

הרב דני כיטוב

שומא בקידושין

פתיחה

סוגייתנו עוסקת בצורך בשומא, היינו בכך שהאשה תדע את ערך החפץ שבו היא מתקדשת מדין קידושי כסף. לצורך זה, כפי שהוא עולה מהסוגיה, שני פנים: ידיעה ברורה אודות השווי, ועצם קיומו של שווי מוגדר לאותו חפץ. אנו נדון בשאלה מאין נובעים שני הצרכים הללו ומה היחס ביניהם, על-פי העולה ממהלך הסוגיה ומשיטות הראשונים.

א. הבעיות בהכנת הסוגיה

הגמרא (קידושין ז:): מביאה את מחלוקת רבה ורב יוסף בנוגע למקדש בשיראי (בגדי משי):

ההוא גברא דאקדיש בשיראי: רבה אמר לא צריכי שומא, רב יוסף אמר צריכי שומא. אי דאמר לה בכל דהו – כולי עלמא לא פליגי דלא צריכא שומא. אי דאמר לה חמשין ולא שווי חמשין – הא לא שווי! כי פליגי דאמר חמשין ושווי חמשין. רבה אמר: לא צריכא שומא, דהא שווי חמשין! רב יוסף אמר: צריכי שומא. כיוון דאתתא בקיאה בשומא – לא סמכה דעתה.

הלשון השנייה בגמרא (שם):

איכא דאמרי: בכל דהו נמי פליגי. רב יוסף אמר: שווה כסף הרי הוא ככסף. מה כסף דקייץ, אף שוה כסף דקייץ.

ההבדל בין הנוסחים בטעמו של רב יוסף הוא שלפי הלשון הראשונה הטעם הוא משום סמיכות דעתה – כלומר הבעיה היא שאין כאן הסכמה גמורה מצד האשה, שאינה יודעת את השווי האמיתי, ומתוך כך מפקפקת בכדאיות הקידושין¹; והרי דין מוסכם הוא שנצרכת הסכמה של האשה בקידושין².

¹ אמנם מצאנו דיני תנאים בקידושין, עיין למשל במשנה (מח:): ועוד, ואם כן לכאורה גם שם האשה אינה סומכת בדעתה להתקדש, כיוון שאינה יודעת אם יתקיים התנאי. ברם, ההבדל הוא ברור: בתנאי היא מסכימה הסכמה גמורה להתקדש על הצד שיתקיים התנאי, ולא להתקדש על צד שלא יתקיים, כיוון שהספק ידוע לה מראש. אבל בדבר שלא נישום ואין שוויו ידוע, היא מקבלת על עצמה כביכול שהדבר ודאי שווה כך וכך, ולכן מתקדשת בוודאי, בעוד שבעצם היא מפקפקת באמיתות העניין. ועי' לקמן מה שנכתוב בשם ה"מקנה" בעניין זה.

² עיין למשל במקום אחר בקידושין (ב:): "מדעתה אין – שלא מדעתה לא".

לפי הלשון השנייה, הטעם של רב יוסף הוא בשם "כסף", היינו שמה שכל שווה כסף נחשב ככסף הוא רק באותו אופן של כסף, כלומר כאשר הוא קצוב. לפי לשון זו זהו חיסרון בדבר הקונה, והוא אינו תלוי כלל במה בדיוק אמר לה הבעל: לכל דבר שאינו קצוב אין תורת כסף.³

לפי הלשון הראשונה, יש לעיין מהו היתרון בלשון "כל דהו", שבה החסרון של סמיכות דעת אינו קיים; האם מדובר במי שאמר לה בפירוש כלשון הנ"ל, ובכך שהתמצתה לקידושין הסכימה לכל ערך שהוא, או שמדובר בסתמא, ומזה נלמד שבעצם אין חיסרון של סמיכות דעת אם לא ננקב סכום מפורש הגורם להטעייתה של האשה.⁴

ועוד יש לשאול: האם לפי הלשון השנייה, שנחלקו ב"כל דהו", מודים כולם ב"אמר לה חמשיין" דבעי שומא, דנחלקו רק בשם כסף – אבל לכולי עלמא קיימת בעיה של סמיכות דעת, או שנחלקו בשניהם. שאלה זו תלויה בגרסה בגמרא. בגמרות שלנו לא כתוב בלשון השנייה "בכל דהו נמי פליגי", ובכתבי היד יש גרסה נמי⁵ – ולפי זה לכאורה נחלקו בשני עניינים נפרדים.⁶

בהמשך הגמרא מביא רב יוסף שתי ראיות לשיטתו. יש לבחון על-פי איזו לשון ולפי אלו סברות ניתנו הראיות שלו, וכך לקבוע עמדה בשאלות ששאלנו לעיל:

א"ר יוסף מנא אמינא לה? דתניא (לגבי עבד עברי): "מכסף מקנתו" – בכסף הוא נקנה, ואינו נקנה בתבואה וכלים. היכי דמי?... אלא לאו דאית בהו שווה פרוטה, וכיוון דלא קייצי – לא. א"ר יוסף: מנא אמינא לה? דתניא: "עגל זה לפדיון בני" – לא אמר כלום. "עגל זה בה' סלעים לפדיון בני", "טלית זו בה' סלעים לפדיון בני" – בנו פדוי. האי פדיון היכי דמי? אילימא דלא שווי, כל כמיניה? אלא לאו אף על גב דשווי, וכיוון דלא קייץ – לא.

³ ניתן היה להבין גם את החיסרון הנ"ל כחיסרון בסמיכות דעת, היינו שדעתה אינה סומכת להתקדש בדבר שאינו קצוב, ועוד יבואר לקמן.

⁴ וראה מה שנכתוב לקמן בעניין זה במחלוקת תוספות והרא"ש.

⁵ עיין למשל בריטב"א, שזו הייתה גירסתו.

⁶ לפי מה שכתבנו לעיל בהערה 3, ייתכן להבין שנחלקו רק בעיקרון של סמיכות דעת, אלא שלפי רב יוסף הוא קיים אפילו בסתם דבר שאינו קצוב, ולרבה הוא אינו קיים כלל, אפילו כשאמר לה חמשיין. וראה עוד בעניין זה במה שכתבנו בדרך הראשונה בביאור התוספות.

ישנה דרך נוספת להבין לאידך גיסא, שבעצם בכל מקרה החיסרון הוא ב"לא קייץ", אלא שהוא מהותי יותר במקרה של חמשיין, היות ששם ירד לקציצה בכך שנקב סכום מסוים, ולכן צריך להשלימה ולבררה על-ידי שומא. וראה מה שנכתוב לקמן בעניין זה בדרך השנייה בביאור התוספות.

הראיה הראשונה יכולה להיות טובה לכאורה רק לפי הלשון השנייה, דבכל דהו פליגי (או נמי פליגי), אבל אם רב יוסף מודה בכל דהו וחולק רק בחמשיין, כיצד יבאר את הברייתא לדבריו, והרי הברייתא מיירי בסתמא⁷? וקשה יותר: הלא עבד עברי קונה עצמו בכסף בעל כורחו של אדון, ואם כן לשון הראשונה, דמיירי מצד סמיכות דעת – לכאורה לא אכפת לן בסמיכות דעתו של האדון כלל, אבל לפי הלשון השנייה, שהבעיה היא בשם כסף – ניחא, דעבד עברי נקנה רק בכסף או בכל דבר קצוב.

גם הראיה השנייה לכאורה הולכת רק לטעם דלא קייץ מאותה הסיבה, היינו שבפדיון הבן לכאורה אין צורך בדעתו ובהסכמתו של הכהן⁸, אלא התורה אמרה שיתן לכהן ה' סלעים, ובכך יהיה פדוי, ואז הוא כחוב לכהן ככל מתנות כהונה, ולא הוא כמקח וממכר כלל. מלבד זאת, כאן הגמרא מזכירה בפירוש: "וכיוון דלא קייצי", ונראה באופן פשוט שזו ראייה ללשון השנייה.

