב **הנמוקי יוסף**, וכתב שיכול לומר לא היו נהנה אלא אילו מצאתיו בזול. אמנם **הר"י מיגאש והיד רמה** כתבו טעם הדבר, כיון שכל החיוב להחזיר הוא רק משום שנהנה, שהרי על מה ששחט אינו חייב

ומבואר לפ"ז שתקנו במתנת 'שכיב מרע' שתקנה גם מחיים ולא רק לאחר מיתה].

*תוס' ד"ה מאן

הטעם שאין בזה חיסרון של 'דברים שבלב'

התוס' בקידושין (מט, ב) כתבו הטעם שאין בזה חיסרון של 'דברים שבלב', שכשיש אומדנא דמוכח אין זה 'דברים שבלב', והר"ן (שם) כתב, שדברים אלו הם בלבו ובלב כל אדם.

אמנם **באור זרוע ובהגהות אשר"י** (כאן) כתבו בשם **ריב"ם** לחלק בין מתנה למכר, שלא אמרו אלא במכר שדברים שבלב אינם דברים, אבל במתנה אין כלל חיסרון של דברים שבלב, וכמו שמצינו שמועיל שאלה בהקדש אף שהם דברים שבלב, שלגבי נתינה בחינם, ככל שיש אומדנא שלא היה נותן באופן זה, מועיל לבטל את המתנה **[ובתוס' רי"ד** בקידושין כתב כריב"ם, וכאן נראה בדבריו כתוס']

והנה **הרמ"א** (ח"מ סי' רז ס"ד) מביא את שתי השיטות, י"א שבמקום שיש אומדנא דמוכח אין חיסרון של דברים שבלב, וי"א שבמתנה אין חיסרון של דברים שבלב, **ובסמ"ע** (שם ס"ק י) מבאר הטעם שמכר גרע, שכיון שקיבל מעות אמרינן שגמר והקנה. **ובאבי עזרי** (הל' זכיה פ"ו ה"א) כתב לבאר, שמכר וקידושין תלוי בדעת שניהם, משא"כ מתנה תלויה רק בדעת הנותן, שהרי המקבל אינו מתחייב כלום, ומשום כך מועיל גם דברים שבלב, שכל החיסרון בדברים שבלב הוא רק בדבר שצריך לו דעת שניהם, שלכן צריך שיהיה גלוי לכל אחד מהם גם דעתו של השני.

גמ' שם

שסומכים על האומדנא רק באופן שלפי מחשבתו לא היה צריך לפרש

רעק"א כתב, שכל מה שאמרו שמועיל אומדנא, זהו דוקא באופן שלפי מחשבתו לא היה לו לפרש, כגון שהיה סבור שמת בנו, ולא היה צריך לפרש שנותן

מדוע יכול לחזור בו עד המיתה גם אם מת לבסוף, והביא שברשב"ם לעיל (קלז, א) כתב, שהאומדנא היא שאין דעתו לתת עד שעת המיתה, ולפ"ז ניחא. וכתב עוד, שבאופן שמפרש שמקנה על דעת שיחול מעכשיו, לא שייכת האומדנא שכתב הרשב"ם לעיל, אבל עדיין שייך האומדנא שכתב כאן, שלא נתן אלא על מנת שימות. ומביא **שבנמוקי יוסף** לקמן (קנא, א) כתב, שאם אומר שיחול מעכשיו, אינו יכול לחזור בו אלא אם עמד, וביאר משום שבאופן כזה יש רק את האומדנא שכתב הרשב"ם כאן. אמנם הביא, **שהרמב"ם** (הל' זכיה ומתנה פ"ח הי"ח) כתב, שבאופן שאומר שיחול מעכשיו הרי זה כמתנת בריא, וגם אם עמד אינו יכול לחזור בו, ומבאר בדעת הרמב"ם שהאומדנא היא רק שאין דעתו לתת אלא לאחר מיתה, וכפי שמבואר בדברי הרמב"ם (שם הי"ד), ומשום כך כשאומר שיחול מעכשיו אין אומדנא כלל.

גמ': מאן תנא דאזלינן בתר אומדנא

באיזה אופן אמרו במשנה, שרק מחמת האומדנא יכול לחזור בו

בקהלות יעקב (שם) מקשה, הרי מתנת 'שכיב מרע' לא חלה אלא לאחר מיתה, וא"כ גם בלא אומדנא ודאי שיכול לחזור בו, כיון שעדיין לא חל כלום עד לאחר מיתה, וכתב לבאר שגם כשעשה קנין הדין שחוזר בו, וקושית הגמ' היא על האופן שעשה קנין, וכדבריו מבואר **בשו"ת הרשב"א** (ח"א סי' תתקפה), שגם אם יאמר ה'שכיב מרע' בפירוש שרוצה שיזכה המקבל מחיים [באופן שלא עשה קנין], אין זה מועיל משום שמתנת 'שכיב מרע' אינה קונה אלא לאחר מיתה [והנה **בעליות דרבנו יונה** (במשנה) כתב צד אחד, שקושית הגמ' היא גם לרב שהעמיד את המשנה דוקא בלא קנין, והקושיא היא מדוע מבטלים מתנת 'שכיב מרע' שראויה לקנות בדיבור בעלמא, ודבריו אלו הם שלא כמו שכתב הקהלות יעקב. אמנם באמת מבואר ברבנו יונה, שלשית רב מתנת 'שכיב מרע' במקצת קונה גם בדיבור בעלמא,

גמ': שאני התם דאמר כתבו

סברות המחלוקת בין רב נחמן לרב ששת, אם אפשר להוכיח מאומר כתבו

באחיזר (ח"א סי' כח ס"ק ג) כתב, שרב נחמן סובר באומר כתבו שהוא כאומר גם תנו, שכתובה היא בכדי לתת [ומה שבבריא אין די שאומר כתבו, הוא משום שכיון שלא אמר בפירוש גם תנו, אנו תולים שכוונתו לשחק בה], וא"כ אין מזה ראיה שאזלין בתר אומדנא, אבל רב ששת סובר שאין בכלל אמירת כתבו גם תנו, ומשום כך יש להוכיח מזה שמועיל אומדנא.

משום שאין לו בן, משום שהוא הרי סבור שבאמת אין לו בן, ולא יזה צורך יפרש שנתן רק משום כך, וכמו כן ב'שכיב מרע' אינו צריך לפרש שאם יחיה יחזור בו, שהוא הרי סבור שימות, ולשם מה יפרש שאם לא אינו רוצה במתנה. אבל באופן שגם לפי האומדנא, עדיין יש לומר שהיה לו לפרש, לא נסתמך על האומדנא כל שלא פירש.

תוס' ד"ה רבי שמעון

שיטת ר"י מיגאש שבדוקא נקט רבי שמעון שזורי

הר"י מיגאש כתב, שבדוקא נקט רבי שמעון שזורי, כיון שמדובר באומדנא לגבי 'שכיב מרע', ודומה לדברי רבי שמעון שזורי שמדבר על אומדנא במסוכן.

מכאן ועד לסוף החוברת:

שייך לחומר של חודש הבא

גמ': דומה שאני

אפילו אם שייר מתנתו בטלה

רעק"א (בהגהות שו"ע חו"מ סי' רנג ס"ה) כתב, שמשום כך אפילו אם שייר במה שנתן לבנו מתנתו בטלה, כיון שתלה מתנתו בכך שאין לו בן.

*תוס' ד"ה מנין

אם יש שיטה שמתנת 'שכיב מרע' מן התורה, ומה היא קונה

שיטת **התוס'** שלכו"ע מתנת 'שכיב מרע' מדרבנן, אמנם **בעליות דרבנן יונה** כתב שלדעת רב מתנת 'שכיב מרע' דאורייתא, וכן מבואר **בריטב"א**, ועל מה שהקשו התוס' שרב נחמן עצמו סובר שהיא מדרבנן, כתב הריטב"א שצריך לומר 'הא דידיה והא דרביה', וכאן אמר בשם רבה בר אבון.

ועל התוס' קשה, שבסוף הסוגיא להלן (ע"ב) מסיים

קמז, א

גמ': עכשיו שאין לי בן

אם גורסים לשון זו, או שנחשבת אמירה מפורשת שתולה מתנתו בזה

בשיטה מקובצת כתב בשם **הראב"ד**, שאין לגרוס 'עכשיו שאין לי בן', אלא 'עכשיו נכסי לפלוני', שאם אומר בפירוש 'עכשיו שאין לי בן', הרי זה מפרש לגמרי שכל נתינתו היא משום שאין לו בן, ובודאי גם לרבנן מתנתו בטלה. אמנם **בתורת חיים** כתב, שיש לפרש כוונתו שאומר 'עכשיו', שעד עכשיו היה סבור שיש לו בן, ועכשיו ששואלים אותו נכסיך למי הוא מבין שאין לו בן, והרי הוא כאומר עכשיו נודע שאין לי בן, ועדיין אין זו אמירה מפורשת שתולה מתנתו בכך שאין לו בן, וניתן לפרש שאת צערך הוא מזכיר.

