

שיל"ת

קונטרס

דפי יד שנו

על סדר הדף היומי

קובץ ביאורים והערות על סדר הדף היומי שנתלכנו
בלימוד בצוותא על ידי

הר"ד זלמן חיים הומינר הי"ו
והבה"ח יוסף יצחק גולדשטיין הי"ו

יוצא לאור ע"י

ארגון שיעורי תורה שע"י קהילת קדעטשניף

גליון קלה שנה ג' פרשת חקת חודש תמוז שנת ה' תשפ"ג לפ"ק

גימין לא. - לו:

**קוראים המעוניינים להצטרף לרשימת תפוצה במייל
ניתן לפנות לכתובת המייל
sh0533132203@gmail.com**

להנצחות וכן לכל ענייני הגליון ניתן לפנות
להר"ר זלמן חיים הומינר בפל" 053-3132203

נ.ב. הביאורים וההערות נכתבו תוך כדי לימוד ואפשר ונפלו טעויות
ולכן נבקש מכל מי שיש לו הערות או הארות אם יוכל לשלוח בכתב
לכתובת מייל הנ"ל.



פרנס השבוע



מה בגליון?



• מה דאמרו בגמ' דבדוקין היין בקדום של מולאי החג של תקופה, וביאר רש"י שאם כבר נכנסה תקופת תשרי במולאי החג בדוקין, אבל אם משך תקופת תמוז עד כאן לא, משמע מדבריו דבעינן ב' תנאים כדי להכריז בדיקה, גם שיהא במולאי החג, וגם בעינן שכבר יכנס אז תקופת תשרי, אבל בלא חד מינייהו אין כריכין לבדוק היין, והטעם לכך הוא שהתקופה החדשה יכולה לגרום ליין שתחמיץ, ולכך בעינן לבדוקה בתחילת התקופה והיינו במולאי החג. אבל קשה דאם מכאן משמע דבלא התחיל התקופה במולאי החג אין כריכין לבדוקה, למה לא יבדקו לכל הפחות בזמן שכן יתחיל התקופה, ולמה אמרו דרק במולאי החג בדוקין ואם משכה תקופת תמוז אין בדוקין? (הערה ק"ו)

• מה דאמרו בגמ' כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואקפעינהו רבנן לקידושין מיניה, והיינו דעל אף שהגט הזה אינו גט, שהרי הוא ביטלו, ומדאורייתא הוי ביטול, מ"מ זו אינה אשתו עוד, דרבנן אפקעינהו לקידושין מיניה, ויתברר למפרע דאינה אשתו כלל, קשה דא"כ מה יהא הדין של בניה שנוולדו לה ממנו, וכי נאמר שהם ממזרים, שהרי אפקעינהו רבנן לקידושין למפרע, ויתברר שנוולדו אלו באיסור, ואיך שייך שרבנן יתקנו תקנה

לאשה שתוכל ללכת ממנו, ובו בזמן יתקלו את בניה שיהיו פסולים? (הערה ק"י)

• לרב ושמאל דאמרו לא שנו אלא בבית דין אבל חוץ לבית דין משביעין אותה, והיינו דרק בשבועה שמשביעין בבית דין ששבועה חמורה היא שעושין כן בספר תורה, הוא לאין משביעין, אבל חוץ לבית דין שאין זה חמור כ"כ משביעין אותה, קשה להרי הטעם למה שאין משביעין אמרו בגמ' שהוא משום המעשה שנשבעה האלמנה ומת אחד מבניה, ושם לכאורה לא איירי בשבועה שהשביעו אותה בבית דין, שהרי מעלמה אמרה כן לבעל הדינר, ומ"מ מת אחד מבניה, וא"כ למה בשאר שבועות חוץ לבית דין משביעין אותה ואין חוששין לכך? (הערה קט"ז)

• לרבה דאמר דעל אף שלא אמר הלוא מעלמו שהוא רוכה להחזיר ההלואה אעפ"כ תליא ליה עד דאמר הכי, ובכך יקבל מיניה את חובו, קשה דאם שייך שיהא המלוה כופה ללוה להחזיר לו חובו, א"כ למאי כלל אמרה תורה לשמט כספים, וכי לחובא ואטולא אמרו דין זה, שכל הרוכה יוכל לבטל הדין ע"י שיכפה הלואה, ובשלמא מה שתיקון הלל פרוסבול וביטל דין זה למעשה על הצד שהוא לאורייתא, ומשום דהפקר בית דין הפקרה, בזה ניחא משום דראה שלא יהיו לעניים מי שילוה להם, ומשום תיקון העולם הוא, אבל למימר כאן דיוכל לכוף את הלואה לומר אע"פ כן ולבטל הדין עצמו, איך שייך למימר כזאת, דא"כ למאי כלל אמרה תורה דין זה של שמיטת כספים? (הערה קכ"ה)

דף לא ע"א

קה. במשנה המניה פירות להיות מפריש עליהן תרומה ומעשרות וכו' אם אבדו הרי זה חושש מעת לעת. לכאורה קשה מהו דאמרו במשנה הרי זה חושש מעת לעת, ממה נפשך אם כבר אכל אותן פירות כבר אי אפשר עוד להפריש עליהן, ואפי' בתוך מעת לעת א"א לו עוד לתקנו, ואם עדיין לא אכל אותן פירות שהפריש עליהן תרומות ומעשרות מאותן פירות המונחים, א"כ למה עכשיו לא יהא מפריש שוב על פירות אלו, דהרי אבדו הפירות המונחים, ולמה דווקא מעת לעת חושש. ועיין רש"י דביאר דבאמת איירי בלא אכלן, ורק במעת לעת הוא דחיישינן שמא כשהפריש עליהן כבר היו אבודין אותן הפירות, אבל קודם מעת לעת שהיו אותן פירות אבודין כבר, ולכך אינו צריך עוד להפריש. משמע מדבריו דאם כשהפרישן עדיין היו הפירות קיימין יצא ידי

חובת תרומות ומעשרות על אף שנאבדו אח"כ. אבל קשה דהרי למעשה לא באו אותן פירות לייעודן דהיינו לכהן או ללוי, ולמה יצא ידי חובתו בהן. וצריך לומר אם נאבדו הפירות אחר שכבר הפרישן לתרומת ולמעשרות, הרי הם נחשבים כנאבדו ברשות הכהן או הלוי, ולכך יצא הלה ידי חובתו בהפרשה זו, ולכך קודם מעת לעת דאינו צריך לחשוש שכבר נאבדו הפרשתו היתה כראוי, ואינו צריך להפריש שוב על פירותיו.