עוד יש לעיין במה שפסקה הגמרא (ט): "והלכתא: שיראי לא צריכי שומא".

האם דין זה מיוחד לשיראים (על-פי הסברות השונות שיבוארו לקמן), או שהוא כללי? לפי איזו לשון פסקה הגמרא את מה שפסקה? נראה לקמן שהראשונים נחלקו בשאלות אלו, כמו שיבואר.

ב. שיטת התוספות (ר"ת)

1. הבעיות בהבנתו

רש"י (ז:):

לא צריכי שומא – שישומו אותם שמאים קודם שתקבלם.

⁷ אלא אם נאמר שמוכיח על דרך של אי אמרת בשלמא: אי אמרת בשלמא כדברי, לכל הפחות נעמיד את הברייתא בחמשיין, אבל לדברי רבה, במאי נוקים לה?

⁸ ועיין בספר "מים חיים" (לבעל ה"פרי חדש") סימן ה', דלגבי פדיון הבן ישנה נתינה בעל כורחו של הכהן, כיוון שהוא חוב בעלמא. אמנם, ב"אבני מילואים" (סימן לא ס"ק ג) וב"אמרי בינה" (שם) דחו את דבריו מהגמרא דילן ומהתוספות שיובאו דבריו לקמן, שהוא ראייה ללשון הראשונה, וכתבו דמכאן מוכח דאיכא דין נתינה לכהן בפדיון הבן, ונתינה בעל כורחו אין שמה נתינה.

וב"עצמות יוסף" (קידושין כ) הסביר באופן אחר, היינו שהכהן הוא "אדון" הבכור, ובפדיון הוא מקנה אותו לאב, ולכן צריך סמיכות דעתו. ולענ"ד הדברים קשים, וראה מה שנכתוב בכל זה בנספח. ועי' ב"אבני מילואים" שם, שגם הוא דוחה דבריו מצד אחר.

ובחידושי ר"ש שקופ (קידושין סימן ט"ז) כתב לבאר דיש בפדיון הבן ב' עניינים: ל גבי הישראל הוא חוב לכהן, אבל ישנו גם עניין פדיון שאותו עושה הכהן בה' סלעים שלו, ל אחר שזוכה בהם מהישראל, ולכן צריך לרצונו. ועי' מה שנכתוב לקמן בדעת התוספות, ולפי זה יתורץ עניין זה כמו שיתבאר.

גם התוספות (דף ז: ד"ה ורב יוסף) נוקט כדבר פשוט שהשומא חייבת להיות קודם הקידושין, ואינה מועילה לאחריהם (גם לא כדי להחשיב את הקידושין מכאן ולהבא), כדבריהם:

צריכי שומא – קודם קידושין, כדפי' הקונטרס.

וכן מוכח מהמשך דבריו, שמקשה מהברייתא (מח.):

ותימה דלקמן... תניא (גבי התקדשי לי בשט"ח): "וחכמים אומרים: שמין את הנייר, אם יש בו ש"פ – מקודשת", ומשמע: שמין את הנייר אחר קידושין,⁹ ואף על גב דמתחלה שומת הנייר לא היתה ידועה.¹⁰

וצ"ע, מדוע פשוט כל-כך לתוספות דבר זה, דאם נימא דהבעיה היא בדעתה: למה לא תועיל שומא דלאחר מכן? הרי סוף סוף הייתה נתינה לשם קידושין, והם יחולו מכאן ולהבא (שהרי השיראי קיימים)¹¹. גם ללשון השנייה: דנימא דברגע דקייצי, וחשיב כסף, יחולו הקידושין למפרע¹² (ומוכח מתירוניהם של התוספות שהם שאלו לפי שתי הלשונות, שכן הם מתרצים "לל"ק וכו'", "לל"ב וכו'").

התוספות (ט. ד"ה והלכתא) שואלים על דברי הגמרא שהבאנו לעיל:

וא"ת, ואמאי איצטריך לפסוק כרבה לגבי רב יוסף...

ומאריכים להוכיח שם שפשוט בכל מקום שהלכה כרבה. התוספות מחדש בשם ר"ת חילוק בין שיראי לשאר דברים, ובכך מתרץ את הקושיה:

⁹ עיין במהרש"א, שהסביר שהיה פשוט לתוספות שאם השומא הייתה מקודם, ודאי שדעתה גם על הנייר, ומקודשת לכו"ע. ולמסקנה אומרים התוספות דא"ה נ"מ מירי דשמו קודם, ובאמת פשוט שבמקרה כזה מקודשת, אלא שבא לאפוקי ממאן דאמר דמקודשת בכל עניין.

¹⁰ אמנם, עיין ב"מקנה" (שם) שמתרץ את קושיית התוספות הנ"ל שכל דבר ששומתו ידועה (כגון כסף), אף שלא ידוע כמה הוא – חשיב קייץ. ובשטר שם הוא משכון על עצם החוב, שהוא קייץ, ובו היא מתכוונת להתקדש (ולא חשיב מלוה כיוון שיש עליו משכון) ולכן לא הוא חיסרון דלא קייץ. בכך מתורצת גם קושיית התוספות הבא (ד"ה אף שוה כסף) מהגמרא (יב.), דההוא גברא דקדיש בזוודא דהורדית – דגם שם מירי שהשומא בשוק הייתה ידועה, והבירור היה רק אם יש כמות מספקת. מובן שכל זה טוב לפי הלשון השנייה, אבל מתירוצם של התוספות מוכח שהקשה לשתי הלשונות, כמו שנכתוב.

¹¹ העירני הרב דניאל כץ שליט"א מ"המקדש בתמרה זו ובזו וכו'" (קידושין דף מו.). שאינה מקודשת, הואיל ובינתיים לא חלו הקידושין והו כמלווה. אמנם לענ"ד אינו דומה, דכאן מתברר למפרע שהייתה נתינה טובה, מה שאין כן שם, שבוודאי בשעת נתינה היה חסר משווה פרוטה, ולא חשיבא נתינה כלל.

¹² הב"ש (סימן לא ס"ק א) מקשה מדברי הריטב"א לגבי גול: דאם קידשה בגול וקנה אחר-כך מהנגול חלין קידושין מאותה שעה, ואם כן נאמר גם שיחולו הקידושין מכאן ולהבא, וכותב מתוך זה דרש"י ותוספות חלקו על הריטב"א. ולקמן נכתוב שאין זה מוכרח.

ואור"ת דאתא לאשמועינן דדוקא שיראי הוא דלא צריכא שומא, לפי ששומתן ידוע קצת ואין רגילין לטעות בו כ"כ, אבל שאר דברים, כגון אבנים טובות ומרגליות, שיש שאינם טובות אלא מעט, ורגילין לטעות בהרבה יותר משווים – צריכי שומא משום דלא סמכה דעתה.

מכך שהוא סתם ולא פירש את הדברים, נראה שתירוצו הנ"ל הוא לפי שתי הלשונות, וקשה: ללשון של "קייץ", מה חילוק יש בין שיראי לשאר דברים – הא לא איכפת לן בסמיכות דעתה? התוספות (ח. ד"ה מנא אמינא לה) כותב: "לל"ק מייתי ראייה".

ונראה מלשוננו **דדוקא** ללשון הראשונה¹³, ועוד נראה מלשוננו שהראיה הראשונה היא אליבא דשתי הלשונות. ויש לדייק בכך כמה דיוקים:

א. כפי שאמרנו לעיל, ההבנה הפשוטה היא ששתי ראיותיו של רב יוסף הן ללשון השנייה¹⁴ (מהלשון "כיוון דלא קייצי" המופיעה בשתייהן), וכן מורה גם הלשון, כמו שנתבאר.