ולא משינוי הלשון, מעיר **המהרש"א** שבגמ' אמרו שר' זירא לא יליף מ'ונתתם' משום דאורחיה דקרא הוא, כלומר שאין כאן ייתור, אבל מ'והעברתם' דרש ר' זירא משום ששינוי לשון יש כאן, הרי שאין צורת הדרשא מ'והעברתם' שוה לצורת הדרשה מ'ונתתם'. וכתב שלרשב"ם היה נראה, שנדרשים שניהם באותו ענין, וכמו ש'ונתתם' מיתור כך גם 'והעברתם', ומה שאמרו בגמ' שר' זירא לא דריש משום דאורחיה דקרא הוא, היינו שאף שבאמת הוא מיותר, מ"מ אורחיה דקרא הוא ואין לדרוש מכח זה אבל 'והעברתם' שיש בו גם שינוי לשון, ממילא יש לדורשו מהייתור ולא לתלות באורחיה דקרא, שאילו נכתב משום אורחיה דקרא, היה ראוי שיהיה כתוב 'ונתתם'.

תוס' ד"ה לא

יישוב שיטת רשב"ם

בפני שלמה כתב ליישב את שיטת הרשב"ם, שבאמת לא שכיח שיבוא מטר על ידי רוח צפונית, אבל כשבא הוא ב'שפיכותא' היינו אופן שמזיק, ומשום כך בבבל לא חששו לזה משום שלא שכיח, אבל בארץ ישראל היו עצבין, שממה נפשך אם לא יבוא יחסרו גשמים, ואם יבוא יהא זה באופן שמזיק.

קמז, ב

רשב"ם ד"ה מתנת שכיב מרע

ביאור החשש לפי הפירוש הראשון ברשב"ם

ר"י מיגאש כתב כפירוש הראשון ברשב"ם, **ובשאלת שלום** על השאלתות (שאלתא לג) כתב לבאר את החשש על פי דברי השאלתות שם, שאם יצטרך לומר לו שיקנה בחזקה בקרקע או במשיכה במטלטלין, יש לחוש שעד שילך ויחזיק או ימשוך, בינתים תטרף דעתו של ה'שכיב מרע' הנותן, ונמצא שמחזיק בגזילה והוא אינו יודע, וגם יש לחוש שיבוא לאנצויי, אם החזיק או משך קודם שתטרף דעתו או לאחר מכן.

בגמ' 'ורבא אמר רב נחמן מתנת 'שכיב מרע' מדרבנן בעלמא', לשון זה משמע שרבא בא לחלוק על מה שאמרו עד עכשיו שהיא מן התורה. **ובמהרש"א** כתב, שהתוס' גרסו בגמ' 'אמר רבא אמר רב נחמן' וכפי שכתב **הרא"ש**, ולגירסא זו מימרא בפני עצמה היא, ואינה באה לחלוק על מה שאמרו לעיל, ושפיר יש לומר שכו"ע מודו שמתנת 'שכיב מרע' מדרבנן.

ובעליות דרבנו יונה כתב, שלדעת רב אפילו מתנה במקצת קונה ב'שכיב מרע' מן התורה גם בלא קנין, ואינו יכול לחזור בו כיון שאין אומדנא [ולפ"ז מתנת 'שכיב מרע' מועילה בדיבור מן התורה, אפילו לקנות מיד ולא רק לאחר מיתה], ומה שאמרו שמתנת 'שכיב מרע' במקצת צריכה קנין, זהו משום שקיי"ל שמתנת 'שכיב מרע' קונה רק מדרבנן שלא תטרף דעתו.

רשב"ם ד"ה שנאמר

כמה קושיות על מה שכתב שתיבת 'ונתתם' מיותרת, ופירושו אחר של רשב"ם

בתורת חיים מקשה על הרשב"ם, שאם תיבת 'ונתתם' מיותרת, א"כ מדוע גבי אחי אביו כתיב 'ונתתם', ועוד הקשה, שלשונו של רבי שבכולן נאמר 'נתינה', מורה שהילפותא היא רק משינוי הלשון, ולא שתיבת 'ונתתם' עצמה מיותרת, ועוד הקשה, שבכמה מקומות מצינו שדרך התורה לכתוב באופן זה, ולא להחסיר את תיבת 'ונתתם' עיי"ש.

ובשיטה מקובצת מביא פירוש **רשב"ם** מכתב יד, שהיה ראוי לכתוב 'והורשתם' במקום 'ונתתם', ולגבי 'ונתתם' את נחלתו לאחיו' כתב, שהיה ראוי לכתוב 'ותהי נחלתו לאחיו'.

רשב"ם שם

ביאור הוכחת הרשב"ם מדרשת 'ונתתם', שגם 'והעברתם' נדרש מייתור

על מה שהוכיח רשב"ם, מהדרשא 'ונתתם' שהיא על כורחך מייתור, שגם הדרשא מ'והעברתם' היא מייתור

***גמ': וזוזר זמחלו מחול**

שיטות הראשונים בטעם שיכול המלוה למחול שטר חוב לאחר שמכרו

שייך בו הקנאה כלל, גם לאחר תקנת חכמים שיקנה, אינו נעשה של הקונה כמו בקנין דאורייתא [בהמשך דבריו הביא גם את מה שכתב הר"ן, שבאמת גם בזה אפשר לתקן שיהיה שלו לגמרי, אלא שהם אמרו והם אמרו].

ובראב"ד (בהשגות על הרמב"ם הל' מכירה פ"ו הי"ב) כתב הטעם שהמלוה יכול למחול, משום שהלוה אומר ללוקח שהוא לא השתעבד לו, ואין הוא יכול לבוא אלא מכח המלוה שמכר לו, וכיון שהמלוה מחל אינו נותן לו עוד כח לתבוע. ובהשגות על הרי"ף בכתובות (פו, א) כתב הראב"ד עוד, שהמוכר צריך לכתוב הרשאה ללוקח בכדי שיוכל לגבות מהלוה, ובלא זה יאמר לו הלוה שאינו משועבד לו. **ובגדולי**

תרומה (שער נא ח"ו דין א) כתב, ששיטת הראב"ד כר"ת שהמכירה מועילה רק על שעבוד נכסים ולא על שעבוד הגוף, ומשום כך יכול הלוה לומר לו שאינו משועבד לו. אמנם **בקצוה"ח** (סי' סו ס"ק כו) כתב, שנראה בשיטת הראב"ד שעצם המכירה יכולה להועיל לגמרי, עד שהמלוה לא יוכל עוד למחול, ומ"מ עדיין יכול הלוה לומר שאינו משועבד לו. **ובחידושי הגר"ח** (סטנסל, סי' קכח וסי' רעו) כתבו בשיטת הראב"ד, שעיקר החוב והשעבוד הם של המלוה, וכלל לא שייך על זה מכירה, והלוקח זוכה רק בגביית החוב היינו בחוב לענין גבייתו, ומשום כך לעולם יכול לומר לו הלוה שאינו משועבד לו, שאם נאמר שזוכה גם בעיקר החוב, איך יכול הלוה לומר לו אינך בעל דברים שלי, אמנם בתחילה השתעבד למלוה אבל עכשיו הקונה זכה בשעבוד, על כרחך צריך לומר שאינו זוכה בעיקר השעבוד.

בחידושי רבי ראובן (סי' יט) כתב, שבכל הלוואה מלבד עיקר החוב שיש על הלוה ויש עליו מצוה לפרוע, יש גם דין של 'ממוני גבך', ומבאר שעיקר החיוב נשאר לעולם למלוה, והלוקח זוכה בכל זכות הממון ודין 'ממוני גבך' שיש בחוב זה, ומשום כך יכול הלוה לומר שאינו משועבד לו, ואינו צריך לפרוע לו.

בתוס' לעיל (עו, ב ד"ה קני לך) כתבו בתחילת דבריהם, שהטעם שמועילה מחילת המלוה שמכר את השטר, משום שמכירת שטרות אינה אלא מדרבנן. אך בסוף דבריהם שם הביאו שיטת ר"ת, שמכירת שטרות מן התורה, והקשו א"כ מדוע המלוה עדיין יכול למחול. **וברא"ש** בכתובות (פ"ט סי' י) ביאר, שבכל חוב יש שני שעבודים, האחד שעבוד הגוף והשני שעבוד נכסים, והמלוה יכול למכור רק את שעבוד הנכסים, ולכך מועילה מחילתו משום ששעבוד הגוף שלו, וכיון שבכוחו למחול על שעבוד הגוף, ממילא פוקע שעבוד הנכסים.

הרי"ף בכתובות (פו, א) כתב, שהטעם בנותן שטר חוב במתנת 'שכיב מרע שאינו יכול למחול, משום שעשאוה כמתנה דאורייתא שבאה ליד המקבל, וכתב הר"ן (שם) שלשיטת הרי"ף הטעם שהמלוה יכול למחול, משום שמכירת שטרות אינה אלא מדרבנן, **ובתומים** (סי' סו ס"ק א) מבאר, שהר"ן הוכיח זאת ממה שכתב הרי"ף הטעם שבמתנת 'שכיב מרע' אינו יכול למחול, משום שעשאוה כמתנה דאורייתא, הרי שבמתנה דאורייתא הדין שאינו יכול למחול, א"כ על כרחך מה שבכל מכירת שטרות יכול למחול, הוא משום שהמכירה אינה אלא מדרבנן.