דף לא ע"ב

קו. בגמ' ר' יהודה אומר בשלשה פרקים בודקין את היין וכו' תנא בקדום של מוצאי החג של תקופה. ביאר רש"י שאם כבר נכנסה תקופת תשרי במוצאי החג בודקין, אבל אם משך תקופת תמוז עד כאן לא. משמע מדבריו דבעינן ב' תנאים כדי להצריך בדיקה, גם שיהא במוצאי החג, וגם בעינן שכבר

דף לב ע"א
פרק ד

יכנס אז תקופת תשרי, אבל בלא חד מינייהו אין צריכין לבדוק היין, והטעם לכך הוא שהתקופה החדשה יכולה לגרום ליין שתחמיץ, ולכך בעינן לבדוקה בתחילת התקופה והיינו במוצאי החג. אבל קשה דאם מכאן משמע דבלא התחילת התקופה במוצאי החג אין צריכין לבדוק, למה לא יבדקו לכל הפחות בזמן שכן יתחילת התקופה, ולמה אמרו דרק במוצאי החג בודקין ואם משכה תקופת תמוז אין בודקין. ואין לומר דבאמת בתחילת התקופה בודקין גם אם אינו מוצאי החג, ומה דאמרו מוצאי החג כיון דלרוב אז מתחילת התקופה, דא"כ למה לא יאמרו בפשיטות בתחילת התקופה יש לבדוק, דהרי אין הדבר תלוי בזמן זה של מוצאי החג, אלא בתחילת התקופה, ומדלא אמרו כן משמע דבאמת בתחילת התקופה שאינו מוצאי החג אין צריכין לבדוק, ועל כך יקשה למה לא יבדקו, וצ"ע.

קז. **בגמ' לא צריכא דמהדר עליה מעיקרא לבטולי מהו דתימא אנלאי מילתא למפרע דבטולי בטליה קמ"ל.** ביאר בתוס' דקמ"ל דעל אף שראינוהו טורח לרוץ אחר השליח או האשה, לא אמרינן דלבטל הגט רץ, אלא אומרים דהו"א דרץ כדי לומר לשליח אשור הב לה, והיינו לחזקו לתת הגט, ועל אף שלמפרעי התברר לן כן כוונתו לבטל הגט, מ"מ הוי דברים שבלב ואינם דברים, דלא נודע דעתו לא לאשה ולא לשליח ולא לבית דין קודם נתינת הגט לאשה. אבל קשה דלמה יטרח הבעל לומא אשור הב לה, וכי היה סבור הבעל שלא יתן הגט, דלמאי בעינן לחזק השליח בזה. ועוד קשה דגם אם כן שייך לומר סברא זו דלמימר אשור הב לה אזל, מה יהא הדין בשנודע לאשה או לשליח שהבעל מחפשם לומר להם לבטל הגט קודם שבא הגט לידי

האשה, וכגון ששמעה האשה מאחד שהבעל מחפשה ושומר לאחד דלבעל הגט בא, וקודם שהספיק לבא אליה כבר הגיע הגט לידה, וכי בזה נאמר דלא יהא הגט גט, הרי במציאות לא בא עדיין הבעל או שליחו לומר לאשה או לשליח לבעל הגט, וכי בזה שנודע לנו דעתו יהא כבר הגט פסול בזה, הרי לא מצינו כזאת במשנה או בגמ' שיהא בטל הגט בכך, ולמה אמר תוס' דמשום דברים שבלב הוא דאין כאן ביטול הגט. ואין לומר דבאמת כך הוא הדין דבנודע לנו דעתו קודם הוי הגט בטל, דעיין לקמן (לג:) דאמרו בגמ' במעשה דר' יאשיה דאמר לעדים זילו אטמורו, וזה כדי שלא יוכל הבעל לבטל הגט בפניהם קודם שיבא לידי האשה, ואם בנודע כוונת הבעל הוי הגט בטל, מה יועיל להם שאמר זילו אטמורו, הרי אם יחפשם הבעל ויאמר לכל אחד שרוצה לבטל הגט, ודאי ישמעו מכך ויהא הגט בטל בזה, וגם אם תאמר דבהלכו ונחבאו גם

מאחרים לא ישמעו, שהרי גם אחרים לא ידעו היכן הם, מ"מ יקשה למה הו"א שם בגמ' דביתפזרו העדים לכל עבר לא יוכל לבעל, הרי בכהאי גוונא ודאי ישמעו שמחפש הבעל אחריהם ושרוצה לבעל הגט, ולמה הו"א דיועיל מה שלא ימצא אותם. ועיין בגמ' לקמן (לד.) דנחלקו בזה אב"י ורבא אם גלוי דעתא בגט יש בו ממש, דלאב"י לאו כלום היא ואילו לרבא מילתא היא ויש בזה הביטול הגט, וממילא עולה דכאן מה דאצרו תוס' דמשום דברים בלב הוא כשיטת רבא הוא דגילוי דעתא הוי מילתא, ולכך רק משום דלא ידעינן דעתו הוא דלא הוי ביטול. אבל א"כ קשה דשם פסקו כאב"י דלאו מילתא היא, ואיך ביאר כאן תוס' כרבא דלא כהלכתא, וצ"ע.

דף לב ע"ב

קח. בגמ' אינו מועיל אינו מתיר אינו מעזיב אינו משלח אינו מגרש חרם הוא כחרם הוא לא

אמר כלום. היינו דחרם הוא אינו בו משמעות לעתיד אלא הוי מסירת מודעה שגט זה חרם, וממילא לכך אינו כלום, דהרי המציאות הוא שאין זה נכון ואין גט זה חרם. אבל קשה דמאי שנא בטל הוא דאמרו דלישנא דמהני בה קאמר, וכשאומר כן גבי גט מפרשינן כוונתו לומר דגט זה יהא בטל, דלמה כאן בחרם הוא לא נפרש דבריו לישנא דמהני בה והיינו שכוונתו לומר גט זה יהא חרם, דהרי בטל וחרם שניהם אין במשמע לבטל עכשיו, ושם את מה שהוסיף לומר 'הוא, פירשו לעתיד, וכך כאן יש לפרש מה שהוסיף 'הוא' דכוונתו לעתיד, וממילא יהיו דבריו קיימין, ולמה אמרו דלא אמר כלום. ואולי יש לומר דיש חילוק בין עצם תיבת חרם לעצם תיבת בטל, דחרם אין פירוש עצמו ביטול הגט, אלא דאם אמר שיהא כחרם ממילא מבתסל הגט בכך, ומשא"כ בתיבת בטל עצמו הוא הוא ביטול הגט, רק דזה יש לברר אם בא עכשיו לומר