ב. לפי דברי התוספות, מהו החילוק בין הראיות, שבגללו כתב שהראשונה היא אליבא דכולי עלמא והשנייה היא רק ללשון הראשונה?

עוד יש לדקדק בשיטת התוספות, שכתב בתירוץ הראשון (ז: ד"ה ורב יוסף) שללשון השנייה צ"ל דמיירי באמר לה בכל דהו, ואם כן מצאנו שלדעתו צריך להיות "כל דהו" במפורש. צריך לברר מהו ההכרח של תוספות לומר כן, מדוע לא נאמר באמת שבסתמא הוי קבלה לכל סכום, כמו

¹³ אמנם, יש אחרונים שרצו לומר דכוונת התוספות היא לחדש שהקושיה היא **גם** לפי הלשון הראשונה (ועי' ב"פני יהושע", שכתב להגיה בתוספות שאין הראיה ללשון הראשונה), אך לענ"ד הדבר קשה בפשט התוספות, כיוון שסתם ולא פירש. ועי' גם בדברי התוספות הרא"ש שנביא לקמן, שלשונו כמו של התוספות, ומוכח ממנו שהקושיה היא רק ללשון הראשונה, כמו שכתבנו.

¹⁴ עיין במהרש"א (גם הגר"א בביאורו לשו"ע הולך בעקבותיו), שכתב להסביר מדוע הראיה היא רק ללשון הראשונה בתוספות, שבפדיון הבן לא שייך כלל לומר דכל דהו יועיל, דזה שייך רק באשה דמתקדשת בשווה פרוטה, אבל בפדיון הא בעינן ה' סלעים, ולכן פשוט שהרישא של הברייתא מיירי במי שאמר לכהן דשוו ה' סלעים, ולכן מוכיח מכאן רב יוסף ללשון הראשונה דבחמשין צריך שומא, ולפי זה נצטרך לומר שהסיפא מיירי בנישום כבר, ולכן מהני.

אמנם, היה מקום לפקפק בכך לפי מה שמוכח בהמשך הגמרא, דמועיל ב"אמר הכהן לדידי שוה לי", ואם כן יועיל גם "כל דהו" בתורת "לדידי שוה לי". יותר מכך, דהיה נראה לומר דלהיפך: פדיון עדיף על קידושין, ובו גם באומר בפירוש ה' סלעים לא הוי כחמשין, דהכל יודעין דשווי הפדיון צריך להיות ה' סלעים, וממילא פשוט שמקבלין אותו כפי שהוא בתורת ה' סלעים, בניגוד לקידושין, שלא ידוע לאיזה ערך נתכוונה האשה.

שמשמע באמת מלשון "התקדשי לי בהן כמו שהן" ועיין בר"ן, רשב"א וראשונים נוספים, שכתבו כן בפירוש¹⁵.

2. אפשרות א' להסבר התוספות: היסוד המשותף לשתי הלשונות – סמיכות דעת

והנראה לומר בהסבר דברי תוספות, שוודאי לשתי הלשונות, כל הבעיה מתחילה מאי-סמיכות דעתה לקידושין, אלא שנחלקו מה היא גורמת, שהרי לפי הלשון הראשונה, היות שלא סמכה דעתה, אף אם נתן לה כסף – קבלתה אינה נחשבת, דל"שם קבלה" בעינן הסכמה גמורה וידיעה מה היא מקבלת. כיוון שהחיסרון נובע רק מאי ידיעתה, חסרה הסכמתה בקבלה. רק טעות גמורה בסכום מהווה בעיה לפי לשון זו. אך לפי הלשון השנייה אומר רב יוסף יותר מכך – שחיסרון הידיעה גורם לחיסרון ב"שם כסף", היינו שכסף הוא דבר מבורר, הניתן מיד ליד, ואם ניתן חפץ שאינו עומד בדרישות הללו אינו נחשב לכסף, ולכן גם בעיה קלה בסמיכות דעת – היינו שאי ידיעת השומא – כבר פוגמת בשם כסף¹⁶.

על כן מובן למה פשוט לתוספות לפי שתי הלשונות ששומא אינם מועילה לאחר הקידושין כדי להחשיבם כקידושין מכאן ולהבא (כמו שהבאנו בשם הריטב"א לעניין המקדש בגזל וקנאו אחר-כך). בניגוד לגזל, שעל-פי ידיעתה קיבלה משהו, וגם ודאי קיבלה כסף, אלא שלא בא ממנו כיוון שאינו שלו – אם כן הייתה פה נתינה של כסף קידושין, והחלות באה אחר-כך; אצלנו, כיוון שלא סמכה דעתה, לא קיבלה כלל את הדבר¹⁷, או שקיבלה דבר שאינו נחשב ככסף – חלות הקידושין אינה יכולה לחול למפרע, וצריך נתינה חדשה לכולי עלמא.

לכן גם מובן החילוק שחידש ר"ת בין שיראי לשאר דברים, לרבה – שנפסקה הלכה כמותו – היות ששאר דברים אין שומתן ידועה, שחילוק זה נכון לגבי שתי הלשונות. בשתיהן החיסרון

¹⁵ ועיין ב"מקנה", שכתב לתרץ שהסיבה שמועיל "כל דהו" לתוספות היא שזהו כמו תנאי שמקבלת על מנת שהוא שווה פרוטה, וכבר כתבנו לעיל (עי' הערה 1) להסביר שבתנאי לכו"ע סמכה דעתה. ועל-פי זה מוסברת שיטת התוספות, דהראיה הראשונה היא לכו"ע, ללשון הראשונה נפרשה דלא אמר בפירוש בכל דהו – ואז הוי כחמשין, וללשון השנייה נפרשה באמר בכל דהו, אבל בראיה הב' ודאי מיירי בלא אמר, דהוא מפרש שהסיפא של הברייתא של פדיון הבן מיירי באמר שמקבל אותו בה' סלעים, והוי כתנאי מפורש (בניגוד לאמר לה חמשין, דלא נאמר כתנאי, אלא דסברה דמילי בעלמא הוא דאמר לה).

ועיין ב"יד דוד", שכתב להסביר לפי זה את דברי רש"י (ז: ד"ה אי דאמר), דבחמשין מיירי דאמר לה "התקדשי לי בחמשין", ואלו דמיהן, והקשה אמאי לא הסביר דמיירי כפשוטו דאמר לה "התקדשי בשיראין דשוו חמשין", ותירץ דאי אמר לה הכי, אם כן הוי כתנאי מפורש, ושוב סמכה דעתה.

¹⁶ לגבי המקור לצורך בנתינה (וממילא בקבלת האשה) עיין בדף ב: "דבעינן מדעתה", ובדף ה: "לגבי נתינה היא", שברוך-כלל אינם קידושין, אם לא באדם חשוב. לגבי המקור לכסף, עי' בדף ג-ד: לימודי הגמרא שם לעניין כסף ושווה כסף.

¹⁷ בניגוד לפיקדון, למשל, שבו קיבלה משהו, אלא שלא קיבלה אותו לשם קידושין.

מתחיל מסמיכות דעת, ולכן אפשר לומר שהמחלוקת בין רבה לרב יוסף היא מקומית לשיראי, הואיל ולרבה שומתן ידועה קצת, אבל בשאר דברים לכולי עלמא לא סמכה דעתה.