וביאור הקשר, בין דין מכירת שטרות שאינה אלא מדרבנן, לכך שהמלוה יכול למחול את החוב, כתב **ברמב"ם** (הל' זכיה ומתנה פ"ה ה"ב), כיון שמן התורה עדיין החוב שייך למלוה. **ובר"ן** בגיטין (סד, ב) כתב, שבאמת חכמים יכלו להעמיד תקנתם, באופן שמחילת המלוה לא תועיל, אילו אמרו שהקונה זוכה לגמרי בשטר חוב, אלא שהם אמרו שמכירת שטר חוב תועיל, והם שאמרו שלא יחשב כזכיה של תורה. **ורעק"א** כתב, שרק בדבר שישנו בתורת קנין, יכולים חכמים לתקן שיקנה הקונה לגמרי כמו שזוכה בשל תורה, אבל בשטר חוב שמן התורה לא

גמ': אי אמרת בשלמא דאורייתא זכו'

ביאור קושית הגמ' לפי טעמי הראשונים בדין מוכר שטר
חוב שיכול למחול

שהמלוה יכול למחול, משום שלא מכר אלא את שעבוד הנכסים, יש לבאר את קושית הגמ' כאן כך, 'אי אמרת בשלמא דאורייתא' - ונלמד מדכתיב 'והעברתם', א"כ מתנת 'שכיב מרע' היא מדין ירושה, 'משום הכי אינו יכול למחול' - משום שירושה ישנה גם על שעבוד הגוף, 'אלא אי אמרת דרבנן היא' קשה, וביאר הריטב"א (כאן) שאם דרבנן לא עדיפא ממנה בעלמא, ואין המקבל זוכה אלא בשעבוד הנכסים, א"כ מדוע לא יוכל למחול אחר שנשאר לו שעבוד הגוף. ומבאר גם את תירוץ הגמ' לפ"ז, 'אינה של תורה ועשאוה כשל תורה', שגם אם היא מדרבנן מ"מ אינה כמתנה בעלמא, אלא גדר מתנת 'שכיב מרע' שעשו את הזוכה כירוש, וממילא דינה כירושה שיש למקבל זכיה גם בשעבוד הגוף, ומשום כך אין היורש יכול למחול.

רשב"ם ד"ה מודה

איזה קנין מועיל בשטר חוב הניתן במתנת 'שכיב מרע'
במקצת

רשב"ם פירש גם במתנת 'שכיב מרע' במקצת הנעשית בקנין, וכן כתב בשו"ע (חור"מ סי' רנג ס"כ). ובביאור הגר"א (שם ס"ק מב) מקשה הרי שטר אינו נקנה אלא בכתיבה ומסירה, ולכאורה לא בקנין סודר, וכתב שלשיטת הרשב"ם לעיל (עז, א) שנקנה במסירה לבד, כך יש לומר שנקנה בסודר. אמנם בהעמק שאלה (שאילתא ל"ג ס"ק ג) מקשה שברשב"ם לקמן (קנא, א בד"ה הני) מוכח ששטר חוב אינו נקנה בסודר [וכן נראה ברשב"ם להלן בסמוך (בד"ה הלואתי), שכתב רק מסירה או מעמד שלשתן], ושוב קשה איך תועיל מתנה במקצת בקנין. עוד הקשה בביאור הגר"א (שם) וכן ברעק"א בגליון הש"ס, שאם מדובר במתנת 'שכיב מרע' במקצת ובקנין, א"כ הרי זו כמתנה בעלמא, ומדוע היורש אינו יכול למחול [ובהעמק שאלה שם כתב ליישב, שאע"פ שבבריא לא מועיל קנין סודר על שטר חוב, מ"מ במתנת 'שכיב מרע' במקצת אמרו שמועיל, וזהו

התוס' לעיל (עו, ב ד"ה קני לך) כתבו, שבסוגיא כאן משמע, שהטעם שמוכר שטר חוב יכול למחול, הוא משום שמכירת שטרות דרבנן, שעל המימרא של שמואל בנותן שטר חוב במתנת 'שכיב מרע' שאינו יכול למחול, אמרו בגמ' כאן שאם מתנת 'שכיב מרע' דאורייתא ניחא ואם דרבנן קשה, הרי שהגמ' תולה את מחילת החוב אם הנתנה מועילה גם מדאורייתא או רק מדרבנן. ובעליות דרבנן יונה מקשה שלא יתכן לומר כן, שהרי אם נאמר שמכירת שטרות דרבנן, א"כ נתינת שטר חוב במתנת 'שכיב מרע' היא ודאי דרבנן, גם אם מתנת 'שכיב מרע' מצד עצמה דאורייתא, ואיך אמרו בגמ' כאן, שאם מתנת 'שכיב מרע' דאורייתא, ניחא שאם נתן שטר חוב במתנת 'שכיב מרע' המלוה אינו יכול למחול.

אמנם בר"י מיגאש מבאר בגמ' כאן, שבמתנת 'שכיב מרע' אין את החסרון שיש במכירת שטר חוב, כיון שמתנת 'שכיב מרע' היא כירושה, וירושה ודאי שייכת גם בשטר חוב, וקושית הגמ' מתפרשת כך, 'אי אמרת בשלמא דאורייתא משום הכי אינו יכול למחול', כיון שהיורש כלל אינו זוכה בשטר חוב זה, 'אלא אי אמרת דרבנן היא אמאי אינו יכול למחול', שכשם שבמכירה מועילה מחילת המלוה משום שהלוקח לא זכה אלא מדרבנן, כך גם במתנת 'שכיב מרע' יוכל למחול כיון שלא זכה המקבל אלא מדרבנן.

בקובץ שיעורים (אות תקיד) כתב ליישב את קושית רבנו יונה, שהטעם שמכירת שטרות אינה אלא מדרבנן, אינו מחמת חסרון בחוב מצד עצמו שאינו בתורת קנין, אלא משום שלא נתפס מעשה קנין על החוב, ולכן אם מתנת 'שכיב מרע' מן התורה ונקנית בדיבור בעלמא, א"כ גם שטר חוב ראוי שיהיה נקנה במתנת 'שכיב מרע' מן התורה, כיון שאין צורך במעשה קנין.

עוד כתבו התוס' לעיל (שם), שלדעת ר"ת שהטעם

שמשלם את כל החוב שהיה בשטר, ובש"ך (שם ס"ק יד) כתב, שכונתו שמשלם כפי מה ששוה השטר].
וטעם הסוברים שאינו משלם אלא כפי מה שנתנו בו הלקוחות, ולא כפי מה ששוה השטר בשעה שהפסיד לו, מבואר ברא"ש בב"מ (כ, א) בשם רב שרירא גאון, כיון שמשעת המכירה ביד המלוה למחול, הרי שמקח זה הוא 'זביני ריעי', שהיה לו לשנות את שטר החוב ולכתבו על שם הלוקח, ובאופן זה אין המלוה יכול למחול, ומשום כך דינא הוא שלא ישלם לו אלא את הדמים שנתן לו. והראב"ד (בהשגות על הרי"ף בכתובות פו, א) כתב, שמה שעשה המלוה הוא גרמא בעלמא, ומה שמחייבים אותו הוא כעין קנס, ולכן מה שנטל ממנו עכשיו ומפסיד לו יטול, אבל לא את השאר.

תוס' שם

דחיה ויישוב הוכחת התוס' מהגמ' בב"ק

התוס' מביאים ראייה לדבריהם, שהמוחל אינו משלם את כל השטר, אלא רק מעות שנתנו בו הלקוחות, מהגמ' בב"ק (פט, ב), ובתוס' שם דחו ראייה זו, שאע"פ שצריכה לשלם את דמי הכתובה, מ"מ תמחול משום שעכשיו עכ"פ אין לה מה לשלם. ובמהר"ם מבאר בדעת התוס' כאן שהביאו ראייה, שכיון שעכ"פ תצטרך לשלם לאחר זמן, לא תמחל כשיודעת שריוח אין לה מזה ויכולה לבוא לידי הפסד, אבל אם תשלם רק את הדמים שנתנו הלקוחות, יש לחוש שהבעל יתן לה דמים אלו ואף יוסיף לה עוד מעט כדי שתמחול, ולכן יש לחוש שתמחול.

תוס' שם

כמה משלם מזיק שטר חוב, וביאור דברי התוס' שהלשון 'שטרא מעליא' לאו דוקא

על מה שאמרו בגמ' בב"ק (צח, ב) 'מאן דדאין דינא דגרמי מגבי שטרא מעליא', כתבו התוס' לאו דוקא נקט 'שטרא מעליא', שהרי לא תחזיר אלא מה שנתנו בה הלוקחין, ובמהר"ם עמד על דבריהם, ששם

שכתב הרשב"ם שאם עמד חוזר, היינו בקנין על שטר חוב שאינו מועיל מעיקר הדין, אבל בדבר שמועיל מעיקר הדין, הרי מבואר במשנה שאינו יכול לחזור בו, עיי"ש].