שהגט יתבטל, או שרק בא לספר לנו דהגט הוא בטל, ולכך גבי בטל אם יש איזה אפשרות לפרשו לבטל עכשיו, מפרשים דבריו לישנא דמהני ביה דמבטל עכשיו הגט, ומשא"כ גבי חרם שאין פירוש דבריו עצמו לבטל עכשיו הגט, לכך גם אם נאמר דבא לומר דהגט ייחרם אינו בטל בכך, דמה שהוא חרם אין זה ביטולו, ורק כשאומר יהא כחרם או אפי' יהא חרם, כיון דבפירוש אמר שיהא עכשיו כחרם מפרשים דבריו דכוונתו לבטל הגט, אבל עכשיו שאמר חרם הוא, דבעינן לפרש גם תיבת חרם למימר דכוונתו לבטל, וגם לפרש תיבת 'הוא' דכוונתו לומר דעכשיו יהא, ב' פירושים בדבריו לא מפרשינן, ולכך לא אמר כלום.

דף לג ע"א

קט. בגמ' אמר ר' נחמן מנא אמינא לה דתנן מוסרני לפניכם פלוני ופלוני הדיינין שבמקום פלוני ורב ששת אטו תנא כי רובלא

ליחשיב וליזיל. דרב נחמן הביא מכאן ראחיה דדי בשני עדים לקרותם בית דין, אבל רב ששת דחה ראייתו דמה שאמרו פלוני ופלוני, אין הכוונה דדוקא בב' דיינין איירי, אלא דע"פ האמת בעינן ג' דיינין, וכאן לא מנה התנא כולן, דאין הוא צריך לנמנות כולם כרוכל. אבל קשה דבשלמא לר' נחמן ניחא למה אמר התנא פלוני ופלוני הדיינין, ולא אמר מוסרני לפניכם הדיינים שבמקום פלוני, וזה כדי ללמדנו דבאמת די בב' דיינין לקרותם בית דין, אבל לרב ששת עד שהוא אומר שאין התנא צריך לנמנות כולם כרוכל, יקשה למה כלל מנה כאן ואמר פלוני ופלוני, הרי די למימר מוסרני בפניכם הדיינין, ומדכן אמרו כאן פלוני ופלוני לכאורה ראייה היא כן כשיטת ר' נחמן דדי בב' דיינין לקרותם בית דין. ואולי יש לומר דלרב ששת התנא בא לחדש דלא די שיאמר הלה מוסרני בפניכם הדיינין, אלא באמת הוא צריך לומר להדיא בפני אלו דיינין מסר,

ובלא זה לא יהא מסירתו כראוי, רק דצריך ביאור א"כ מה הטעם לכך, ולמאי באמת בעינן למימר בפני או דיינין הוא מוסר, וצ"ע. **קו.** בגמ' אין כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה. היינו דעל אף שהגט הזה אינו גט, שהרי הוא ביטלו, ומדאורייתא הוי ביטול, מ"מ זו אינה אשתו עוד, דרבנן אפקעינהו לקידושין מיניה, ויתברר למפרע דאינה אשתו כלל. אבל קשה דא"כ מה יהא הדין של בניה שנולדו לה ממנו, וכי נאמר שהם ממזרים, שהרי אפקעינהו רבנן לקידושין למפרע, ויתברר שנולדו אלו באיסור, ואיך שייך שרבנן יתקנו תקנה לאשה שתוכל לצאת ממנו, ובו בזמן יקלקלו את בניה שיהיו פסולים, וצ"ע.

דף לג ע"ב

קיא. בגמ' רבי סבר עדות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה ואי אזלי הנך כתבי ויהבי ליכתבו וליתבו. היינו דסבר רבי דהיות וביטל זה רק בפניהם של חלק

מז העשרה, ממילא שאר שליחיו עדיין בשליחותם קיימי, ולכך יכולים לכתוב וגיטם הוי גט, דאותם לא ביטל הבעל עדיין. משמע מדברי הגמ' דאיירי כאן שביטל הבעל רק אותם שמצא, ובאמת לא ביטל האחרים, ולכך סבר רבי דלא בטלה כולה, ואילו רשב"ג סבר דגם אם ביטל רק חלקם, ממילא נתבטלו כולם, שעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, ולכך אין לו לבטל כלל דמכך יצא מכשול שהאחרים שלא ידעו מביטולו יתנו הגט שלא כדין. וא"כ צריך לומר דדווקא בביטל חלקם איירי כאן וכנ"ל, אבל אם ביטל בפני חלקם את כולם בזה לא יחלקו רבי ורשב"ג, ולכו"ע לא יהא בזה ביטול, דהרי בכהאי גוונא גם לרבי כולם יהיו מבוטלים, דהרי ביטל להדיא את כולם, וא"כ גם לרבי יהא בזה החשש שילכו השאר ויתנו גט שלא כדין. אבל קשה דלמה באמת לא יהא לרבי ביטול בביטל כולם בפני חלקם, הרי לרבי אפי' בשהלך הבעל לבית דין במקומו

וביטל כולם בפניהם, הוא סובר דביטלו מבוטל, וכ"ש שיהא כך הדין בביטל כולם בפני חלקם, דהרי גם שם איכא חשש זה שילכו העדים ויגרשו שלא כדין, ומ"מ סבר רבי דביטלו מבוטל. וצריך לומר דאיירי כאן רק גבי הדין לכתחילה, וכמו בתקנת ר"ג שלכתחילה אין לו לבטל הגט בבית דין במקום אחר, ומן החשש הנ"ל, אבל באמת אם כבר ביטל כולם בפני חלקם בדיעבד יהא בטל הגט, ורבי לשיטתו. ובזה יהא חילוק בין רבי לרשב"ג גם בביטל כולם בפני חלקם דלרבי בדיעבד הוי ביטול, ואילו לרשב"ג גם בדיעבד לא הוי ביטול.