כעת מובנים דברי התוספות לגבי הראיות שהביאה הגמרא, דהיינו שהראיה ראשונה היא לכולי עלמא. כיוון שמצאנו חיסרון בשווה כסף בעבד עברי, הלשון הראשונה תפרש דמיירי באי סמיכות דעת גמורה, היינו במי שאמר לה הסכום; והיות שיש דין קניין בעבד עברי, אף שהאדון אינו יכול לסרב לעצם הקניין, מכל מקום בעיני סמיכות דעתו, היינו שידע מה הוא מקבל, שאם לא כן לא חשיב קניין כלל – גם בקניין בעל כורחו בעיני שני צדדים מבחינת המודעות וההשתתפות שלהם בקניין. היות שכאן אמר את הסכום והוא אינו יודע אם אמנם הדבר כך – לא סמכה דעתו, ואינו נקנה כלל.

הלשון השנייה תסביר שמדובר כאן ב"אמר כל דהו", ואם כן אין חיסרון גמור בסמיכות הדעת, אלא שפוגם בשם כסף, כמו שביארנו.

הראיה השנייה היא מפדיון הבן. לפי הלשון הראשונה באמת מובן, שנאמר דהרישא מיירי ב"אמר לה הסכום ואינו ידוע", ואם כן הוי אי סמיכות דעת גמורה, ולכן לא נחשב שהכהן קיבל ולא נחשב שהאב נתן (כמו שפירשנו דכשלא סמכה דעתו נחשב כאילו לא קיבל כלל, וזה ודאי אינו מועיל אפילו בפדיון הבן)¹⁸. אבל ללשון השנייה סובר התוספות שאי אפשר להסבירה, אף אם נעמיד דמיירי ב"אמר כל דהו" או כהאי גוונא, דבפדיון הכסף קונה בתורת שיווי – דהתורה נקטה את ערכו (ה' סלעים), ולא בתורת מטבע, ולכן לתוספות אין סברא שלעניין פדיון הבן לא יהיה לשווה כסף שאין שומתו ידועה בבירור שם כסף, דהא מכל מקום שווה ה' סלעים יש כאן, אף שאינו קצוב.

ומובן לפי זה גם למה רצו התוספות לומר "כל דהו" בפירוש לפי הלשון הראשונה. כיוון שהחיסרון בסמיכות דעת פוגם בשם נתינה, צריך שתקבל עליה בפירוש כל שווי שהוא, ואז נחשב שדעתה משתתפת באופן חיובי בקבלה – מה שאין כן אם הוא רק חיסרון של מעין קידושי טעות, ששם מספיק לסלק את החיסרון באמצעות אי-אמירת הסכום, שאז מהיכא תיתי לומר שתטעה¹⁹.

3. קושיית הרא"ש על ר"ת והדרכים להתמודד אתה

ר"ת²⁰ בתוספות (ט. ד"ה והלכתא) מגיע למסקנה הלכתית לאור דבריו שהובאו לעיל בנוגע לחילוק שקיים לדעת רבה, להלכה, בין שיראי לשאר דברים:

ולפיכך נהגו העולם לקדש בטבעת שאין בה אבן.

¹⁸ וראה מה שכתבנו לעיל בהערה 8, בדברי האחרונים בדבר הצורך בנתינה בפדיון הבן, וראה עוד בנספח.

¹⁹ ועי' לקמן במה שנכתוב בדברי הרא"ש על ר"ת, ובהבנת הר"ן.

²⁰ והביא דבריו השו"ע (אבה"ע סימן לא ס' א).

כלומר, הטבעת עצמה דומה לשיראי, כיוון שהיא חלקה ואי אפשר כל-כך לטעות בה; אבל אבנים יקרות הן בעלות שווי המשתנה בצורה קיצונית מאבן לאבן, והאשה אינה בקיאה בשוויין, ולכן לא סמכה דעתה. הרא"ש מביא את דברי ר"ת אלו ותמה עליהם:

ומיהו לא ברירא לי האי טעמא מה שנהגו העולם להסיר האבן מן הטבעת, דהא אמרינן בכל דהו לא פליגי לל"ק, ואין דרך לתת שומא לטבעת של קידושין.

כלומר, הרי לל"ק לכולי עלמא ב"כל דהו" לא צריכא שומא, כיוון שבכהאי גוונא סמכא דעתה, ואם כן הוא הדין בשאר דברים – למרות שמודה בהם רבה, פשוט שבכל דהו לא צריכא שומא. דברי הרא"ש הללו טעונים בירור, משתי סיבות:

א. מנין לרא"ש שהלכה כלשון הראשונה? אולי ר"ת חשש ללשון השנייה, דגם ב"כל דהו" פליגי, וממילא גם לרבה בשאר דברים יצטרכו שומא, ולכן פסק דאין לקדש בטבעת עם אבן?

ב. הרי הוכחנו לעיל מתוספות (ו: ד"ה ורב יוסף) ששיטתו היא שצריך לומר בפירוש "כל דהו", ואם כן אולי זהו החיסרון במקדש באבן סתם²¹?

ה"בית יוסף" (אבה"ע סימן לא) מקשה את קושיה הראשונה שהקשינו, ומתריך:

וי"ל דהא דפסק ר"ת דאבנים טובות ומרגליות צריכי שומא ע"כ כל"ק אתי, דטעמא דרב יוסף משום דלא סמכה דעתה הוא, וע"כ לא פליגי רבה עליה אלא בשיראי, אבל באבנים טובות מודה; אבל לל"ב, דטעמא דרב יוסף משום דבעינן שוה כסף דקייץ, ורבה פליגי עליה וסבר דלא בעיא מידי דקייץ, והלכתא כוותיה – לא שני לן בין אבנים טובות לשיראי. וכיוון דפסק ר"ת כל"ק, אתי שפיר דמותיב אההוא מנהגא מל"ק.

כלומר, ה"בית יוסף" מתריך שהמקור לקושייתו של הרא"ש הוא בדברי ר"ת עצמם, שהרי כל החילוק בין שיראי (שבהם בקיאה האשה) לשאר דברים אינו שייך כלל ללשון השנייה, ואם כן מוכח שכך פסק ר"ת.

אמנם, אם נלך בדרך שבה הסברנו את התוספות, לא קשה באמת קושיית הרא"ש, שהרי לדעת התוספות, החיסרון בשתי הלשונות מתחיל בסמיכות דעת, ולכן פשוט לו החילוק בין שיראי לשאר דברים הוא גם ללשון השנייה. ה"בית יוסף" עצמו מתריך את קושיית הרא"ש לפי הבנת הר"ן בדברי ר"ת:

²¹ אלא אם נאמר שקושיית הרא"ש היא אמאי אסר ר"ת בסתמא, היה צריך לומר שיכול לקדש גם באבן אם יאמר בפירוש "בכל דהו".

ולפמש"כ הר"ן דברי ר"ת אין מקום לתמיהת הרא"ש שכתב כלשון הזה: "אור"ת דמש"ה נקט שיראי לפי ששומתן ידועה לעולם קצת, ואין הדבר מצוי לטעות בהם כ"כ יותר משווין הרבה כמרגליות ואבן טובה, שיש שאינה שווה אלא מעט, ואפשר שהיא סבורה כמה וכמה – בהא אפי' רבה מודה דאף על גב דלא אמר לה דשוויא חמשין אלא אמר לה בכל דהו, דצריכי שומא".

כלומר, הר"ן מחדש הבנה בחיסרון בסמיכות דעת, בכך שאינו נובע בהכרח רק מהטעיה מפורשת – כגון דאמר חמשין והיא סבורה שאינו שווה, אלא יכולה להיות טעות שכל כולה נובעת מדעתה של האשה, היינו שהיא מטעה את עצמה בנוגע לשווי הדבר, ואפילו אם אמר בפירוש "כל דהו" – אין הדבר מהווה הסכמה מפורשת שלה לכל סכום שהוא, כיוון שהיא סומכת במחשבתה על הערכתה הגבוהה: מסכימה כביכול לכלשהו, אבל אינה מתכוונת באמת להסכים. אמנם, הרא"ש שהקשה סבור כנראה שבאמר "כל דהו" בפירוש – לא שייך כלל לומר דאיכא טעות ולא סמיכות דעת, אפילו אם נאמר ב"נתן לה בסתמא" כדברי הר"ן.

