

כסף ושווה כסף

מראי מקומות: דף ב ע"א "האשה נקנית" וכו' — תוספות, רמב"ן, רשב"א ומהרש"א; דף ז ע"ב "ההוא גברא דאקדיש בשיראי" וכו'; סנהדרין דף יד ע"ב "הערכין כו" וכו'; חולין דף קלט ע"ב "הכל מודים בערכין" וכו'; תוספות לשבועות דף ד ע"ב ד"ה בכל פודין; שו"ת הריב"ש סימן קנו; רמב"ם, הלכות עבדים, פרק ב הלכות א, ח; אבני מילואים סימן כז ס"ק ג"ד.

"האשה נקנית בשלש דרכים, וקונה את עצמה בשתי דרכים. נקנית בכסף, בשטר ובביאה; בכסף: בית שמאי אומרים בדינר ובשוה דינר, ובית הלל אומרים: בפרוטה ובשוה פרוטה" וכו'. וכתבו התוספות (בד"ה בפרוטה): "וא"ת ומנא לן דשוה כסף ככסף? דהא לקמן מיבעי ליה קרא גבי עבד עברי 'ישיב' לרבות שוה כסף ככסף; ופדין הבן דכתיב ביה 'כסף', ואמר לקמן דרב כהנא שקל סודרא בפדין הבן, ומנא לן דשוה כסף ככסף? ומיהו בפרק קמא דשבועות דריש כלל ופרט וכלל. אבל גבי ערכין דכתיב ביה 'כסף', והקדש נמי דתנן גבי המקדיש שדהו, שהקדש נפדה בכסף ובשוה כסף, מנלן דשוה כסף ככסף? מיהו בהקדשות נמי אפשר דדרשינן כלל ופרט וכלל, דהא אין הקדש נפדה בקרקע כדאמרינן ב'הזהב': הרי אמרו אין הקדש מתחלל ע"ג קרקע, דרחמנא אמר 'ונתן הכסף וקם לו', ולקמן נמי אמרינן דאין פודין הקדש ומעשר שני בשטר, אבל גבי קדושין וערכין מנלן דשוה כסף ככסף? וי"ל דילפינן מע"ע. וא"ת והא גבי נזיקין נמי כתב קרא 'כסף ישיב לבעליו', ודרשינן

בפ"ק דב"ק: 'ישיב' לרבות שוה כסף ככסף, וא"כ הוה נזיקין ועבד עברי שני כתובין הבאין כאחד ואין מלמדין. ויש לומר דתרוייהו צריכי, דאי כתב עבד גרידא, לא מצי למילף נזיקין מיניה, לפי שמצינו שהקפיד הכתוב לענין מיטב, וסד"א נמי כסף דוקא ולא שויו, להכי איצטריך 'כסף ישיב' גבי נזיקין, וגבי ע"ע איצטריך נמי קרא, דלא מצי יליף מנזיקין, דהוה אמינא עבד דומיא דנזיקין, ואם מיקני בקרקע ליבעי מיטב, לכך איצטריך תרוייהו. אי נמי י"ל אי כתב בעבד הוה אמינא דדין הוא שנקל עליו, דיכול לפדות עצמו אפ"י בשוה כסף כדי שלא יטמע בין העובדי כוכבים, אבל גבי נזיקין, דלא שייך למימר כך, לא אמרי' הכי, ואי כתב בנזיקין גרידא לא מצי למילף עבד מיניה, דס"ד דלא יהיה שוה כסף ככסף בעבד, לפי שגם הוא גרם לו לימכר על שנשא ונתן בפירות שביעית, ובר' יוסי בר' חנינא דלקמן, וס"ד דנחמיר עליו לומר דוקא כסף ולא שויו. והא דאיצטריך קרא לפדיון הבן והקדש דשוה כסף ככסף, ולא יליף מנזיקין וע"ע, לפי שבא למעט קרקעות ושטרות שאין פודין בהן בכור אדם והקדשות, התוספות שואלים מהו המקור לכך ש"שווה כסף ככסף" בקידושין, בפדיון הבן, בערכין ובהקדשות? ומתריצים, שפדיון הבן והקדשות נלמדים מ"כלל ופרט וכלל", ואילו קידושין וערכין נלמדים מדין עבד עברי, ולאחר מכן מאריכים לבאר שאין עבד עבדי ונזיקין מהווים שני כתובים הבאים כאחד. ואילו הרשב"א כותב (בד"ה בדינר), ש"כל מקום שנאמר 'כסף' גבי קנין, שוה כסף בכלל כסף, כיון דהא ניחא להו בהכי" וכו', וכן כותב גם הרמב"ן, ואם כן הם לומדים ש"שווה כסף ככסף" מסברה, שמכיוון ששניהם רוצים להחיל את הקניין בשווה כסף — הרי הקניין חל כפי שהוא חל כשניתן כסף ממש, שכן רצונם הוא הקובע. ולכאורה כך סובר גם הרמב"ם, שכן הרמב"ם מחלק בדין עבד עברי, וכותב מצד אחד (בהלכה א) ש"עבד עברי שמכרוהו ב"ד [והמוכר עצמו] נקנה בכסף ובשוה כסף" וכו', ומצד שני (בהלכה ח) ש"אחד המוכר עצמו בין לישראל בין לעכו"ם ואחד שמכרוהו ב"ד, הרי זה מגרע מפדיונו... ומשיב השאר כסף