קיב. בגמ' ואי סלקא דעתך כרבי כי מטמרי מאי הוי אלא ש"מ כרשב"ג סבורא ליה ואי ס"ד אידך נמי כרשב"ג למה לחו אטמורי ליבדרו איבדורי אלא ש"מ חדא כרבי וחדא כרשב"ג. היינו דמה דאמרו אטמורו אינו כרבי, דהרי לרבי אם יבטל הגט בפני בית דין מבוטל, ואפי' שלא בפניהם, ואלא בזה פסק

כרשב"ג דביטלו אינו מבוטל, ולכך אם אטמורי לא יוכל לבטלם, ומה דלא אמר להם להתפזר משמע דגבי ביטול זה שלא בפני זה סבר כרבי דאפשר לבטלם, ולכך רק בנחבאו לא יוכל לבטלם. אבל קשה למה אמר להם שכולם יתחבאו, די ששנים מהם יתחבאו, דבכך גם לא יוכל לבטל השליחות לגמרי, שהרי גם אם אפשר לבטל זה שלא בפני זה, מ"מ לבטל כולם בפני חלקם זה לא יוכל גם לרבי. ואין לומר כפי שביארנו לעיל דלרבי בביטל כולם בפני חלקם בדיעבד כן ביטל כולם, ולכך בעינן שכולם יתחבאו, דהרי דין זה שאמרנו דבדיעבד ביטלו מבוטל הוא מכוח הדין השני של רבי לעיל דאמר דבביטלךו בפני בית דין בדיעבד מבוטל, ובזה לא פסק כרבי אלא כרשב"ג, וממילא גם כאן בביטל כולם בפני חלקם לא יוכל ביטלו אין מבוטל כרשב"ג. וצריך לומר דעל אף שאירי שם בחמשה סבי, לא מינה הבעל את כולם לעדים אלא שנים, וממילא

שניהם צריכים להתחבא דבאם יבטל אחד כבר לא יוכל השני להעיד לבדו, וכמו דאמרו לעיל דשנים ככולכם דמו, דהרי בעינן את שניהם יחד וא"א זה בלא זה. אבל קשה דמה יועיל לן שאמר לעדים אטמורו, הרי יש עדיין לחשוש שיבטל הגט בפני האשה ובזה יהא הגט בטל וכדאמרו במשנה. וצריך לומר דאירי שלא יספיק הבעל לבוא אל האשה קודם לעדים, או דבאמת ההוראה שאמר להם אטמורו הורה גם לאשה ולא רק לעדים. רק דצריך עוד ביאור בכל זה למה כלל חשש ר' יאשיה שיהא הבעל עובר על תקנת חכמים לבטל בפני שנים במקום אחר, דהרי אפי' שלרבי ביטלו מבוטל מ"מ לכתחילה אסור לבטל, ולמה נחשוש שיעבור על דבריהם, ואם אין לחשוש הכי א"כ אין ראייה שסבר כרשב"ג בחדא, דהרי אפשר דגם בביטלו מבוטל סבר כרבי, וכאן דאמר להם אטמורו זהו משום דלא חיישינן שיעבור הבעל על תקנת חכמים,

ולכתחילה גם לרבי אסור לבטל בפני שנים, וממילא מניין לגמ' לומר ש"מ חדא כרבי וחדא כרשב"ג, וצ"ע.

דף לד ע"א

ק"ג. בגמ' אמרה ליה זיל השתא מיהא ותא למחר אזל לגביה וא"ל פתה ואמר ברוך הטוב והמטיב אביי אמר ברוך הטוב והמטיב ולא בטל גיטא רבא אמר רב. היינו דנחלקו אם הגט מתבטל משום דבריו או לא, וביארו בגמ' דמחלוקתם הוא אם גלוי דעתא בגיטא מילתא היא או לאו מילתא היא, דלאביי לאו מילתא היא ולכך לא בטל גיטא, ואילו לרבא מילתא היא ובטל גיטא. אבל קשה מניין לגמ' דבאמת מחלוקתם היא גבי גלוי דעתא בגיטא, אולי מחלוקתם היא אם ברוך הטוב והמטיב הוי גלוי דעתא שרוצה לבטל הגט או לא, ובאת לכו"ע גלוי דעתא מילתא היא, והיינו דהיות ואפשר לפרש דבריו שאמר

ברוך הטוב והמטיב שלא לבטל גיטא נתכוין, ואלא כוונתו העיתה שטוב שלא מסר לה הגט אתמול כי אם היום, וזה משום מכירתו של אחד מנכסיו ביום האתמול, דממילא במה שתקבל זו גיטה יום למחר לא תוכל להוציא מנכס זה דמי כתובתה, וממילא באמת עדיין רוצה לגרשה, רק ששמה על שלא גירשה יום קודם לכן, וממילא בזה נחלקו אביי ורבא, אם כווננו היתה לבטל הגט או שכוונתו היתה על שמחה במה שלא גירשה יום קודם, וממילא באופן שיחא גלוי מילתא ברור, והוא כגון בשרץ לחפש אחר השליח ואמר לסובביו שרוצה לבטל הגט, ושמע מכך השליח רק שעדיין לא בא זה הבעל אצלו לומר לו, דבכהאי גוונא הוא שיש כאן גלוי מילתא ברור, באמת לכו"ע מילתא היא והגט בטל, וכמו שדייקנו לעיל (לב). בד"ה מהו דתימא) מן דברי התוס' דדווקא דברים שבלב אינם דברים, אבל באמר לסובביו ויודעים אנו כוונתו יהא

הגט בטל, ומניין לגמ' לבאר מחלוקתם דווקא בגלוי מילתא עצמו אם מילתא או לא, וצ"ע.