מכל מקום, גם מקושיית הרא"ש (על-פי הסברו של ה"בית יוסף") וגם מתירוצו של הר"ן עולה שהם הבינו את שיטת ר"ת אחרת ממה שכתבנו (דהיינו כפי שהבנו על-פי פשט הדברים, שהלשונות נחלקו באופן מהותי בהבנת החיסרון בדבר שאין בו שומא – שלפי הלשון הראשונה הוא משום שאין סמיכות דעת, ולפי הלשון השנייה משום דלא קייץ). הרא"ש הביין שכל חידושו ההלכתי של ר"ת שלא לקדש באבן הוא דווקא לפי הלשון הראשונה, שרק היא סוברת שהבעיה היא בסמיכות דעת, ואילו הר"ן משיב שבשיראי – אין הכי נמי דבסתמא או ב"כל דהו" שפיר דמי דסמכא דעתה, הואיל ויודעת בדרך-כלל השווי, ואינה מדמה ששווה הרבה יותר. אבל בשאר דברים (כגון אבן), שלדעת ר"ת בהם גם רבה מודה, צריך לומר שמודה אפילו בסתמא, ויותר מכך – אפילו במי שאמר בפירוש "כל דהו", היות שהיא מטעה עצמה להעריכם בהרבה יותר משוויים, כמו שפירשנו בדבריו²².

על-פי הבנה זו, פשוט ששתי הראיות שמביא רב יוסף בגמרא הן ללשון השנייה דווקא, שהרי הן באות להוכיח חיסרון בסמיכות דעת, ואם כן צריך להיות שדברי התוספות (ח. ד"ה מנא אמינא לה) אינם כר"ת, אלא נאמר שהם הלכו על-פי התירוץ האחרון בתוספות (ט. ד"ה והלכתא). ואכן, מצאנו ברשב"א שהבנה זו בסוגיה עולה מתוך דבריו. הוא קובע שאין צריך לומר "כל דהו" בפירוש, ומוכיח זאת מהראיה מפדיון הבן:

ולאו דווקא בדאמר לה בפירוש בכל דהו, והכי מוכח לקמן מדא"ר יוסף: "מנא אמינא לה, דתניא: עגל זה לפדיון בני וכו'", והתם לא קאמר ליה בכל דהו

²² דבריו דחוקים מעט, דמשמע בדברי ר"ת דבשאר דברים דגריעי משיראי חוזר גם רבה (או סתמא דגמרא לעניין פסק הלכה) לומר כרב יוסף, ולא משמע דבשאר דברים יהיה הדין חמור יותר מדין רב יוסף בשיראי, וצ"ע.

בפירוש, אלא עגל זה סתם. ואי הכא בדאמר לה בכל דהו דוקא מאי קושיא – התם בדלא אמר לה "בכל דהו", אבל אמר לה "בכל דהו" – מקודשת.

וראים מדבריו שהוא הבין כדבר פשוט שהראיה מפדיון הבן (ומן הסתם גם הראיה הראשונה מעבד עברי) היא ללשון השנייה, והיא באה להוכיח שאף ב"כל דהו" צריכי שומא – דאם לא כן מאי קשיא ליה? והסיבה לכך היא כדברינו לעיל, שעל-פי פשט הדברים לא קיימת בפדיון בעיה של סמיכות דעת כלל, כיוון שאין הדבר תלוי ברצון הכהן, אלא שבאנו להוכיח ללשון השנייה, שהחיסרון הוא בלא קייץ, וכך תוסבר גם הרישא בכרייתא דפדיון הבן²³. לכן גם מובן למה פשוט לו שאין צריך לומר "כל דהו" בפירוש (שלא כתוספות), כיוון דאנן קיימינן לפי הלשון הראשונה שהסברה בה היא אך ורק מצד סמיכות דעת, ואין כאן חיסרון מהותי שנוצר בקבלה כשווה כסף לתוספות, אם כן בסתמא מהיכא תיתי דלא תסמוך דעתה – הרי כל החשש הזה קיים רק בחמשיין.

4. אפשרות ב' בהסבר התוספות (לפי תוספות הרא"ש) – היסוד המשותף לב' הלשונות: 'לא קייץ'.

אמנם, יש להעיר על הדרך שכתבנו להסביר את תוספות, שבתוספות הרא"ש (שם ד"ה מנא אמינא לה) מביא בדייקנות את דברי תוספות (n), שאומר שהראיה היא רק ללשון הראשונה, אלא שמוסיף הסבר מדוע לא ייתכן שהוא לפי הלשון השנייה:

ל"ק מייתי ראיה, דאי ל"ב מנא ליה דבעינן מידי דקייץ – דילמא שאני הכא דצריך שומא ולא סמכא דעתיה.

והדברים לכאורה קשים, שהרי ההבנה הפשוטה בפדיון הבן היא שהעניין הוא דווקא קייץ, ולא סמיכות דעת – כמו שכתבנו לעיל. וכן לא מוסבר בדבריו מדוע לא העיר כן בראיה הראשונה, ומה ההבדל ביניהן. וקשה גם לפי מה שכתבנו לעיל להסביר בשיטת התוספות, דלכולי עלמא החיסרון הוא בסמיכות דעת, ואם כן כיצד הוא כותב בשיטת התוספות שלפי הלשון השנייה, דלא קייץ, לא שייך לפדיון הבן – דשם הטעם הוא משום דלא סמיכות דעת.

²³ אמנם, בביאור הגר"א על השו"ע (אבה"ע סימן לא ס"ק א) כתב שמה שפשוט לרשב"א, שהראיה הנ"ל היא ללשון השנייה, משום שללשון הראשונה החיסרון הוא משום סמיכות דעת הוא רק באשה, כדברי רב יוסף: "דאיתתא לא בקיאה בשומא"; ואם כן לא שייך טעם זה בכהן, שהוא איש. ולכאורה נראים הדברים תמוהים, דזה חילוק שלא נמצא כמותו בכל הראשונים, וגם צ"ע בסברה ובמציאות, וגם משתנה בשינוי המקומות והזמנים. וגם הרב"ד (הובאו דבריו בתלמיד הרשב"א) כתב בפירוש דלאו דווקא איתתא. ונלע"ד כמו שכתבנו פשוט ברשב"א.

ונראה שהוא הבין את שיטת ר"ת לאידך גיסא; דהיינו שבשתי הלשונות החיסרון הוא דכאשר אינו קצוב חסר בשם כסף²⁴, אלא שנחלקו בחיסרון זה גופו ממה הוא נובע, שלפי הלשון הראשונה רק כשירד לקציצה (כגון שאמר חמישים), והיא אינה יודעת שאכן כך הוא – ואם כן קיבלה דבר שאינו קצוב, כלומר החיסרון בשם כסף הוא סובייקטיבי. ממילא מובן שברגע שיאמר "כל דהו" (בפירוש, כמו שכתב התוספות) והיא תסכים, הריהי מגדירה במפורש שלא אכפת לה מהשומא, ואם כן החיסרון ב"שם כסף" נופל.

אבל לפי הלשון השנייה החיסרון הוא אובייקטיבי, כלומר דבר שאין לו שומא ידועה בעולם ואינו קצוב, שאינו נחשב כסף – ולכן ללישנא זו לא תועיל אמירת "כל דהו".