ולא תבואה ולא כלים, שנאמר 'מכסף ממכרו' — בכסף הוא נגאל מיד העכו"ם ואינו נגאל בשוה כסף", ואם כי יש צורך להבין מדוע אכן הרמב"ם מחלק בין שני סוגי העבדים, מכל מקום, לפי שיטתו שיש חילוק כזה, אין אפשרות ללמוד ש"שווה כסף בכסף" מדין עבד עברי, שכן לא תמיד הדין בעבד עברי הוא אכן ש"שווה כסף בכסף", אלא צריך לומר שדין "שווה כסף בכסף" נלמד מסברה, כרשב"א וכרמב"ן, ובעבד עברי שנקנה מגוי אין דין כזה מכוח לימוד מיוחד המובא בירושלמי, וכפי שכתב ה"כסף משנה" שם.

והנה, בחידושי המהרש"א על דברי התוספות אנו מוצאים שלוש הערות. בתחילת דבריו הוא כותב "דילפינן מע"ע כו' עכ"ל — דע"כ מפדיון הבן והקדש לא נילף להו, דהא קדושין איתנהו בקרקע כמ"ש הר"ן, וכן בשטר, וה"נ פסיקא להו בערכין דאיתא בשטר וקרקע", ואילו פדיון הבן והקדשות אינם נפדים בקרקע. בהמשך דבריו הוא כותב: "ומ"ש דילפינן להו מע"ע כו' היינו לחד תירוץא שכתבו לקמן, אבל לתירוץ שני שכתבו התוס' לקמן, דליכא למילף נזקין מע"ע משום דאימא דהקל עליו הכתוב בשוה כסף כדי שלא יטמע בין הנכרים, א"כ ה"נ מה"ט ליכא למילף קדושין וערכין מע"ע. אלא דלההוא תירוץא צ"ל דנילף ערכין וקדושין מנזקין, וכן נראה מדבריהם לקמן". ובסיום דבריו הוא מקשה: "מיהו ק"ק אמאי לא ניחא להו כדבעי למימר מעיקרא, דמסברא נימא שוה כסף בכסף בקדושין וערכין, ומיהו אצטריך קרא בע"ע ונזקין, דאי לא הוה כתיב בע"ע ס"ד דלא יהיה שוה כסף בכסף בע"ע לפי שגם הוא גרם לו לימכר כו' כמ"ש התוס' בתירוץ שני, ואי לא הוה כתיב בנזקין ס"ד דלא יהיה שוה כסף בכסף לפי שמצינו שהקפיד הכתוב לענין מיטב כו' כמו שכתבו התוס' בתירוץ קמא, ודו"ק". ומטעם זה מקשה ה"עצמות יוסף" על גוף תירוץם של התוספות, וכפי שהובאו דבריו ב"אבני מילואים" (בסימן כו, ס"ק ג): "והקשה בעצמות יוסף, דא"כ בקידושין מנלן שוה כסף? דאי מע"ע, דין הוא שנקל שלא יטמע בין הנכרים,