דף לד ע"ב

קיד. **במשנה בראשונה היה משנה שמו ושמה שם עירו ושם עירה התקין רבן גמליאל הזקן וכו'.** היינו דקודם התקנה היו אדם כותב בגט רק שמו שנקרא באותו מקום, ועל אף שהיה לו עוד שם במקום אחר אין צריך לכותבו, תיקו רבן גמליאל הזקן לכתוב כל שמותיו כדי שלא יבואו לומר אה"כ דאין זה גיטו, שהרי במקום אחר לא יכירוהו בשמו של המקום השני, ויבואו לטעון על בניה דממזרים נינהו. אבל קשה מהו דנקט התנא במשנה 'משנה', היה לו לומר בראשונה היה כותב, מהו השינוי דמיירי הכי. ועוד קשה למאי נקט שם עירו ושם עירה, דלמאי נפק"מ בזה בין קודם התקנה לאחריו, ומה השינוי שהיה גבי העיר. ועיין בתוס' ר"ד דמפרש דבתחילה היה משנה השימות שלו ושל אשתו, שעל אף שהיה

כותב הגט בא"י ושולחו למדינת הים, ושמו בא"י היה שונה משמו במדינת הים, היה משנה שמו ממקום הכתיבה דהיינו בא"י, וכותב שמו שבמדינת הים, וכן שמה, ולכך היה צריך להוסיף גם שם עירו ושם עירה, וזה אולי היה צריך כדי שידעו להכיר כאיזה שם נקט כאן בגט, שידעו ששמו הנוהג במקום עירו נקט הכי, וממילא בכך ידעו לברר האידך נקרא שמו ושם ולפי זה ידעו אם זהו גיטו או לא. אבל אחר התקנה בעינן לכתוב כל שמותיו, דלא ידעו בא"י מה היה שמו במדינת הים, ואם ימותו העדים המביאים הגט יוכל הבעל לטעון אין זה גיטי, שהרי לא יהא כתוב בו שמו שבא"י, ויטענו לחינם על בניה שהם ממזרים, ועכשיו שיכתבו כל שמותיהם לא יטעו בכגון דא.

קטו. **בגמ' אמר רב אשי והוא דאתחזק בתרי שמי א"ל ר' אבא לרב אשי ר' מרי זר' אלעזר קיימי כוותך. ביאר רש"י דבעינן שהחזק בשני**

השמות באותו מקום, אבל לא אתחזק בשניהם באותו מקום די לכתוב רק השם שאתחזק בו שם בלבד. אבל צריך ביאור מה הסברא לומר דרק באתחזק בתרי שמי באותו מקום הוא דיכתוב שניהם, הרי גם אם לא אתחזק שם בשני השמות עדיין יש חשש שיכתוב שם דגליל, וביהודה לא יכירו דשמו הוא ויטענו דבניה מזרים, וא"כ עדיין לא תקנת החשש דלכך תקן רבן גמליאל הזקן תקנתו. ועוד צריך ביאור דאם יכתוב הגט במקום אחד ושם אתחזק שמו בשם אחד, ואילו ישלח את הגט למקום האשה דשם אתחזק שמו בשם אחר, לפי מה יכתוב בגט, לפחי שמו דאתחזק כאן, או לפי שמו דאתחזק שם, ובאמת לכתוב רק שמו כאן במקום הכתיבה לא מסתבר, שהרי במקום מגוריו לא יכירו דגיטו הוא כלל, שהרי שם אתחזק בשם אחר, וא"כ למה לא יכתבו גם שמו כאן, הרי כאן אתחזק שמו השני. ונראה דצריך לומר דמה שאמרו והוא דאתחזק

בשני השמות, אין הכוונה במקום אחד, אלא דאם אתחזק שני שמות חד במקום הכתיבה וחד במקום מגוריו בעינן למיכתב תרווייהו, דהרי אל"כ עדיין נחשוש ליאמרו בניה ממזרים, ומה שאמרו דכלא אתחזק לא, היינו שכתב הגט במקום אחד ונתנו באותו מקום, דאז די לו בשמו דאתחזק כאן, דכאן כבר ידעו דכו איירי, וכן כשכתב הגט במקום אחר שלא אתחזק שם שמו כלל, דאז די לכתוב שוד אתחזק במקום מגוריו, במקום נתינת הגט, דגם בכהאי גוונא אין חשש, שהרי במקום הניתנה יכירו דשלו הוא, דהרי כתב בגט שמו דאתחזק שם, וכמו שאמרו בברייתא לקמן דכתב במקום אחר וגרש באחד מהן מגורשת, ורק כשבמקום כתיבה ונתינה אתחזק בשני שמות כותב שניהם, כך נראה לי וצ"ע בזה.

דף לה ע"א

קטז. בגמ' אמר רב יהודה אמר ר' ירמיה בר אבא רב ושמואל דאמרי תרוייהו לא שנו אלא בבית דין אבל חוץ לבית דין משביעין אותה. היינו דרק בשבועה שמשביעין בבית דין ששבועה חמורה היא שעושין כן בספר תורה, הוא דאין משביעין, אבל חוץ לבית דין שאין זה חמור כ"כ משביעין אותה. אבל קשה דהרי הטעם למה שאין משביעין אמרו בגמ' דהוא משום המעשה שנשבעה האלמנה ומת אחד מבניה, ושם לכאורה לא איירי בשבועה שהשביעו אותה בבית דין, שהרי מעצמה אמרה כן לבעל הדינר, ומ"מ מת אחד מבניה, וא"כ למה בשאר שבועות חוץ לבית דין משביעין אותה ואין חוששין לכך. ואולי יש לומר דאין ממש ראייה מהא דמת אחד מבניה לנשבעת לשקר, דהרי שם מה שמת בנה לא היה עונש על שנשבעה לשקר, אלא היה תוצאה של דבריה, דכך

נשבעה להדיא שימות אחד מבניה אם נהנתה, וכיון שנהנתה מן הדינר במה דאישתרשי לה מקום דינר, ממילא מת בנה כפי שאמרה, אבל אם סתם היתה נשבעת שלא נהנתה אין מכך ראייה שהיתה נענשת על כך, וזה משום שבאמת נדרה מחוץ לבית דין דאין עונשה חמור, וכפי שאמרו עכשיו, ולכך חוץ לבית דין משביעין אותה. ומה שמ"מ הביאו משם ראייה שלא לידור בבית דין, זהו משום דזה כן למידים משם דגם נדר שהוא בטעות כיון שהמציאות היתה שנהנתה, מת בנה כפי שנשבעה, ממילא כ"ש נשבעת לשקר שהוא חמור ביותר, שאם לא תקיים השבועה או שתשבע לשקר חמור הוא, ולכך בנשבעת בבית דין שעונשה חמור יש לה ליהדר ואין להשביעה, דגם אצלה שייך שתבא לאורויי היתרא ויהא בכך קצת שקר. ולפי זה יש לתרץ גם מה שהקשה בתוד"ה לא היו מאי מעמא איענשא אם אונם היה,

והביאו ראיות שאין נענשים על אונס, ולפי דברינו ניהא, דגם כאן אין זה עונש רק קיום דבריה כפי שנשבעה, אבל אונס באמת אין להענישה בכהאי גוונא דאונס. ולפי זה גם ניהא מה דאמרו בגמ' ומה מי שנשבע באמת כך הנשבע על שקר על אחת כמה וכמה, ואין צורך לתרץ בדוחק כדתירצו בגמ' אימא כמי שנשבע באמת, דלפי דברינו ניהא זהו כוונת רבנן, דמה מי שנשבע באמת נתקיימו דבריו, ועל אף שבאונס היה שכך הוא האמת, דהרי לא נשבעה זו שלא נהנתנה מן הדינר, אלא רק אמרה דאם נהנתה מן הדינר יהנה בנה מן המות, וממילא אמת נשבעה, ומזה רק למידים כמה חמור בכ"ש הנשבע לשקר.