*תוס' ד"ה המוכר

כמה משלם המוחל ללוקח, כפי מה שנתנו הלקוחות, או כפי שהיה שוה בשעה שהפסידו

על מה שכתבו התוס', שהמוחל אינו משלם את כל השטר, אלא רק כפי מה שנתנו הלקוחות, ביארו מהרש"ל ומהר"ם, שגם אם בשעת ההיזק משלמים על השטר יותר ממה ששילמו עבורו הלקוחות, מ"מ אינו משלם אלא כפי מה ששילמו עליו הלקוחות. אמנם המהרש"א כתב, שאם אח"כ הוקר השטר חוב מאיזה סיבה ומשלמים עליו יותר, צריך הוא לשלם כפי מה שמשלמים עליו בשעה שהפסיד לו את השטר חוב, והנדון בתוס' הוא, אם משלם את כל דמי החוב או רק את שויו של השטר חוב. ובתוס' וברא"ש בב"מ (כ, א) כתבו בפירוש כדעת מהרש"ל ומהר"ם בשיטת התוס' כאן, ומאידך, שיטת הרמב"ן ועוד ראשונים בב"מ (שם) ובכתובות (פו, א) כמו שנקט המהרש"א בשיטת התוס' כאן [אמנם לשון רש"י בכתובות (שם) שמשלם כל החוב שבתוכו, ופשטות דבריו משמע שמשלם את כל החוב עצמו, ולא רק כפי מה ששוה השטר לימכר, וכן נראה ברמב"ם (הל' חובל ומזיק פ"ז ה"י) שכתב שמשלם כל מה שבשטר כמו בשורף שטר, ולגבי שורף שטר כתב (שם ה"ט), שמשלם כל החוב שהיה בשטר. אלא שבשו"ע (חו"מ סי' סו סל"ב) כתב שמשלם כל מה שכתוב בשטר חוב, ואח"כ כתב בפירוש שאינו משלם אלא כפי מה ששוה השטר לימכר, וא"כ גם משמעות לשון רש"י והרמב"ם אינו מוכח. ולגבי שורף שטרו של חברו, כתב הטור (חו"מ סי' שפו) שצריך לשלם כפי כל מה שהיה מחזיק בשטר, וכתב המהר"ם בתוס' כאן, נראה שסובר שצריך לשלם כל דמי החוב, ולא רק את שויו של השטר חוב, אמנם בשו"ע (שם ס"ב) כתב

תוס' שם

יישוב קושית התוס' איך השיאה רב נחמן עצה למחול

התוס' מקשים איך נתן לה רב נחמן עצה למחול, הלא גרמא בניזיקין אסור, וברא"ש בב"מ (כ, א) כתב ליישב לפי מה שכתבו תוס' שהיתה קטנה, ובתומים (סי' סו ס"ק מב) כתב, שמסדר הדברים בתוס', שהקשו לאחר שכבר כתבו שהיתה קטנה, נראה שגם לקטנה אסור להשיא עצה למחול, והש"ך (שם ס"ק פב) הביא מהשלטי גבורים שאם יש הנאה למוחל מותר להשיא לו עצה.

תוס' שם

ביאור דבריהם, שנאמנת לומר שנפרעה כתובתה במיגו שיכולה למחול, לשיטת המהרש"א שמשלמת לפי מה ששוה השטר בשעת המחילה, ויישוב הרמב"ן בגמ' שם

התוס' כתבו, שלפי דבריהם שאין צריך לשלם אלא כפי מה שנתנו הלקוחות, אתי שפיר מה שאמרו בגמ' בב"מ (כ, א) שנאמנת לומר שהכתובה נפרעה במיגו שיכולה למחול, מאחר שגם אם היא מוחלת אינה צריכה לשלם אלא כפי מה שנתנו הלקוחות. ובתומים (סי' סו ס"ק נא) הקשה לשיטת המהרש"א שנקט בדעת תוס', שאם בשעת מחילה השטר שוה יותר, צריך לשלם כפי מה ששוה עכשיו, מדוע יש לה מיגו שיכולה היתה למחול, הלא עכשיו כשהיא גרושה כתובתה שוה הרבה יותר, שהרי מתחילה היה ספק אם תבא לידי פרעון, ועכשיו לאחר שנתגרשה כבר באה לפרעון, ואם תמחול היא צריכה לשלם הרבה יותר. וכתב, שהתוס' פירשו את הגמ' שם בעודה נשואה, ועדיין הכתובה עומדת בספק אם תבא לידי פרעון, ונשאר שוויה כפי שהיה בתחילה, עיי"ש.

ובעיקר קושית התוס' מהגמ' שם, ברמב"ן (שם) כתב, שאין כוונת הגמ' שנאמנת משום מיגו, אלא שבזה שאומרת שנפרעה כתובתה, יש בכלל דבריה מחילה על החוב גם אם אין זה אמת, כיון שמשמעות דבריה שמודה שהבעל אינו חייב [וגם מה שהלקוחות לא יוכלו לגבות ממנה את דמי השטר, שהרי היא טוענת

מדובר לענין שורף שטר חוב של חבירו ולא בלוקח ומוכר, ועל כן הוא צריך לשלם לו את כל דמי השטר, שהרי המלוה נתן ללוה את כל דמי ההלוואה, ועכשיו מפסיד אותם ע"י שריפת השטר, וכתב, שהלשון 'שטרא מעליא' משמע לתוס' שגובה את כל דמי החוב, והמזיק אינו צריך לשלם את כפי מה שהשטר שוה [ולדעת המהרש"א הנזכרת לעיל ניחא טפי, שגם לגבי לקוחות זה היה הנדון בתוס', אם משלם כפי מה ששוה השטר חוב או את כל דמי החוב].

תוס' שם

דחיית הוכחת התוס' מהגמ' בכתובות

על הוכחת התוס' מהגמ' בכתובות (פו, א), כתב הראב"ד (בהשגות על הרי"ף שם) שהחויב של דין גרמי הוא מתורת קנס, ובאופן המדובר בגמ' שם, כיון שעושה זאת להנאת עצמה, אין לנו לקונסה ולחייבה לשלם כלל, אמנם בסוף דבריו כתב כתוס' שצריכה לשלם מה שנתנו לה. וברמב"ן (שם) כתב, שאין הכונה שתמחול, אלא שתעשה פשרה עם הלקוחות, ויתרצו לזה כיון שבידה למחול ויפסידו לגמרי.

תוס' שם

גירסאות המפרשים, במה שכתבו תוס' על ההיא גרושה שהפסידתם הרבה

על קושית התוס' וא"ת מכל מקום הפסידתם הרבה וכו', כתב מהרש"ל שבמקום 'וא"ת מכל מקום', צריך לגרוס 'ומכל מקום', והיינו שאף שצריכה לשלם להם מה שנתנו, מ"מ עדיין הפסידה להם הרבה, ויש לה ריוח במה שמוחלת. ובמהרש"א כתב [כפי שנתבארה שיטתו] לקיים הגירסא שלפנינו 'וא"ת', שהרי גם לפי הצד שמשלם כפי מה שנתנו הלקוחות, מ"מ אם יתייקר השטר חוב צריך לשלם כפי מה ששוה עכשיו, וממילא מקשים תוס', כיון שעכשיו היא גרושה, תצטרך לשלם להם הרבה כפי מה ששוה הכתובה עכשיו, וא"כ מה היא מרויחה.

שכתבו התוס' כאן לדחות, שכמו שאמרו בפירות שחשיבי 'ליתיה בבריא' משום שאי אפשר לקנותם בפני עצמם, אף שאפשר לקנות פירות על ידי מכירת הדקל לפירות, כך גם לגבי הלואה נאמר שאפשר לקנותה באגב, ומ"מ מאחר שאי אפשר לקנותה בפני עצמה, אינה נחשבת 'איתיה בבריא'. כתב **רעק"א** שאין לדמות פירות להלואה, משום שבמכירת דקל לפירות באמת אינו קונה את הפירות בעצמם, אלא זוכה בהם ממילא מאחר שזכה בדקל לפירות, ולכן הפירות עצמם נחשבים 'ליתיה בבריא', משא"כ במקנה הלואה אגב קרקע, הרי הקנין נתפס בהלואה עצמה, ובכדי שיחול בה הקנין צריך שתהיה טפלה לקרקע, וא"כ יש להחשיבה כ'איתיה בבריא' [והנה **בחינושי רבי ראובן** (ב"מ סי' יט) כתב לבאר בשיטת התוס' בב"מ (לג, ב), שבמכירת 'דקל לפירות', אין הביאור שזוכה בעיקר הדקל שיהיה שלו והפירות שלו ממילא ד'ארעאי אשבח', אלא 'דקל לפירות' היינו שזוכה בפירות שיצאו מהדקל שיהיו שלו, אף שעיקר 'ארעאי אשבח' הוא של הבעלים, וקנינו הוא רק שהבעלות שבאה על הפירות מכח דין 'ארעאי אשבח', תהא שלו ולא של הבעלים, ולפי דבריו ניחא יותר דברי התוס' כאן, שמדמים הקנאת דקל לפירות לקנין הלואה על ידי אגב].

*תוס' שם

אם הודאה קונה בהלואה

על קושית התוס' שהלואה 'איתיה בבריא' ע"י הודאה, כתב **ביד רמה**, שהודאה אינה מתנה או הקנאה, ואינה אלא גילוי מילתא וראיה שהם של אותו שהודה לו, היינו שהיו שלו מלכתחילה או שהקנה לו אותם במעמד שלשתן. **ובבעל התרומות** (שער נא ח"ח דין א) כתב, שלא נמנו אלא דברים המועילים לעשות את מה שהיה עד עכשיו שלו, להיות מעכשיו על ידם של הקונה, והודאה אינה משנה את הבעלות מעכשיו, אלא מגלה מה שכבר היה קודם לכן.