ומובן לפי זה למה כתבו התוספות שלשתי הלשונות אין מועילה שומא לאחר הקידושין, שהרי לפי שתיהן למעשה החיסרון הוא ב"שם כסף", היינו שלא קיבלה כסף, ולכן לא הייתה קבלה כלל, וצריך לבצעה מחדש (כמו שהסברנו לעיל בדרך הראשונה את הלשון השנייה).

כעת נבאר את ב' הראיות ואת ההבדל ביניהן לדעת התוספות. אכן, לגבי עבד עברי ניתן להבין את החיסרון בשווה כסף דלא קייץ בשני האופנים: היינו שהוא חסרון סובייקטיבי – מצד אי סמיכות דעתו של האדון, או אובייקטיבי – מצד עצם שם כסף; אבל בפדיון הבן, כיוון שגילתה התורה שהכסף קונה בתורת שיווי (כמו שכתבנו לעיל בהסבר הא' לתוספות), אם כן ודאי אם יש חיסרון הוא רק מצד סמיכות דעת, ולכן כתב שההוכחה היא ללשון הראשונה. ואם כן מובנים דברי התוספות הרא"ש: "דילמא שאני התם דצריך שומא ולא סמיכות דעת" – דהיינו שאני התם שפשוט שאם יש חיסרון הוא סובייקטיבי, ונובע מחסרון סמיכות דעת²⁵.

ג. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם מביא את סוגייתנו להלכה (אישות פרק ז' ה"י יח):

אמר לה: "הרי את מקודשת לי בבגדים אלו שהם שווין חמישים דינרים", והיו של משי וכיוצא בהן, שהאשה מתאוה להן, אם היו שווין חמישים – ה"ז מקודשת משעת לקיחה, ואינן צריכין שומא בשוק ואח"כ תהיה מקודשת כדי שתסמוך דעתה; אלא הואיל והן שווין כמו שאמר לה – ה"ז מקודשת משעה ראשונה, ואם אינן שווין – אינה מקודשת.

²⁴ וכן העיר ה"פני יהושע", דמסתבר דטעם אחד עומד ביסוד שתי הלשונות, דאי נימא דבתרויהו פליגי יוצא שנחלקו בתרי מילי דלא שייכו כלל אהדדי, ועל כן הכריח לומר דגם בחמשין הוא מטעם ד'לא קייץ' (ועיין מה שכתבנו בזה לעיל, דממילא מוכרחים לומר כן למאן דגרס "בכל דהו נמי פליגי").

²⁵ ועי' ב"פני יהושע" הנ"ל, שכתב בדומה לדברינו בהבנת התוספות, אלא שכתב במסקנת דבריו לחלוק על התוספות ולומר שההוכחות של רב יוסף הן לשתי הלשונות, להוכיח דאף ב"כל דהו" איכא חסרון דלא קייץ (חיסרון אובייקטיבי, כדברינו). ולפי מה שכתבנו אפשר לבאר דברי התוספות שלשון הראשונה מוכח על-פי ההבנה הנ"ל.

שני חידושים עולים לכאורה מדברי הרמב"ם: האחד – שקידושין בלא שומא אינם מועילים אלא בשיראי וכדומה, שנפשה של האשה מתאוה להם; ועוד עולה מדבריו²⁶, שגם היכן שצריך שומא תועיל שומא דלאחר קידושין²⁷.

וצריך להתבונן: אם עניינה של סמיכות הדעת הוא כדי שלא יהיו קידושי טעות, כמו ההבנה הפשוטה, אם כן מה הנפקא מינה בכך שנפשה מתאוה? ועוד יש לשאול לדעת הרמב"ם, מדוע נקט דבריו להלכה רק בחמשין, דאין צריך שומא (ואנו נלמד בקל וחומר ל"כל דהו"), ולא נקט את שני המצבים – חמשין ו"כל דהו"?

וביותר הקשה ה"לחם משנה" על דבריו, דמה הוכיח רב יוסף מהברייתות של פדיון הבן ועבד עברי, אולי שם מיירי דנישום לאחר מכן ויועיל הקניין מכאן ולהבא; והרי בכהאי גוונא מודה רב יוסף²⁸. ועוד הקשה, כיצד מוכיח בכלל רב יוסף מעגל וטלית או מתבואה וכלים, הא בכל הני רבה מודה, כיוון שחלק רק בשיראי שהאשה מתאוה להם²⁹. ועוד הקשה, אמאי בפדיון הבן לא הזכיר הרמב"ם חילוקים אלו כלל, ולא כתב כלל דצריך שומא.

ותירץ ה"לחם משנה" את קושיותיו, שהראיות הן ללשון השנייה דווקא, ולהוכיח את העניין של לא קייץ, וללשון זאת ודאי אין חילוק בין דברים שהנפש מתאוה להם או לא, וגם פשוט שלא תועיל שומא לאחר מכן³⁰. אבל הרמב"ם עצמו פוסק כלשון הראשונה, ולכן כתב שאין צריך שומא, רק במה שהנפש מתאוה לו, ושהשומא מועילה גם לאחר מכן. ולכן מובן שבפדיון הבן, שאינו עניין לסמיכות דעת כלל³¹, למסקנה לא צריכא שומא כלל, ונעמיד את הברייתא כאידך אוקימתא בגמרא שם, דלא שוו ה' סלעים וקביל עליה הכהן.

²⁶ מהלשון "ואין צריך שומא בשוק ואח"כ תהיה מקודשת", וכן הבינו מפרשי הרמב"ם: ה"מגיד משנה", ה"כסף משנה" וה"לחם משנה". ועי' בב"ש (אבה"ע סימן לא ס"ק א), שחלק על הבנה זו וכתב דאף לרמב"ם אינה מועיל שומא דלאחר מכאן, ובלשון הנ"ל מתכוון הרמב"ם לומר שכאשר אין צריך שומא – לא צריך גם לשום אחר-כך כדי שיחולו הקידושין. אכן, צ"ע בפירושו מהיכא תיתי לומר כן.

²⁷ ה"לחם משנה" מעיר שההכרח של הרמב"ם לומר כן הוא קושיות התוספות (ז: ד"ה ורב יוסף; ח: ד"ה אף שוה כסף), שבהם אכן הייתה שומא לאחר הקידושין, ולכן כתב הרמב"ם דשומא זו מועילה מכאן ולהבא, ולא קשיא מידי.

²⁸ ואף דאפשר לתרץ דרב יוסף מקשה דצ"ל שהברייתות מיירו כל עוד לא שמו – דאם לא כן במאי תוקמא להו – הוא דחוק.

²⁹ "המקנה" כתב לתרץ דאין כוונת הרמב"ם דווקא שיראי, אלא שהוא מחלק בין דברים הנצרכים לאדם לשימוש היומיומי – דהם כולם דמו לשיראי, כיוון דהוא צריך אותם, לבין דברים שקונה לשם סחורה.

³⁰ אף שדבר זה אינו פשוט כלל, דגם בלא קייץ – מניין לנו שלא תועיל שומא לאחר מכן? וכבר דנו בכך לעיל בנוגע לשיטת התוספות.

³¹ ועי' במה שיש להעיר על זה במה שכתבנו לעיל בהערה 8.

ויש לעיין, דהא התוספות כתבו שגם לפי הלשון הראשונה לא מועילה שומא לאחר מכן, ואם כן באיזה סברא פליגי? ועוד, מדוע שינה הרמב"ם מדרכו בכל מקום לפסוק כלשון השנייה, ופסק כאן כלשון הראשונה³², ובמיוחד כשסוגיה בגמרא והראיות הן אליבא דהלשון השנייה? ועוד, שה"לחם משנה" עצמו נשאר בצ"ע מדברי הרמב"ם (עבדים פרק ב הל' ח'), דעבד עברי אינו נקנה בשווה כסף. הלא אין זה מתאים למסקנת הגמרא שפסקנו כרבה, והעמדנו את הברייתא שעבד עברי שאינו נקנה בתורת תבואה וכלים – היינו חליפין³³. ועוד, דאכתי קשה הקושיות שהקשינו אנו לעיל על דברי הרמב"ם.