ק"ז. בגמ' וליאדרה וליגבייה בשני דרב קילא נדרי. היינו דלכך לא הועיל לרב תקנת רבן גמליאל שהתקין שתהא נודרת וגובה כתובתה. אבל לקמן בגמ' מהא דאמר ליה רב יהודה לר' ירמיה ביראה אדרה בבית דין

ואשבעה חוץ לבית דין, משמע דשמואל לא חשש לקילא נדרי וכן גבה כתובה ביה. אבל באמת קשה לשיטת שמואל ולא"ד א' בין לרב ובין לשמואל דאמרו דחוץ לבית דין כן משביעין אותה, למאי כלל התקין ר"ג תקנה זו לגבות כתובה ע"י נדר, הרי אם אפשר להשביעה חוץ לבית דין למה יש להקל ולגבות כתובה ע"י נדר (והראיה שהוי קולא לגבות ע"י נדר, מכך שלקמן אמרו דגרופה שמשביעין אותה אין מגבין לה כתובה ע"י נדר, דרק היכא שא"א מקילין בזה), וגם למאי כלל צריכין תקנה זו אחר שיש אפשרות לגבות גם בלא התקנה. ואין לומר דזהו משום שהאלמנות עצמם פחדו להשבע אפי' חוץ לבית דין ולכך תקנו ע"י נדר, דהרי במשנה כתיב להדיא דהטעם שהתקין תקנה זו היה משום דנמנעו מלהשביעה, ואין כתיב משום דנמנעו מלהשבע. ואולי יש לומר דבאמת הטעם משום דנמנעו מלהשבע, ומה דכתיב נמנעו

מלהשביעה, היינו שהיות ונמנעו בית דין להשביעה, ממילא גרם זה שגם מהוץ לבי דין נמנעו האלמנות עצמם מלהשבע, דראו כמה חמור השבועה עד שאין בית דין משביעין אותן, וממילא לכך תיקן ר"ג תקנתו. ולפי זה גם יהא ניהא למה רב יהודה אמר לר' ירמיה אדרה בבית דין ואשבעה חוץ לבית דין, דלכאורה יקשה אם אתה משביעה חוץ לבית דין, למאי היה צורך לאדרה בבית דין, הרי עדיין יש איזהו חשש שקילא נדרי, ולפי מה שאמרנו ניהא, דהיו אלמנות שחששו להשבע גם חוץ לבית דין, ולהם היה רק אפשרות זו של אדרה בבית דין, והיות ושמזאל לא חשש לקילא נדרי, אמר רב יהודה אדרה בבית דין.

דף לה ע"ב

קית. בגמ' וניחוש דלמא אזלה לגבי חכם ושרי לה קסבר צריך לפרט את הנדר רב נחמן אמר אפי' ניסת ניסת ודאי מיפר לה בעל דמדרינן לה ברבים. היינו לדרב

נחמן יקשה כנ"ל גבי ניסת האך לא היישנין שיפר לה בעל, וזה תירצו דאיירי דמדרינן לה ברבים ואין לו הפרה. אבל עדיין קשה לרב נחמן, דבשלמא גבי מיפר לה בעל תרצת, אבל גבי כל אשה ואפי' בלא ניסת למה לא ניהוש דלמה אזלא לגבי חכם ושרי לה, וכפי שהקשו על רב הונא, ובשלמא על רב הונא תירצו דקסבר צריך לפרט את הנדר, וממילא אין חשש שיפר לה חכם, אבל לרב נחמן דאמר בסמוך אין צריך לפרט את הנדר יקשה עדיין למה לא ניהוש לזה. ולכך צריכין לומר דמה דתירץ רב נחמן דאיירי במדרינן לה ברבים שאין לו הפרה, לא איירי רק גבי ניסת ומשום חשש דמיפר לה בעל, אלא גם בשלא נים רק בהכי איירי שמדרינן לה ברבים, דאל"כ ניהוש שמא תלך לחכם ויתיר לה נדרה.

דף לו ע"א

קית. בגמ' כי ההוא מקרי דרדקי דאדריה רב אחא על דעת רבים

דף לו ע"ב

דהוה פשע בינוקי ואהדריה רבינא דלא אישתכח דדייק כוותיה. עיין רש"י בבכורות (מו. ד"ה דהוה) דביאר דהיה אותו מלמד דרדקי מלקה את התינוקות כ"כ עד שהיו מתים מכך, וא"כ קשה ותימה הוא איך אהדריה רבינא, וכי משום דאין מי שידקדק כוותיה נכנים התינוקות לספק נפשות, והרי אפי" שבת מחללין על ספק נפשות, וכ"ש כאן דשכיח היזקא האיך אהדריה רק משום דלא אישתכח דדייק כוותיה. ואולי יש לומר דאחר שראה אותו מלמד דרדקי שמתו תינוקות על ידו ושאדריה רב אחא על דעת רבים, כבר ברור לן שיזהר עד למאוד שלא להלקותן עוד כבעבר, דהרי זה ודאי שלא עשה כן במזיד, אלא מתוך שהיה מחנכם עשה כן, וממילא עכשיו יש לסמוך שיזהר ביותר, והיות ואין דדייק כוותיה לכך החזירו רבינא ללמדם.