בעיטור (מאמר שני קנין) כתב, שמכאן מוכח שלא

שהשטר כבר היה פרוע, ממה נפשך כך הוא, שהרי גם אם באמת אינו פרוע עכ"פ יש יש מחילה].

תוס' שם

בקושייתם שמ"מ יטרוף לקוחות שלא כדון, שיחזרו לגבות ממנה את מה שיכולים

התוס' מקשים מהגמ' בב"מ, שגם אם צריך לשלם רק כפי מה שנתנו, עדיין הם מפסידים את הדמים האלו שנתנו. **ובמהר"ם** עמד על כך שנראה מדבריהם, שלפי מה שהיא טוענת שהכתובה נפרעה, אינה צריכה להחזיר להם את הדמים האלו, ותימה הלא אם הכתובה נפרעה מתברר שהמקח היה בטעות, ומדוע לא יתחייבו להשיב את דמי המקח. **ובמהרש"א** כתב לבאר, שאם תטען פרוע יש לומר שעשתה קנוניא עם הבעל, שיתן לה דמים כמו שנתנו לה הלקוחות כדי שתתן להם, אבל אילו תמחול מעצמה בלא קנוניא ושקר עם הבעל, הרי שתצטרך לשלם מעצמה ללקוחות, ועיין בדבריו מה שהקשה על זה. **ובתומים** (סי' סו ס"ק נא) מוסיף, שבאופן שתמחול יש לחוש, שאפילו אם תעשה קנוניא על בעלה, ותאמר לו שהיא מוחלת בכדי שישלם לה את הדמים שנתנה ללקוחות, יתכן שבסופו של דבר לא ישלם לה כיון שהוא פטור עפ"י דין. **ובש"ך** (שם סוף ס"ק פט) כתב, שמהלשון שכתבו בתירוץ 'דאין כאן טירפא שלא כדון', וכן ממה שהקשו שבגרושה מפסידים הרבה, נראה שכלל שמפסידה ללקוחות לא תוכל למחול כלל [והש"ך שם הוסיף להקשות בדברי התוס', ובתומים שם האריך בדברי התוס'].]

קמה, א

*תוס' ד"ה שכיב מרע (קמא)

אם קנין דקל לפירות דומה לקנין הלואה באגב, לענין 'ליתיה בבריא'

ביד רמה נראה, שאין קונין הלוואה באגב, וכן נקטו **התוס'** לעיל (עז, ב) והביאו ראיה מכאן. ועל מה

רשב"ם ד"ה במעמד

מדוע מטבע אינו נחשב 'איתיה בבריא' משום שנקנה במשיכה

בבית אפרים (חו"מ סי' מא) מעיר, מדוע לא כתב הרשב"ם שמועיל מתנת 'שכיב מרע' במטבע, משום שישנו בבריא על ידי משיכה. וכתב לבאר, שלדעת הרשב"ם 'איתיה בבריא' היינו שיקנה המקבל גם כשהמתנה נשאר עדיין ביד הנותן, ולכן מה שאפשר להקנות ע"י משיכה אינו נחשב 'איתיה בבריא', משום שבמשיכה ה'שכיב מרע' מוציא את המתנה מתחת ידו. אמנם הפני שלמה כתב, שכונת הרשב"ם לבאר גם באופן שהמטבע אינו תחת ידו ואין בידו להקנותו במשיכה, שמ"מ מועיל משום שישנו בירושה או במעמד שלשתן [ויש לעיין, שמשמעות דבריו היא, ש'איתיה בבריא' היינו שאפשר עכשיו בפועל ליתנו במתנת בריא, וא"כ באופן שלא יוכל ליתן במעמד שלשתן, כגון שהלוה או הנפקד אינו כאן, לא יועיל לתתו במתנת 'שכיב מרע']].

גמ': דקל לאחד ופירותיו לאחר וכו'

ביאור ספק הגמ' לשיטת רשב"ם

רשב"ם מבאר, שהנדון הוא לגבי הדין שאם שייר קרקע כל שהוא מתנתו מתנה, אם כשנתן הדקל לראשון כל הדקל נתן לו ואין כאן שיור קרקע, והרי זו מתנה בכולה ויכול לחזור בו, או שאת הענפים שהם מקום צימוח הפירות לא נתן לו, וכיון ששייר אותם לעצמו יש כאן שיור קרקע, ואינו יכול לחזור בו ממה שנתן לראשון. וכתב שאף ממה שנתן לשני לא יוכל לחזור בו, על אף שנתן לו את הפירות, מ"מ את מקום הצימוח לא נתן לו. וכתב **בנמוקי יוסף**, שמדובר באופן שיש כבר פירות בדקל שנתן, וכשנתן לראשון לא נתן לו אלא את הדקל, ואת הפירות השאיר לעצמו, והספק אם רק את הפירות עצמם השאיר לעצמו, או שגם את מקום הצימוח השאיר לעצמו,

מהני הודאה בחוב. ובמרדכי (רמז תרכ) כתב בשם **רבינו מאיר**, שכיון שאגב אינו מועיל גם הודאה לא מועילה, וכתב, שהודאה מועילה רק כשמודה שהמעות שהלוה, היו מלכתחילה של אותו שמודה לו, אבל כאן שאומר 'הלואתי לפלוני', משמע שמלכתחילה הם שלו, ורק לאחר ההלואה נעשו של מי שמודה לו, באופן כזה לא מועילה הודאה משום שאין יכול להקנותם לו.

בקצוה"ח (סי' קצד ס"ק ד) כתב, שהתוס' כאן שנקטו שהודאה מועילה בהלואה, לשיטתם שכתבו שאגב מועיל בהלואה, היינו שהלואה היא דבר שנתפס בו קנין, ולכן גם הודאה מועילה. אבל לפי מה שאנו נוקטים שאגב לא מועיל לקנות חוב, גם התוס' מודים שיש לומר שגם הודאה אינה מועילה. ואף שמצינו שמועיל קנין בחוב במעמד שלשתן, הלא זהו הלכתא בלא טעמא, ובאמת מעיקר הדין אינו מועיל משום שהוא דבר שאינו ברשותו, וא"כ כך גם אודיתא אינו מועיל אלא בדבר שהוא ברשותו, ובמעמד שלשתן תקנו שיועיל ואודיתא לא תקנו.

רעק"א כתב במקום אחד, שהודאה מועילה לקנות, רק בדבר ששייך להקנותו באופן אחר, שמחמת כן ניתן לפרש את ההודאה, שהדבר שייך לזה שמודה לו, משום שהקנה לו באותו האופן שמועילה ההקנאה, אבל דבר שלא שייך להקנותו באיזה אופן, גם הודאה לא תועיל בו, ואין שייך כלל הודאה בזה, שהרי אי אפשר שיהיה שלו. ומשום כך כתב, שאם מועיל קנין אגב בהלואה ממילא גם מועילה הודאה, ששייך לומר שהקנה לו את ההלואה באגב, וכמו כן לאחר שתקנו מעמד שלשתן מועילה גם הודאה, כיון ששייך לומר שהקנה לו במעמד שלשתן. נמצא לפ"ז שאם נאמר שאגב לא קונה בהלואה, לא קשה מדוע לא אמרה הגמ' שיקנה בהודאה, שהרי הודאה קונה רק משום שמעמד שלשתן קונה, ובהכרח היתה הגמ' צריכה לתרץ, שהלואה נחשבת 'איתיה בבריא' משום מעמד שלשתן, שכל זמן שלא נאמר שמעמד שלשתן קונה, גם הודאה אינה קונה.

לא אמר כלום, ואין חוששים שמא נתכוין לתת לו 'דקל לפירות', ואילו כאן הגמ' מסתפקת שמא כוונתו לתת לשני דקל לפירות, אף שלא הזכיר אלא שנותן לו את הפירות. **הרשב"א** מבאר, שכאן הספק הוא שמא ה'דקל' שהזכיר בנתינתו לראשון, נמשך גם על נתינתו לשני, וכאילו פירוש דבריו שאת הדקל עצמו נותן לראשון, ואת ה'דקל לפירות' נותן לשני. ועוד יש לומר, שכאן כיון שנותן את הדקל עצמו לראשון, הרי שנח לו לתת גם את הדקל עצמו, ולכן שייך לומר שגם לשני נותן את הדקל עצמו, משא"כ לעיל שלא שמענו כלל שנח לא לתת את הדקל עצמו, אין לומר שנתכוין ל'דקל לפירות'.

גמ': כל לגבי נפשיה בעין יפה משייר

אם שירור בעין יפה שייך גם במתנת 'שכיב מרע'

בשיטה מקובצת בשם **הראב"ד** כתב, שהספק הוא שמא משייר לעצמו הוא דוקא ב'בריא', אבל במתנת 'שכיב מרע' לא שייך לומר שמשייר לעצמו, שהרי אינה חלה אלא לאחר מיתה. אמנם **הרשב"א** כתב שהספק הוא גם ב'שכיב מרע', שענין השירור אינו מה שלוקח לעצמו, אלא מה שמשייר בבעלותו ואינו נותן, וכשמשייר לעצמו את הפירות, משייר אותם כמות שהם היינו גוף לפירות. ועוד, דבניו וירשיו אחריו במקומו הם עומדים, ובשבילם משייר בעין יפה.