ואי נימא נזקין יוכיח, א"כ נימא דיו גבי קידושין דלבעי מיטב, ע"ש. ואם כי ה"אבני מילואים" מתרץ ש"כיון דהאשה מדעתה לקבל זיבורית, הוי כמו מיטב" וכו', אולם לכאורה אין זה מובן מניין ל"אבני מילואים" שאכן האישה מסכימה לכך? הרי ייתכן שהאישה קונה את הקרקע בקניין סודר, ואינה יודעת כלל מה הוא טיב הקרקע, ובסופו של דבר יתברר שהיא אינה מסכימה לכך. וכן יש להקשות על המשך דברי ה"אבני מילואים". בהמשך דבריו (בס"ק ד) מביא ה"אבני מילואים" את קושיית ה"פני יהושע" על סברת הרשב"א "שכתב בקידושין ש"כ ככסף משום דהוא עפ"י ריצוי, א"כ קידשה בלילה או ע"י שליח היכא מהני ש"כ?", ומתרץ ש"כיון דדרך נשים להתקדש בש"כ ולא קפדי, א"כ מסתמא נתרצו נמי על ש"כ" וכו', וגם כאן אין זה מובן מניין לומד ה"אבני מילואים" שנתרצתה האישה לכך? הרי היא לא ראתה במה התקדשה, וייתכן שבסופו של דבר יתברר שהיא אינה מסכימה לכך. ואם כן יש צורך להבין מה הן סברות התוספות והרשב"א.

ונראה להסביר שיסוד מחלוקתם הוא בהגדרת המושג "כסף". הרשב"א והרמב"ן כתבו שמספיקה הסברה, שאם שניהם רוצים — הרי זה מועיל, אף בלא לימוד מפסוקים. ואילו התוספות סברו שיש צורך בלימוד מיוחד מפסוקים, ואין הסברה, שאם הם רוצים — הרי זה מועיל, קיימת, וכפי שאין אומרים שהמקדש את אשתו בקרקע — למאן דאמר שאין מקדשים בקרקע — הרי היא מקודשת, שכן הרצון שלהם אינו יכול להפוך דבר שאינו מוגדר ככסף להיות מוגדר ככסף. ונראה שיסוד מחלוקתם הוא בהגדרת המושג "כסף". את הדין ש"שווה כסף ככסף" ניתן להבין בשני אופנים. ניתן להבין שאמנם שווה כסף אינו מוגדר כ"כסף", אולם אנו מרבים שדינו הוא ככסף, וניתן להבין שגם שווה כסף מוגדר כ"כסף". ונראה שבכך חולקים התוספות, והרשב"א והרמב"ן. התוספות סוברים ששווה כסף אינו מוגדר כ"כסף", ולכן יש צורך בפסוקים כדי לרבותו, ואילו הרשב"א והרמב"ן סוברים שגם שווה