קכ. בגמ' רבא אמר הפקר בית דין היה הפקר. היינו דרבא בא לתרץ הקושיא לעיל האיך תיקן הלל פרוזבול ועוקר בזה דבר מן התורה דתשמט שביעית, וזה תירץ דאין כאן עקירת דבר מן התורה, אלא באמת שביעית משמטת החוב כדבר תורה, רק דבית דין הפקירו ממונם של הלויים שישלמו למלויים הלואתם על אף ששביעית משמטת, והיינו שהפקיעו ממונם למלויים ואין זה מדין החוב עצמו. אבל צריך ביאור מהו הלשון שנקטו בגמ' הפקר בית דין 'היה' הפקר, למה כתיב בלשון עבר דהיה הפקר, ואין כתיב הפקר בית דין הפקר. ואולי יש לומר דהיות וכפי שאמרנו אין צריכים לשלם אותם לוויים למלויהם מדין החוב עצמו, דהרי את החוב שביעית משמטת, ומה דמשלמים להם הוא מדין הפקר בית דין, א"כ נכסיהם של הלויים שהיו משועבדים להואה וכדומה, לא יוכלו המלויים לגבות בהם

חובם, שהרי החוב כבר שביעית משמטת, ומה דבעינן עכשיו לשלם למלויהם הרי לא היה על זה שעבוד בנכסיהם, וממילא עדיין יהא כאן הפסד למלוים ולא ירצו להלוותם, ומה תקנו הלל כלל, ולכך אמר רבא דההפקר 'היה' הפקר, והיינו דמשעת ההלואה כבר הפקיא רבנן ממונם ליתנם למלוה על אף שיהא שביעית, ואפי' השעבוד יחול על זה, ולא תשמיטנה שביעית, דאין זה מדין חוב כלל. אבל עדיין קשה דהרי לקמן (לז.) אמרו בגמ' שאם איירי שכתב לו נכסין אחראין על החוב אין שביעית משמטת את החוב, ואין צריך כלל פרוסבול, דהחוב הוי כגבוי, וא"כ על אופן כזה שיוכל זה לגבות החוב מן הקרקע שעשה לו אפותיקי, על כך אין צריכין כלל לתקנת הלל בפרוסבול, וא"כ עדיין יקשה למאי אמרו בגמ' דהפקר בית דין 'היה' הפקר, דלשון זה שהוא לשעבר למה ליה. ואולי יש לומר דכיון דלמעשה לא עשו הדין על פי

שיטה זו למימר דכגבוי דמי, וכפי שאמר ר' יוחנן וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה, ממילא למעשה כן היו צריכין שיהא ההפקר בית דין לשעבר מתחילת ההלואה, וכדי שלא יפסיד המלוה לגבות מן הנכסים מזמן תחילת ההלואה וכנ"ל.

קכא. בגמ' איבעיא להו כי התקין הלל פרוסבול לדריה הוא דתקין או דלמא לדרי עלמא נמי תקין למאי נפק"מ לבטוליה א"א לדריה הוא דתקין מבטלינן ליה. היינו כדאמרינן לקמן דשמואל אמר אי איישר חיל אבטליניה, ורצו להביא משם ראייה שלדריה הוא דתקין, ולכך יש בכוחו של שמואל לבטלו. אבל קשה דאם לדריה הוא דתקין, למאי כלל בעינן למלו, הרי אין תקנה תמשיך מאליה אחר דורו של הלל, שהרי הפקר בית דין היה הפקר רק לדורו ולא לאח"כ, ומכוח מה יהא הפקר בית דין אחר דורו, ומעצמו ייבט, ולמאי אמר שמואל אי איישר חיל אבטליניה, ואפי' דלמעשה תירצו בגמ' דשמואל כוונתו היה

אם איישר חיל יותר מהלל אבטליניה, והיינו דאפי' דלדרי עלמא נמי תקין יבטלו שמואל, מ"מ מדברי הגמ' כאן למאי נפק"מ לבטולי, משמע דגם אם לדרי תקין בעינן לבטוליה ואינו מכתתל מעצמו, וקשה באמת למה ומכוח מה ימשיך התקנה בלא ביטול. ואולי יש לומר דעל אף שלדרי תקין ולא לאחרים, מ"מ צריכים בית דין שיפסקו עד מתי נחשב דורו של הלל, ולכמה זמן תיקן הלל תקנתו, ויש להם לבדוק אם כבר אין עוד החשש שלא ימצאו לווים לעניים, ולכך אפי' בזה בעינן כוח בית דין שיבטל התקנה, ואינה מתבטלת מעצמה.

קכב. בגמ' ת"ר הנעלבין ואינן עולבים שומעין הרפתן ואין משיבין עושין מאהבה ושמחין ביסורין עליהן הכתוב אומר ואהביו כצאת השמש בגבורתו. צריך ביאור דבשלמא על העושין מאהבה ניהא היכא אמר עליו נהכתוב כצאת השמש בגבורתו, דכתיב בהדיא ואהביו, אבל על שאר מידות

הללו היכא מצינו שכך אומר עליהן הכתוב. ועיין במהרש"א דביאר דכל מידות הללו הם ממידת אהבה, שעליהם נאמר ואהביו, דהרי הנעלבין ואינן עולבין ושומעים הרפתן ואין משיבין, הם בודאי אהובים על הבריות, שהרי יש להם מדות טובות אלו, וממילא אם הם אהובין לבריות ודאי הם גם אהובין לשמים, והעשוה מאהבה ברור שהוא מאהביו, וכן השמחין ביסורין, שמקבלין יסורין באהבה, גם הם בשם אהבין יקראו, ולכך מי שיש בו כל אלו שכל מיני אהבות יש בו, עליו נאמר כצאת השמש בגבורתו, שנותנות לו כוח וממשלה.

דף לו ע"א

קכג. בגמ' וכמה כל שהו אמר ר' חייא בר אשי אמר רב אפי' קלה של כרוב וכו' שאינו נקוב לא אמאי והא איכא מקומו לא צריכא דמנח אסיכוי. היינו שאירי שאותו עציץ שאינו

נקוב עומד על גבי יתידות, וממילא אין הקרקע עצמה שאולה אצלו, אלא רק מקום העציץ על גבי היתידות, ובעינין קרקע שאולה וליכא. אבל קשה דהרי היתידות עצמם נעוצים בקרקע, ומקום נעיצתם גם הוי קרקע כל שהו, ולמה לא ייחשב קרקע זו קרקע שאולה לו, ועל כך יכתוב הפרוסבול. ואין לומר דמקום נעיצת היתידות אינו מקום חשוב ולכך לא נחשב לקרקע שאולה, דהרי לעי אמרו דאפי' מקום גידול קלח של כרוב נחשב לקרקע לגבי פרוסבול, ומאי שנא כאן דלא יועיל. ולא מסתבר לחלק בזה בין קרקע שקנויה לו לקקע שרק שאולה לו, דאחר שהקלנו למימר דדי לו בשאולה, לא מסתבר עוד לחלק ביניהם גבי גודלו של הקרקע. ואולי יש לומר דאיירי שמקום נעיצת היתידות לא השאיל בעל הקרקע לבעל העציץ שאינו נקוב, ורק המקום שעל גבי היתידות השאיל לו, וממילא אין לו כלל קרקע שאולה, ולכך לא יכתוב עליה פרוסבול.