והנראה להסביר בשיטת הרמב"ם הוא שבאמת לב' הלשונות החיסרון הוא בלא סמכה דעתה, אלא שפירושו משתנה: לפי הלשון הראשונה, פירושו שאינה רוצה להתקדש בדבר שהיא אינה בטוחה בשומתו, ובוזה פליגי – דלרבה כיוון דמתאוה מתרצה מכל מקום, ולרב יוסף לא אמרינן סברא זו; ולפי הלשון השנייה אינה רוצה להתקדש בדבר שאין שומתו ידועה בעולם – היינו שאינו קצוב, ופליגי בסברות כנ"ל. אם כן, כיוון שלדעת הרמב"ם תלוי ברצון, פשוט שאם ייוודע אחר-כך תתרצה, לעניין שיחולו הקידושין מכאן ולהבא, דהוי כתנאי ד"אם". ולפי זה עולה שהרמב"ם באמת פוסק כלשון השנייה, שגם בבסיסה עומד העניין של אי סמיכות דעת כנגד זה שהאשה מתאוה, ולכן שייכים החילוקים הנ"ל (ודלא כדברי ה"לחם משנה")³⁴.

לכן ברור מדוע נקט הרמב"ם דווקא חמשיין, שדווקא לפי הלשון השנייה הייתה הווא אמינא לומר שנחלקו רק ב"כל דהו", אבל בחמשיין לכולי עלמא צריכי שומא – לכן השמיע שאף בחמשיין אין צריך. והראיות שהביא רב יוסף הן באמת ללשון השנייה, היינו דכל היכא דלא קייץ אינה סומכת האשה דעתה, ואם כן קבלתה אינה קבלה כלל, כמו שהסברנו בתוספות.

על-פי דרכנו נאמר שהסיבה לכך שהרמב"ם לא כתב בפדיון את כל הדין של סמיכות דעת היא משום שבאמת בפדיון, אף שרואים מהגמרא שדעתו נצרכת, מסתבר דבכל אגן סהדי שמסכים, כיוון שכל הנאה שלו והוי כמתנה – אמאי לא יסכים, שהרי אם לא יסכים ייתן האב את הפדיון לכהן אחר, ולכן אם בקידושין פסקנו שבשיראי ובכל מה שנצרך לאדם לא צריכא שומא, שכיוון שמתאוה סמכה דעתה – ודאי שבפדיון הכן, במתנה, כלשהו ניחא ליה לכהן (דהא הוא אינו נותן כלום מדיליה). ואם כן תמיד מהני אף בלי שומא כלל, ודברי הברייתא יפורשו כאוקימתא

³² ואף דאפשר להסביר דההכרח לכך הוא מקושיית התוספות (ט. ד"ה והלכתא), מדוע הוצרכה הגמרא לפסוק כרבה, ולכן הוכרח לומר דפסקנו כרבה רק בשיראי, וממילא מוכח כלשון הראשונה, דהטעם הוא משום סמיכות דעת, עדיין לא היה הכרח גמור, וע"ש בתוספות בסוף דבריהם, שתירצו תירוצים אחרים.

³³ וב"פני יהושע" כתב לתרץ שהרמב"ם מיירי בנקנה בכסף, שאז צריך גם לפדות עצמו בכסף, ולכאורה אין אלו אלא דברי נביאות, דהרמב"ם אינו מזכיר חילוק זה כלל, וגם הסברא דהווא דמי לבעל-חיים צ"ע, ואין כאן מקומו.

³⁴ לעניין קושיותיו של ה"לחם משנה" נצטרך לתרץ כמו שכתבנו בהערה 28 ובהערה 29; ואף שיש בתירוצים אלו דוחק מסויים, עדיין עצם ההבנה ברמב"ם בסברה וביישוב הסוגיות מרווחת הרבה יותר.

בתרא בגמרא – היינו שלא שווי וקביל עליה הכהן (כמו שבאמת פוסק הרמב"ם (בכורים פרק יא הל' ז)).

מאידיך גיסא, בעבד עברי פסק הרמב"ם לקיצוניות השנייה – היינו שכל שווה כסף אינו קונה (כיוון דלא קייץ); ומסתבר שלדעת הרמב"ם, הואיל ועצם הקניין כפוי על האדון, והוא מרצונו לא היה מבצע אותו, ובכל זאת רואים מראיית הגמרא לרב יוסף דבעינן סמיכות דעתו ורצונו לסכום – פה צריך הסכמה מעלייתא³⁵, ומסתבר שאינו מקנה בכל דבר דלא קייץ ואין שומתו ידועה.

ד. שיטת שאר הראשונים בסוגיה

התוספות (ט. ד"ה והלכתא), לאחר שהביאו את תירוצו של ר"ת שהזכרנו לעיל, מביאים עוד שני תירוצים³⁶ שאינם מסכימים לחילוקו של ר"ת (ולמעשה גם אינם מסכימים לחילוקו של הרמב"ם) בין שיראי לשאר דברים:

וי"מ – מש"ה איצטריך לפסוק כרבה לגבי רב יוסף, משום דרב יוסף הביא לעיל כמה ראיות לדבריו. עוד י"מ – מש"ה ל"ק הלכתא כרבה, דלא תימא, היינו רבה דאיכא דאמרי דבכל דהו לא צריכא שומא, אמר לה "חמשיין" ו"שוי חמשיין" בעי שומא – לכך פסק דבשום עניין לא בעי שומא...

תירוצים אלו מתרצים את הבעיה באופן טכני, ונמנעים מלחלק בין שיראי לשאר דברים. מדבריהם עולה שלהלכה בכל דבר מקודשת. וראוי לשאול לפי זה אם הגדרת סמיכות הדעת הנצרכת לקידושין תשתנה באופן מהותי, שהרי לא ייתכן שבכל דבר האשה בקיאה קצת בשומא, וממילא סמכה דעתה – אלא ודאי עולה מדבריהם שאף שאינה בקיאה בשומא כלל הוי סמיכות דעת. וביאור הדברים הוא שלדבריהם תמיד האשה מתייחסת לדברים בתור תנאי. היינו דבחמשיין, אף שנאמר בתורת ודאי, כיוון שהיא מסופקת מקדשת עצמה בתנאי ששווין חמשיין, וגם ב"כל דהו" איכא למימר דהוי כמתנה בפירוש, שמקבלת על דעתה ששווה פרוטה³⁷.

³⁵ ואף שרב יוסף רצה להוכיח מעבד עברי לקידושין, כיוון שאידחיא לה הראיה, סבר הרמב"ם דלקושטא דמילתא איכא חילוק בינייהו.

³⁶ ועיין גם בשאר ראשונים, כמו הרא"ש, הרשב"א והריטב"א, שהביאו את התירוצים הנ"ל.

³⁷ ועי' במה שכתבנו בכל זה בהערות 1 ו-15.