כסף מוגדר כ"כסף", ולכן אם שניהם רוצים להתקדש בשווה כסף — הרי זה מועיל אף בלא ריבוי מפסוקים. ולכאורה זהו יסוד מחלוקתם של רבה ורב יוסף בעניין "ההוא גברא דאקדיש בשיראי". הגמרא בהמשך (בדף ז ע"ב) מביאה מחלוקת בין רבה לרב יוסף האם רכוש צריך להיות קצוב, גם אם אמר הבעל שהוא מקדש אותה בכל שהוא, על מנת שיהיה אפשר לקדש בו, וזאת על אף שוודאי ששיעור זה קיים בשווה הכסף, או שאין צורך בכך. ולכאורה ניתן להסביר שגם מחלוקת זו תלויה בהגדרת המושג "כסף", ולומר שלדעת רב יוסף מוגדרים כ"כסף" רק מטבעות כסף, ומכיוון שכן "כסף" מוגדר כך רק אם הוא קצוב, שכן זו היא מהותם של מטבעות הכסף, ואם כן הריבוי של "שווה כסף ככסף" אינו מרבה אלא רכוש קצוב. ואילו לדעת רבה מוגדר גם שווה כסף כ"כסף", על אף ששווה כסף אינו דבר קצוב, ואם כן אין צורך שהרכוש יהיה קצוב על מנת שיכלל בהגדרת ה"כסף", וגם אם אין הוא קצוב ניתן לקדש בו את האישה. וזהו גם יסוד מחלוקת האחרונים, האם כסף הוא כסף שווי או כסף קניין. הסמ"ע (בחושן משפט, סימן קצ, ס"ק א) כתב שהקונה בקניין כסף, שנתן פרוטה, החיל את הקניין ושוב אין הם יכולים לחזור בהם, רק אם נתן את הפרוטה הזאת כחלק מן התשלום, ואת שאר התשלום זקף במלווה. ואילו הט"ז (שם) חלק עליו, וכתב שהפרוטה החילה את הקניין גם אם אין היא מהווה חלק מן התשלום, והתשלום ניתן באופן נפרד מן הקניין. ולכאורה תלויה גם מחלוקתם בהגדרת המושג "כסף". לדעת הסמ"ע מוגדר גם שווה כסף כ"כסף", ואם כן חייבים לומר שהכסף מהווה שווי ולא קניין, שכן אם הכסף היה מחיל קניין, לא היה שווה הכסף מחיל קניין כסף אלא קניין חליפין, שבו מוחלפים חפצים בחפצים. ואילו לדעת הט"ז מוגדרים רק מטבעות כסף כ"כסף", ואם כן מובן שניתן להסביר שהמטבעות מחילות קניין ממשי, ואין הם רק שווי של החפץ, שכן הן יכולות להחיל קניין כסף.

והנה, הערתו הראשונה של המהרש"א הייתה "דילפינן מע"ע כו' עב"ל — דע"כ מפדיון הבן והקדש לא נילף להו, דהא קדושין איתנהו בקרקע כמ"ש הר"ן, וכן בשטר" וכו', מה שאין כן פדיון הבן. אולם גם בלא הערתו ניתן להסביר שדין פדיון הבן שונה מדין הקידושין, וזאת מכיוון שמצוות פדיון הבן היא מצוה של נתינה בעלמא, ולא של החלת קניינים, ולגביה ניתן להבין שגם אם שווה כסף אינו מוגדר ככסף, מכל מקום אין כלל צורך בכסף, ועצם הנתינה של שווי חמישה סלעים גורמת לקיום המצוה, אולם לגבי קניינים כקידושין יש צורך בכסף ממש, וכדי שיהיה ניתן לתת גם שווה כסף, יש להוכיח שאכן "שווה כסף בכסף". ועוד ניתן להסביר ולומר, שלגבי פדיון הבן אין צורך אפילו בשווי של חמישה סלעים. התוספות כתבו: "וא"ת ומנא לן דשוה כסף ככסף... ופדיון הבן דכתיב ביה 'כסף' ואמר לקמן דרב כהנא שקל סודרא בפדיון הבן, ומנא לן דשוה כסף ככסף? ומיהו בפרק קמא דשבועות דריש כלל ופרט וכלל" וכו', ולכאורה אין זה מובן מדוע התוספות מקשים את קושייתם מתוך דינו של רב כהנא? הרי הגמרא (בדף ח ע"א) מביאה את דבריו של רב כהנא וק כסיוע להסבר הברייתא, שמדובר בסודר ששוויו פחות מחמישה סלעים, ואף על פי כן ניתן לפדות בו את הבן אם הכהן מקבל עליו את הסודר כשווה חמישה סלעים, אולם עצם הדין, שניתן לפדות את הבן בעגל ובטלית, כתוב כבר בברייתא, ולכאורה התוספות היו צריכים להוכיח מתוך הברייתא ששווה כסף ככסף. ועוד יש צורך להבין מדוע התוספות נוקטים בתירוצם בלשון "ומיהו", המבטאת הסתייגות מסוימת מתירוצם? הרי אם הגמרא בשבועות לומדת "כלל ופרט וכלל", מובן ש"שווה כסף ככסף" בפדיון הבן. ונראה להסביר שמגוף הדין של פדיון הבן, המובא בברייתא, אי אפשר היה להוכיח ש"שווה כסף ככסף", ולכן הוצרכו התוספות להביא את דינו של רב כהנא. מגוף הדין של פדיון הבן, המובא בברייתא, ניתן אמנם היה להוכיח שאפשר לפדות את הבן גם בעגל ובטלית, אולם אי אפשר היה להוכיח ממנו ש"שווה כסף ככסף", וזאת