קבד. בגמ' ת"ר אין לו קרקע ולערב יש לו קרקע כותבין עליו פרוסבול לו ולערב אין להן קרקע ולחייב לו יש לו קרקע כותבין עליו פרוסבול מדר' נתן וכו'. היינו דהיות ויכול מלוח זה לגבות מן מי שחייב לו, לכך כותבין עליו פרוסבול, דהוה ליה כמי שיש לו קרקע. אבל קשה דהרי לעיל בעיקר דין זה דבעינין לכתוב דווקא על הקרקע, ביארו רש"י ותוס' דהטעם הוא משום דרק במילתא דשכיחי תקינו רבנן תקנתיהו, וזה שאין לו קרקע לא שכיח שימצא מי שיתן לו הלואה, דאין לו במה לגבות בודאי, וא"כ קשה למה בשיש למי שחייב לו קרקע כן יכתבו פרוסבול, הרי זיל בתר טעמא, ומסתמא גם זה לא ימצא מי שילוח לו מעות, דהרי לו ולערב שלו אין קרקע, ולמה יכתבו באופן זה פרוסבול. וצריך לומר דבאופן כזה שלמי שחייב לו יש קרקע, ימצא זה בדוחק מי שילוח לו, ואין זה בכלל מילתא דלא שכיחא, ולכך גם בו תקינו

רבנן תקנתיהו, ולכך כתבינן ליה פרוסכול.

דף לו ע"ב

קבה. בגמ' המחזיר חוב להבירו בשביעית צריך שיאמר לו משמט אני ואם אמר לו אע"פ כן יקבל הימנו שנאמר וזה דבר השמטה אמר רבה ותליא ליה עד דאמר הכי. היינו שיוכל המלוה לכופו ללוה ולהכריחו לומר לו אע"פ כן, ובכך יקבל מיניה את חובו. אבל קשה דאם שייך שיהא המלוה כופה ללוה להחזיר לו חובו, א"כ למאי כלל אמרה תורה לשמט כספים, וכי לחוכא ואטלולא אמרו דין זה, שכל הרוצה יוכל לבטל הדין ע"י שיכפה הלוה, ובשלמא מה שתיקן הלל פרוסכול וביטל דין זה למעשה על הצד שהוא דאורייתא, ומשום דהפקר בית דין הפקר, בזה ניהא משום דראה שלא יהיו ללוים מי שילוח להם, ומשום תיקון העולם הוא, אבל למימר כאן דיוכל לכופ את הלוה לומר אע"פ כן ולבטל הדין

עצמו, איך שייך למימר בזאת, דא"כ למאי כלל אמרה תורה דין זה של שמיטת כספים. ואולי יש לומר דעל אף כל התקנות וכל האפשרויות לגרום החזר החוב למלוה, מ"מ אמרה תורה דשביעית תשמט כדי שלכל הפחות מי שיוכל לעמוד בזה יהא לו ההכרה וההבנה לעזור בזה לאחיו העניים ששביעי תשמט חובם, רק שאין דין זה שווה בכלם, שהרי פעמים עניים עצמם מלווים ממונם לאחרים עד לזמן שיצטרך כספו, ולא יוכל לעמוד בדין זה של שמיטת כספים, וייגרם בכך שלא ילוה כלל ממונו, ולכך נתנה תורה אפשרות למלט עצמו מן דין זה, וכגון לכופו לומר אע"פ כן, אבל הדין בעצם דין הוא, ולכל הפחות מי שיוכל לעמוד בו יזכה לקיימו. ולפי זה גם ניהא למה רבה הצטער ורצה להחזיר חובו מן הלוה, דאולי הוא מן העניים היה ולא היה יכול לעמוד בדבר זה שלא לקבל ממונו לכשנצרך לכך. ומה שא"כ יקשה למאי כלל היה

צריך תקנת הלל בפרוסבול, מאחר שיש אפשרות למלט עצמו מן דין זה. אולי יש לומר דראו העשירים שטירחא הוא להם להחזיר החוב ולכופף הלווים, ולכך נמנעו מלהלוות, לכך היה מוכרח הלל לתקן להם פרוסבול והעיקר שלא ימנעו מלהלוות לעניים.

קבו. בגמ' אמר רב יהודה אמר רב נחמן נאמן אדם לומר פרוסבול היה בידי ואבד ממני מ"ש כיון דתקינן רבנן פרוסבול לא שביק היתירא ואכיל איסורא. היינו דמאחר שיוכל לגבות ע"י פרוסבול כדן, אין חשש שיגבה החוב באיסור, ולכך נאמן הוא לומר פרוסבול היה בידי ואבד. אבל קשה דהרי אפשר ששכח זה לכתוב פרוסבול, וממילא על אף שהיה בידו מתחילה לקבל ממונו דרך היתירא, מ"מ עכשיו ששכח ולא כתב אולי יש בן לחשוש שיהא אכיל איסורא, ולמה יהא נאמן לומר פרוסבול היה בידי ואבד. ואולי יש לומר דהיות ויכול לכופף את הלוח לומר אע"פ כן ויש לו דרך לקבל

ממונו בהיתר, וממילא לכך אין לחשוש שישקר באומרו פרוסבול היה לי ואבד ויאכל איסורא. אבל קשה דא"כ למה אמרה הגמ' כיון דתקינן רבנן פרוסבול וכו', היה לגמ' לומר כיון דאפשר לכופו לא שביק היתירא ואכיל איסורא, והיינו דעל אף שסברא שאמרנון אמת הוא, מ"מ לא זהו מה שאמרו בגמ', ומה שאמרו בגמ' עדיין לא ניהא מה הסברא בזו, וצ"ע.