קמה, ב

גמ': בית לאחד ודיוטא לאחד

מהו יתור הלשון, שזמחתו יש סברא לומר ששייר

בעליות דרבנו יונה מעיר, שבמשייר דיוטא לעצמו אמרו שנחשב שירור להוצאת זיזין, משום שיש כאן יתור לשון, שהרי בלאו הכי הדיוטא העליונה שלו, אבל בכותב בית לאחד ודיוטא לאחד, על כרחו הוא צריך לפרש שנותן את הדיוטא לאחד, שאם לא כן לא היה זוכה כלל בדיוטא, ואין כאן יתור לשון. וכתב

ומדובר ב'נמלך', שמעיקרא לא נתן אלא את הדקל לראשון, ואח"כ 'נמלך' ונתן גם את הפירות לאחר. ובהמשך הגמ' 'אמר רבא אמר רב נחמן, גורס רשב"ם 'דאמר רבא' באומר דקל לאחד ופירות לאחר שלא הוי שירור, אבל מ"מ יש ספק אם אמר חוץ מפירותיו. ומבאר **מהרש"א**, שאף שלשיטת הרשב"ם גם בספק הראשון מדובר, שבתחילה שייך לעצמו את הפירות ורק אח"כ נתן אותם לאחר, שהרי פירש ב'נמלך', ובה הרי אמר רבא שבודאי לא שייך את הענפים שהם מקום הצימוח, מ"מ נסתפק כשאמר לשון 'חוץ', כיון שיש יתור בלשונו, יש לומר שנתכוין לשייר גם את מקום הצימוח, משא"כ בספק הראשון בגמ', שאין יתור לשון במה שאמר. אמנם לפי הגירסא שהביא הרשב"ם, שהנדון הוא באופן ששייר לעצמו את הפירות, צריך ביאור מה הספק, שהרי גם בספק הראשון מדובר ששייר לעצמו, ובכל זאת אמר רבא, אם תמצי לומר שלא שייך את הענפים [וברשב"ם דחה גירסא זו מטעם אחר]. ו**במהר"ם** כתב ליישב, שאף שכתב הרשב"ם בספק הראשון שהוא 'נמלך', מ"מ אין זה ודאי ש'נמלך', ואפשר שמעיקרא נתכוין לתת את הדקל לראשון והפירות לשני, ויתכן שמשום כך אמר רבא שודאי לא שייך את הענפים שהם מקום הצימוח, מאחר שאפשר לומר שאין כאן שירור לעצמו, אבל באופן שבודאי שייך לעצמו את הפירות, בזה מסתפק רבא שנתכוין לשייר גם את הענפים שהם מקום הצימוח.

גמ' שם

שיטת התוס' והראשונים בביאור הספק בגמ'

שיטת **התוס'** ועוד **ראשונים**, שהאיבעיא היא באופן שנתן לאחד דקל ולאחד פירות והפירות עדיין אינם בעולם, והספק הוא אם כשנתן לאחד את הפירות, כוונתו היתה לתת לו 'דקל לפירות', וא"כ מתנתו מתנה, או שלא נתכוין לתת לו אלא את הפירות העתידים לבוא, ומשכך אין מתנתו מתנה. והנה לעיל אמרו בגמ', שאם אומר 'יאכל פלוני פירות דקל זה'

הדיוטא, בודאי שהשיר מועיל גם לאחר שיוכל לחזור ולבנות, שיש לומר ששייר שתהא לו זכות לעולם. **וברמב"ן** מבאר לעיל כתוס', ולפ"ז כתב שמה שאמרו בגמ' כאן שהספק לרב זביד, הוא משום שלרב פפא בודאי שלא מועיל מה שמשירר לשני, שהרי אינו יכול לתת לו זכות לבנות באויר על גבי הדיוטא, כיון שאי אפשר למכור אויר חצר.

גמ': אם בנמלך

מה נחשב 'נמלך'

באור זרוע כתב דוקא אם שהה הרבה, ובהגהות אשרי כתב בשמו ששהה יותר מ'תוך כדי דיבור', ומיהו כתב שאם נראה שהוא שוהה כמחשב מה לעשות בשאר נכסים, גם שהה הרבה אינו 'נמלך', **ובשו"ע** (חו"מ סי' רנ סי"א) כתב ש'נמלך' היינו שהפסיק כמי שנמלך.

*גמ': היישינן שמא יש לו נכסים במדינה אחרת

מה הטעם לחוש לכך ובאיזה אופן, ומה הדין מספק

בתוס' כתב, שמספק יש לומר שהמתנה קיימת, וכן מבואר **בעליות דרבנו יונה וברא"ש**. רבנו יונה כתב הטעם בזה, שכיון שיש לפנינו קנין, אין לבטלו אלא באומדנא דמוכח, וכיון שאנו חוששים שמא יש לו עוד נכסים, אין כאן אומדנא דמוכח והקנין עומד בחזקתו. עוד כתב, שכיון שאינו מוכח הוי כעין דברים שבלב. **ובקובץ שיעורים** (אות תקכז) כתב, שהטעם הראשון של רבנו יונה הוא ש'אין ספק מוציא מידי ודאי', היינו שאין ספק אומדנא מוציא מידי ודאי קנין, והטעם השני הוא שכיון שאינו מוכח ממילא נחשב כדברים שבלב. **וברא"ש** כתב הטעם, שמספק לא נאמר אומדנא לבטל את המתנה, ורק אומדנא ברורה מועיל לבטל מתנה. **ובקצוה"ח** (סי' רנ ס"ק ה) ביאר, שכונת הרא"ש היא שנחשב דברים שבלב. **ובקובץ שיעורים** (אות תקכח) כתב, שאין לפרש שכונת הרא"ש לטעמו הראשון של רבנו יונה ש'אין ספק מוציא מידי ודאי', כיון שבשו"ת הרא"ש כתב

לפרש, שמדובר שכותב לראשון את הבית 'על מנת' שדיוטא עליונה של אחר, אף שלא צריך להתנות בנתנה לראשון, וזהו יתור הלשון. **ובשיטה מקובצת** בשם **תוס' רא"ש** כתב, שגם בלא 'על מנת' יש כאן שיר, שלא היה צריך להזכיר כלל שנותן את הדיוטא עליונה לאחר, כשפירש שנותן את הבית לאחד. **והמהר"ם** פירש, שבשעה שנתן לראשון אמר שיתן את הדיוטא העליונה לאחר, ולא היה צריך לומר שיתן לאחר, וזהו יתור הלשון.

גמ': הוי' מדיוטא מהו

אם הספק במשייר או בנותן לאחר

רשב"ם ותוס' מבארים, שהספק באופן שאינו נותן את הדיוטא לאחר, אלא משייר את הדיוטא לעצמו בלשון 'חוי'. **ובשיטה מקובצת** בשם **הראב"ד ובנמוקי יוסף** מבארים, שגם כאן הספק הוא בנותן לאחר, אלא שהספק הקודם היה בנותן בלשון 'על מנת', והספק כאן בנותן לאחר בלשון 'חוי', שאמר 'בית זה אני נותן לך חוי' מדיוטא עליונה שאני נותן לפלוני', ולשון 'חוי' עדיף מלשון 'על מנת' [ולשיטת התוס' צריך לומר להיפך, שלשון 'על מנת' עדיף מלשון 'חוי'].

גמ': ואל"כא דרב זביד

מדוע דוקא לרב זביד ולא לרב פפא, לפי שיטות הראשונים בביאור דברי רב פפא

רשב"ם ותוס' לעיל (סד, א) נחלקו בביאור דברי רב פפא שאמר שהשיר מועיל, לענין שאם רצה לבנות על גבה חוזר ובונה, לדעת הרשב"ם היינו שאם תיפול הדיוטא יוכל לחזור ולבנותה אם ירצה, ולדעת התוס' שיוכל לבנות בית באויר מעל מקום הדיוטא, ואם יפול הבית יצטרך בעל הבית לחזור ולבנות את ביתו, כדי שיהא בית תחת הבית שבנה הוא באויר.

ובעליות דרבנו יונה מבאר לעיל כרשב"ם, ולפ"ז כתב שמה שאמרו בגמ' כאן שהספק רק זביד, הוא משום שלרב פפא שהשיר מועיל שיוכל לחזור ולבנות את

מרע' שנותן כל נכסיו למפרש שכך עושה, וכאן שלא פירש רגלים לדבר שיש לו עוד נכסים.

ביד רמה (סוף אות צג) כתב, שכל שלא נתברר בודאות שנתן כל נכסיו, אין לנו להחזיקו שנתן את כל נכסיו.