ה.סיכום

ראינו שיש לבחון את שתי הסברות המופיעות בסוגיה להצריך שומא – אי סמיכות דעת וחסרון קציצה – על-פי מהלך הגמרא וראיותיו של רב יוסף מפדיון הבן, ולברר באיזו מידה הן תלויות זו בזו. בדעת התוספות מצאנו שלושה הסברים אפשריים:

1. החיסרון בסמיכות דעת פוגם בקבלתה של האשה את הקידושין, וחסרון הקציצה (הנובע אף הוא מאי סמיכות דעתה) פוגם בשם הכסף, ומכל מקום לא תועיל שומא לאחר מכן, כיוון שבשעת הנתינה לא הייתה קבלה מצד האשה, או שלא היה כסף.
2. (על-פי התוספות הרא"ש) בכל מקרה החיסרון הוא בקציצה, אלא שלפי הלשון הראשונה החיסרון הוא סובייטיבי, הנובע רק מכך שירדו לקציצה באמירת חמשין ולא סיימו אותה בשומא גמורה, ולפי הלשון השנייה החיסרון הוא אובייקטיבי, וקיים בכל שווה כסף שאינו קצוב.
3. (על-פי הבנת הרא"ש והר"ן) ישנו הבדל מהותי בין הלשונות. לפי הלשון הראשונה החיסרון הוא רק מצד דעתה, ולפי הלשון השנייה רק מצד "לא קייץ".

בדעת הרמב"ם מצאנו שני הסברים אפשריים:

1. הסבר ה"לחם משנה" דומה להבנה השלישית בתוספות לגבי ההבדל בין הלשונות, ולפיו הוא מסיק שהרמב"ם פסק כלשון הראשונה, ולכן כתב שרק בשיראי שמתאוה יש סמיכות דעת, ושכל מקרה מועילה שומא לאחר הקידושין.
2. באמת לב' הלשונות החיסרון הוא ברצונה, והשאלה היא אם בכל דבר שאינו קצוב אינה רוצה, או רק בדבר שאינה בטוחה בשומתו. מכל מקום ודאי תועיל שומא לאחר קידושין, דהוי כתנאי ד"אם".

בסוף דברי התוספות ובשאר ראשונים מצאנו שלרבה תמיד סמכה דעתה, וצריך לומר דתמיד חשיב כמתנה במפורש, שתתקדש על צד ששווה חמשין (או פרוטה ב"כל דהו").

נספח: סמיכות דעת בפדיון הבן

ה"אבני מילואים" (סימן לא ס"ק ג) שואל על התוספות (ח. ד"ה מנא אמינא לה), שכתבו שהראיה מפדיון הבן היא לפי הלשון הראשונה, כלומר להוכיח דבעינן סמיכות דעת, ואם כן עולה מדבריו שצריך את הסכמתו ואת סמיכות דעתו של הכהן בפדיון הבן – מדוע, והרי אינו אלא פירעון חוב בעלמא כמו כל מתנות כהונה, ואם כן יועיל בעל כורחו של הכהן, כמו דקיי"ל בכל חוב דעלמא?

"עצמות יוסף" (מסכת קידושין), רצה לחדש מכאן שהכהן הוא אדונו של בכור זה, ויש לו בו קניין ממוני – ובפדיון מקנהו לאב, לכן בעינן סמיכות דעתו ככל קניין. ומקשה ה"אבני מילואים" על

דבריו, שהרי מצאנו³⁸ שיכול לפרוע לכהן הפדיון בעל כורחו, ואם כן מדוע צריך שידע ויטכים לשווי?

והביא ה"אבני מילואים" בשם ה"דרישה"³⁹, שמותר לתת לכהן אבנים וכהאי גוונא, היות שלא בעינן לדעתו, וכתב עליו שאף שזה המנהג – קשה עליו מדברי התוספות הנ"ל. ותירץ, שאולי מועיל באבנים וכהאי גוונא רק כאשר נותנן במתנה על מנת להחזיר (שמועילה בפדיון הבן⁴⁰). וב"קצות החושן" (סימן רמג ס"ק ד) הוא מסיק להלכה שנתניה בעל כורחו או בלי סמיכות דעת אינה מועילה כלל.

ה"נתיבות המשפט" (שם ס"ק ח) תירץ שפירעון חוב בעל כורחו מועיל רק כשחייב לאדם מסוים, אבל בפדיון, שחייב לכל הכהנים, אם זה אינו רוצה לקבל – ייתן לאחר, ואם כן אינו מועיל שיפרע בעל כורחו. ובשו"ת "מים חיים" (סימן ה) לא כתב כן, דמשום דסוף סוף טובת ההנאה היא של הנותן, על כן בידו לברר למי הוא חייב ולפרוע לו בעל כורחו.

וב"אמרי בינה" (פדיון הבן סימן ב) הביא את תשובת ר' יוסף אבן פלאט (שהשיב לראב"ד) בעניין ברכות המצוות, שחידש דאינו מברך על מתנות עניים – כיוון שאם יסרכו לקבלן פוקעת המצווה, ועל מתנות כהונה – כיוון שמגבוה זכו לו, מלבד במקום שיש מעשה שלו, כגון הפרשת תרומות ומעשרות, ופדיון הבן – כיוון שגם אם יסרב הכהן, צריך למצוא כהן אחר ולתת לו.

אם כן, נמצאנו למדים לדעתו שאינו מועיל פדיון בעל כורחו, שלא כדעת "מים חיים" הנ"ל. ועוד הוסיף ה"אמרי בינה", דאפילו אם נאמר שהוא חוב, לא שייך כאן פירעון בעל כורחו, כיוון שמה שמועיל פירעון בעל כורחו בחוב הוא מדין השעבוד שנשתעבד הלווה למלווה על דעת שיוכל לפרוע לו מתי שירצה, מה שאין כן כאן, שהוא חוב שהתורה הטילה על האב – מנא לן שיכול לפרוע בעל כורחו?

ובחידושי ר' שמעון שקופ (קידושין סימן טו) הסביר שישנם ב' עניינים בפדיון: א. החוב לכהן, שאותו ודאי יכול לפרוע בעל כורחו. ב. מצוות פדיון המוטלת על הכהן, שמקיימה במעות שלו (היינו, לאחר שהגיעו לידו), ועניינה – הפקעת הקדושה מהבכור על-ידי המעות. לדבר זה ודאי בעינן הסכמתו וסמיכות דעתו של הכהן, כיוון שהוא מעשה שלו⁴¹. ובאופן אחר הסביר שאם אינו יודע הכהן השומא של החפץ – חסר בשוויו⁴².

³⁸ עי' בשו"ת "מים חיים" (לבעל ה"פרי חדש") סימן ה, שכתב כן – שיכול לפרוע לכהן בעל כורחו ובנו פדוי.

³⁹ לא מצאתי מקומו.

⁴⁰ כדאיתא בשו"ע (יו"ד סימן שה סעיף ט).

⁴¹ ע"ש שהוכיח זאת מהא דאיתא בקידושין דף כ"ט, דיפדה עצמו קודם בנו, דמצוה דגופיה עדיף, ואם הוא חוב בעלמא מאי שנא הוא מבנו. ועוד הוכיח מהא דבן כהן מגרושה – שהוא חלל, אם מת אביו הכהן לאחר ל' יום זכה

וב"שיעורי ר' שמואל (רוזובסקי)" (קידושין) כתב דאף אי נימא דפדיון בעל כורחו הוי פדיון, כדברי ה"פרי חדש", מכל מקום, כדי להחשיבו מעשה פדיון בעיני ידיעת הכהן בשוויו. אמנם כל זה כתבו התוספות לפי הלשון הראשונה, אבל לפי הלשון השנייה, דהחסרון הוא רק בשם כסף, אין הוכחה מפדיון – דזה מסתבר בקידושין, שקונים בתורת כסף – אבל בפדיון קונה הנתינה, ובמעשה אין חיסרון ברגע שקיבל עליו ב"כל דהו"⁴³.

בפדיונו כירושה מאביו, ובכל זאת צריך להפריש המעות, ומכאן שיש חלות פדיון במעות המסוימות, ואינו פירעון חוב בעלמא.

⁴² ועי' במה שכתבנו בגוף המאמר בעניין זה.

⁴³ כנ"ל.