גמ': שם

אם חוששים לנכסים במדינה אחרת, גם להצריך קנין כמתנה במקצת

היד רמה כתב, שכשם שחוששים שמא יש לו נכסים במדינה אחרת, לענין זה שלא נבטל את המתנה אם חוזר בו, כך גם יש לחוש לענין שלא תועיל המתנה אלא אם קנו מידו, שאם יש לו עוד נכסים במדינה אחרת הרי היא מתנה במקצת, שאינה קונה באמירה אלא בקנין, וכ"ש הוא שאם חשש זה מועיל להוציא מיד הנותן, ודאי מועיל הוא להעמיד את הנכסים בחזקת הנותן. אמנם **המגיד משנה** (הל' זכיה ומתנה פ"ח ה"כ) כתב, שגם בלא קנין יקנה, שלא חששו אלא באופן שהוא לתועלת המקבלים. ובמשנה **למלך** (שם) כתב, שלפי מה שנתבארה דעת הרשב"א, שטעם החשש לנכסים נוספים, הוא משום שאילו נתן כל נכסיו לא היה לו לעשות קנין, א"כ באופן שלא עשה קנין באמת אין לחוש שיש לו עוד נכסים, וממילא מתנתו מתנה גם בלא קנין.

תוס' ד"ה חיישינן

ישוב מה שאמרו כאן לחוש שיש לו נכסים במקום אחר, עם מה שאמרו לעיל לכאורה להיפך

מדברי התוס' מתבאר, שבסתם ספק יש לומר שהיא מתנה גמורה, ומה שלעיל אמרו 'דלמא עיין' ויש אומדנא לבטל את המתנה, זה משום שמסתבר שמעיין ואינו נמלך. אמנם נתבארה לעיל שיטת **הרמב"ן** ודעימיה, שאדרבה בסתם ספק יש להעמיד את המתנה בחזקת הנותן, ומה שאמרו כאן שיש לחוש שיש לו עוד נכסים, הוא משום שיש אומדנא לומר כך, וכמו שנתבאר. ולפ"ז לא קשה כלל מדוע

שבספק תנאי לא מתבטל המעשה, משום שתנאי מילתא אחריתי היא, ולכן הספק הוא אם יש כאן דבר המבטל את המעשה, ומבואר בדברי הרא"ש, שדוקא משום שתנאי הוי מילתא אחריתי שמבטל את המעשה, לא מועיל ספק תנאי להוציא מידי ודאי מעשה, וא"כ כאן שהספק הוא שמא אין דעתו ליתן אלא לאחר מיתה, צד זה אינו מבטל את המעשה משום מילתא אחריתי, אלא שהמעשה מצד עצמו אין בכוחו לחול עכשיו, משום שאין דעת הנותן אלא שיחול לאחר מיתה, וא"כ בזה אין לנו לומר שאין ספק מוציא מידי ודאי, ועל כרחך כונת הרא"ש משום שנחשב כדברים שבלב. ובשיטת רבנו יונה שגם כאן שייך לומר 'אין ספק מוציא מידי ודאי', מבאר הקובץ שיעורים, משום שכל שהמעשה מצד עצמו בודאי ראוי לחול, ויש איזו סיבה שגורמת שלא יחול, וגם בזה יש לומר 'אין ספק מוציא מידי ודאי'.

אמנם **הרמב"ן** כתב בשם **הרב אב"ד**, שמספק יש להעמיד את המתנה בחזקת המרא קמא שהוא הנותן, ומה שאמרו בגמ' שחוששים שמא יש לו נכסים במדינה אחרת, הוא רק משום שיש אומדנא לומר שבאמת יש לו נכסים במדינה אחרת, שאם לא כן מדוע הוצרך לפרט את כל מה שנותן, ולא אמר בסתם שנותן את כל נכסיו. וכתב על זה הרמב"ן, שטעם זה שייך רק אם נותן את הכל לאיש אחד, אבל אם נותן לכמה בני אדם, הרי שהיה צריך לפרט בכדי שנדע מה מקבל כל אחד. ובשו"ת **הרשב"א** (ח"א סי' אלף נח, ובח"ב סי' קלג) כתב, שגם כשנותן לכמה בני אדם, הרי שלאחרון שבהם יכול היה לומר בסתם 'כל שאר נכסיי לפלוני', ומכך שגם אצלו פירט את מה שנותן, יש אומדנא לומר שיש לו עוד נכסים. עוד כתב הרשב"א, כיון שעשה קנין הרי זה רגלים לדבר שיש לו עוד נכסים, שהרי מתנת 'שכיב מרע' בכולה אינה צריכה קנין. ובחידושו (כאן) הביא הרשב"א עוד מדברי **הראב"ד**, שמדובר באופן שאמר 'נכסי', ומכך שלא אמר 'כל נכסי' משמע שיש לו עוד נכסים. ובר"ן ובנמוקי יוסף כתבו עוד סברא, שדרך 'שכיב

עוד, ומשום כך נחשבת כמתנת 'שכיב מרע' בכולה. **וברמב"ם** (הל' זכיה ומתנה פ"ח ה"כ) כתב, שאומר 'כל נכסי שהן אלו', וכתב הר"ן שבנוסח זה לא קשה קושית הרשב"א על גירסת הרי"ף, שכיון שמוסיף לומר ש'הן אלו', מתפרשים דבריו שאלו הם כל נכסים שיש לו.

גמ': במוחזק לן דלית ליה

איך מוחזק שאין לו עוד נכסים

בשיטה מקובצת בשם **תוס' רא"ש** מפרש בשם **ריב"ם**, שיש עדים שאין לו עוד נכסים, והם יודעים בבירור שלא קנה קרקע חוץ ממה שיש לו כאן. **ובתוס' רא"ש** כתב על זה, שהגמ' לא הזכירה שיש עדים אלא רק ש'מוחזק', יש לומר שדי בחזקה בעלמא בכדי שלא נחוש שיש לו עוד נכסים. **היד רמה** מפרש, שמוחזק אצל מכיריו שאין לו עוד נכסים. **ובנמוקי יוסף** מפרש, שלא הרגיל מימיו ללכת ולהתעסק במקומות אחרים.

גמ': וכולן לשני

מה נותן לשני, ואם אין זה כ'קני את וחמור'

רשב"ם מבאר, שנותן לשני גם את מה שנתן לראשון, ובא לחזור בו ממה שנתן לראשון. **ובעליות דרבנו יונה** מעיר, שא"כ הנתינה לשני היא כמו 'קני את וחמור', שהרי מה שנתן לראשון אינו יכול להקנות לשני, ולמ"ד שלא קנה כלום, צריך להיות הדין שכלל לא יקנה גם אם אינו חוזר בו. וכתב ליישב, שכאן הנכסים מצד עצמם ראויים לקנין, ומה שאי אפשר להקנותם הוא משום שהקנה אותם לאחר, בזה אין חסרון של 'קני את וחמור'. **וברא"ש** מבאר, שאינו נותן לשני אלא את מה שלא נתן לראשון, ולפ"ז אין שייכות ל'את וחמור', שהרי אינו נותן לו אלא את מה שראוי לתת.

לעיל אמרו שיש לחוש דלמא עיוני מעיין, שמספק יש להעמיד את הנכסים בחזקת הנותן.

וברא"ש כתב כתוס', וכתב עוד בשם **ריב"ם** שקושית הגמ' לעיל אינה על מה שאמרו שאם כנמלך עמד אינו חוזר אלא באחרון, אלא על מה שאמרו שאם כמחלק אם עמד חוזר, מדוע לא נחוש שהוא נמלך ונאמר שלא יוכל לחזור בו. ועל מה שאמרו במשנה שאם לא שייר קרקע כל שהוא אם עמד חוזר, לא קשה, שאפשר להעמיד שמתחילה אמר שנותן כל נכסיו, ואח"כ פירט מה נותן לכל אחד, ובאופן זה אין לחוש לנמלך.

גמ': באומר כל נכסי

גירסאות הראשונים במה שאומר הנותן, והטעם שאין חוששים לנכסים במקום אחר

רשב"ם מבאר לפי גירסא זו, שכיון שאומר שנותן את כל נכסיו, גם אם יש לו נכסים במדינה אחרת, הרי שגם הם כלולים במה שנתן, כיון שאמר שנותן את 'כל נכסיו'. **ובשיטה מקובצת** בשם **תוס' רא"ש** מקשה על זה, שלפ"ז יקשה במה שאמרו לעיל במחלק נכסיו, אם כנמלך אם עמד אינו חוזר אלא באחרון, באיזה אופן מדובר, אם לא אמר מתחילה 'כל נכסי', הרי גם באחרון לא יוכל לחזור, כיון שחוששים שמא יש לו נכסים במדינה אחרת, ואם אמר מתחילה שנותן את 'כל נכסיו', א"כ גם כשהוא כנמלך יוכל לחזור בו מכולם, כיון שפירש בתחילה שבא לתת את 'כל נכסיו'.

וגירסת **רבנו חננאל** שאומר 'כל נכסי אלו הן', **והר"י מיגאש** גורס שאומר 'כל נכסי אלו', **ובראשונים** מבואר שזו גם הגירסא **ברי"ף**. **וברשב"א** מקשה שלשון זו גריעא, שנראה כאומר שעכשיו הוא נותן את כל הנכסים האלו, אבל באמת יש לו עוד נכסים שאותם הוא לא נותן. **וביד רמה** מבואר לפי גירסא זו, שמתחילה אמר 'כל נכסי אלו', ואח"כ מחלק את הנכסים, ולכאורה לא היה צריך לומר 'כל נכסי אלו', לכן מפרשים כוונתו לומר שאלו כל נכסיו ואין לו

גמ': הקדיש כל נכסיו ועמד מהו

יישוב הספק, עם מה שאמרו לקמן במקדיש כל נכסיו ואח"כ אמר שיש לפלוני מנה בידו. וביאור מדוע לא יהא בדבריו משום נדר.

בגמ' לקמן (קעה, ב) אמר רב הונא, 'שכיב מרע' שהקדיש כל נכסיו, ואח"כ אמר שיש לפלוני מנה בידו, נאמן משום שאין אדם עושה קנוניא על הקדש. **והתוס'** ועוד **ראשונים** עמדו בזה, שלפי הצד בגמ' כאן שה'שכיב מרע' יכול לחזור בו, בודאי שיש להאמינו, שהרי יכול לחזור בו מההקדש. **ובריטב"א** כאן כתב, שכל ספק הגמ' הוא רק לענין אם עמד אם יכול לחזור בו, אבל אם לא עמד בודאי שאינו יכול לחזור בו. אמנם **בשו"ת הרשב"א** (ח"ג ס' קכב) הוכיח מדברי הראשונים לא כך, שספק הגמ' כאן הוא לא רק לגבי עמד, אלא אפילו אם לא עמד אם יכול לחזור בו או לא.

במחנה אפרים (דיני צדקה ס' ד) הקשה, שבאופן שלא עמד נאמר שאינו יכול לחזור בו משום דין נדר, שהרי הוא מחויב לקיים דברו. וכתב שם, שלשיטת הרשב"א בנדרים (ל, א) שבהקדש לאחר ל' יכול לחזור בו ואין בזה משום נדר, ניחא שגם כאן יוכל לחזור בו, אבל לשיטת הראשונים שם שאינו יכול לחזור בו משום נדר, א"כ גם כאן לא יוכל לחזור משום נדר. והביא **שבמרדכי** כתב בשם **מהר"ם**, שכאן כיון שנותן לאחר שימות וכבר אינו בעולם, לא שייך בזה כלל משום נדר. אמנם **בנתיבות המשפט** (ס' רנה ס"ק ב) נקט, שאם מקדיש לאחר ל' אינו יכול לחזור בו, הוא הדין שכאן אינו יכול לחזור בו [ובמה שהביא המחנה אפרים מדברי המדרכי יש לעיין, שבמרדכי מדובר בנודר לתת לצדקה, אבל כאן שאומר שיחול הקדש לאחר ל', להצד שאינו יכול לחזור בו הרי שההקדש חל ממילא לאחר ל', וא"כ מה בכך שאין על היורשים חיוב לקיים את הנדר]. **ובקובץ שיעורים** (אות תקלו) כתב, שכיון שדעתו שיחול רק לאחר מיתה, א"כ אין זה הקדש אלא מדבריהם, משום שמעיקר הדין אי

אפשר להקדיש באופן שיחול לאחר מיתה, והם אמרו שיכול לחזור בו.

ובקצוה"ח (ס' רנ ס"ק ו) כתב, שלגבי הספק בחילק לעניים, בהכרח הספק הוא רק לגבי אם עמד אם חוזר בו או לא, שאם נאמר שהנדון בלא עמד ולאחר מיתה, הרי בזה גם אם נאמר שאינו יכול לחזור בו, מ"מ אין כאן אלא נדר לתת לעניים, וא"כ בשלמא הוא עצמו חייב לקיים את נדרו, אבל על היורשים אין שום חיוב לקיים את נדרו של אביהם, ומדוע יצטרכו לתת לעניים. אמנם **בנתיבות המשפט** (שם ס' קד) כתב שגם בחילק לעניים נתפס על הממון תורת צדקה, ומחמת כן היורשים מחוייבים לתת צדקה משום זה.

גמ': הפקיר כל נכסיו מהו וכו'

ביאור צדדי הספק

רשב"ם כתב שני טעמים מדוע נאמר שלא יוכל לחזור בו, **וביד רמה** ביאר את הצד שלא יוכל לחזור בו, משום שגם לאחר שהפקיר עדיין יכול לחזור ולזכות, ומשום כך יש לומר שגמר והפקיר בכל ענין. **ובר"ן** כתב לבאר, שהצד שאינו חוזר בו, הוא משום שבהפקר עושה מילתא יתירתא. **ובנמוקי יוסף** כתב, שהצד שאינו חוזר בו, הוא משום ששמח שרבים מברכים אותו על זה שהפקיר.

ובר"ן הביא עוד גירסא לשנות את סדר הדברים בגמ', קודם הספק ב'חילק לעניים' ואח"כ ב'הפקיר', ולפ"ז כתב, שהספק גבי חילק לעניים אם צדקה חמור כמו הקדש, ואח"כ הספק אפילו על הפקר [ועיין בנדרים ז, א) שם מבואר שהפקר היינו צדקה].

גמ': חילק כל נכסיו לעניים מאי וכו'

ביאור צדדי הספק, לאחר הספק בהפקר

ברשב"ם **וביד רמה** **ובר"ן** כתבו, שהספק הוא לפי הצד שבהפקר אינו יכול לחזור בו מהטעמים שנתבארו, אם בחילק לעניים יכול לחזור או שאינו

לא נאמר שכיון שיש ספק באומדנא והוא לא פירש, יחשב משום כך כדברים שבלב שאינם דברים, שלא אמרו כן אלא בספק שבמציאות, וספק זה שלא נפשט בגמ' נחשב ספיקא דדינא.

גמ': יטול ויזכה ויחזיק ויקנה כולן לשון מתנה הן

אם לשונות אלו מועילים גם במתנת בריא, והטעם לחלק שמועילים רק ב'שכיב מרע'

הר"י מיגאש והיד רמה כתבו, שלשונות אלו מועילים רק ב'שכיב מרע ולא ב'בריא', מאידך הרמב"ן והרא"ש כתבו, שקונים על ידם גם ב'בריא'. ובביאור שיטתו כתב היד רמה, משום שאין אדם משטה בשעת מיתה, ולכן ב'שכיב מרע' תולים שודאי כוונתו לקנין, אבל ב'בריא' גם אם נאמר שכוונת רוב בני אדם בלשון זו לקנין, הרי שאין הולכים בממון אחר הרוב ואפשר שהוא משחק בו. עוד כתב, שכמו שאמרו ב'שכיב מרע' שאינו צריך קנין, כדי שלא תטרף דעתו, מטעם זה גם לא הטריחו אותו לומר בפירוש לשון מתנה, וכל לשון שמורה שדעתו לתת את נכסיו קונה.

ברמב"ם (הל' מכירה פ"ב ה"ח) כתב, שאם אומר לו 'משוך ותקנה' אינו מועיל, שלשון זה משמע שתקנה להבא ועדיין לא הקנה לו, אלא צריך שיאמר 'משוך וקנה'. ובר"ן כתב, שלפי זה גם מיושב מדוע מועיל רק ב'שכיב מרע' ולא ב'בריא', שהרי מתנת 'שכיב מרע' לא חלה אלא לאחר מיתה, ומשום כך מתאים שיאמר גם בלשון עתיד, משא"כ ב'בריא' שנותן על דעת שיחול עכשיו, לא מועיל לשון עתיד.

יכול לחזור משום שיש בזה מצוה [וביד רמה מבואר, שהצד שיכול לחזור משום שלא נחשב מצוה, לפי מה שאמרו בגמ' שהמבזבז אל יבזבז יותר מחומש].

אמנם בנמוקי יוסף מבואר בצד זה שהספק הוא להיפך, שגם אם נאמר שבהפקר יכול לחזור, דילמא בחילק לעניים אינו יכול לחזור משום מצוה.

גמ': תיקון

מה הדין לאחר שלא נפשט הספק, ואם בהקדש צריך להחמיר משום ספק האיסור

הרשב"א הביא שתי שיטות, אם ב'מקדיש' מחמת הספק צריך להחמיר, משום שנחשב ספק איסור. ובר"ן כתב, שככל שלגבי דיני הממון הולכים בתר חזקה, ממילא גם אין לחוש לענין איסור בהקדש, ועוד, שמשום ספק האיסור די שיחלל על פרוטה, כיון שמצד דיני הממון הרי זה בחזקת המקדיש.

בנמוקי יוסף כתב, כיון שמעמידים את הנכסים בחזקת הנותן, אין להחמיר עליו ולחוש לאיסור מעילה, משום שהוא עצמו יודע מה היה בדעתו. ובשערי יוסף (ש"ו פט"ו) כתב, שמתבאר מדברי הנמוקי יוסף שהספק ב'מקדיש' אינו ספיקא דדינא, היינו איך לפרש כל מקדיש או מפקיר, אם כונתו שיחול באופן מוחלט או לא, אלא יש לנו ספק בדעתו של כל מקדיש ומקדיש מה היתה כוונתו. וכן מבואר בט"ז (יו"ד סי' רנט ס"ק ח), שאם יאמר שדעתו היה להקדיש רק מחמת מיתה, הוא נאמן בזה. אמנם בקובץ שיעורים (אות תקלב) ובחזו"א נקטו, שכאן