מכיוון שבעיקר מצוות פדיון הבן אין כלל צורך בחמישה סלעים. מצוות פדיון הבן מופיעה בתורה בעיקר בשני מקומות: בספר שמות (יג, יג; לד, כ) ובספר במדבר (יח, ט"ז), ובספר שמות אין מזכרת כלל החובה לפדות בחמישה שקלים, אלא רק בספר במדבר, לגבי מתנות הכהונה. ואם כן ניתן להסביר, שמכיוון שעיקר הדין הוא לתת את תמורת הבכור, הרי גם אם לאחר מכן קצבה התורה את תמורתו בחמישה שקלים, מכל מקום הצורך לתת את חמשת השקלים הוא דין נפרד של מתנות כהונה, ואילו עיקר החיוב נשאר בנתינת תמורת הבכור, ותמורה זו יכולה להיות בכל אופן שהוא, ולא דווקא בכסף, ולכן גם אם נותנים את תמורתו שלא בכסף, אלא בשווה כסף, מקיימים בכך את המצוה. ולפי זה מובן שהתוספות לא היו יכולים להוכיח ש"שווה כסף ככסף" מתוך כך שניתן לקיים את מצוות פדיון הבן בעגל ובטלית, שכן ייתכן ששם מדובר בעיקר הדין, לתת את תמורת הבכור, ולא בצורך לתת כסף של חמישה סלעים. אולם מתוך דינו של רב כהנא הם היו יכולים להוכיח ש"שווה כסף ככסף", וזאת מכיוון ששם אומרת הגמרא בפירושו, שהסודר הוחשב על ידי רב כהנא כשווה חמישה סלעים, ואם כן בוודאי מדובר על הדין שיש צורך לתת כסף של חמישה סלעים, ואף על פי כן לא היה צורך לתת חמישה סלעים ממש, והיה אפשר לתת גם שווי של חמישה סלעים, ואם כן ניתן להוכיח ש"שווה כסף ככסף". ומכל מקום מובן שאי אפשר היה ללמוד ש"שווה כסף ככסף" בקידושין מתוך דין התורה של פדיון הבן, ולכן היה צורך ללמוד זאת מתוך הפסוק הנאמר בעבד עברי.

אלא שעדיין יש צורך להבין מדוע נקטו התוספות בתירוצם בלשון מסויגת של "ומיהו". ונראה להסביר, שהסיבה לכך היא שהם רצו להוכיח לא רק שיש מקור לדין שניתן לפדות את הבן אף בשווה כסף, אלא גם שמשמעות הדין "שווה כסף ככסף" היא, ששווה הכסף מוגדר כ"כסף", ולא שהוא מהווה תחליף למטבעות

הכסף. קודם לכן ראינו שאת דין "שווה כסף ככסף" ניתן להבין בשני אופנים. ניתן להבין ששווה הכסף מוגדר כ"כסף", וניתן להבין שאמנם אין הוא מוגדר כ"כסף", אולם הוא מהווה תחליף למטבעות הכסף. ואם כי קודם לכן אמרנו שמתוך כך שהוצרכו התוספות לרבות שווה כסף מפסוק, ולא למדו זאת מסברה, ניתן להוכיח שהתוספות סוברים ששווה כסף מהווה תחליף למטבעות הכסף, ולא שהוא עצמו מוגדר כ"כסף", וכן ניתן להוכיח גם מתוך דברי הריב"ש, שכתב בתשובותיו (בסימן קנו) שנתנית שווי של המישה סלעים לפדיון הבן מהווה מקח וממכר, וצריך לומר לגביה: "בחמש סלעים בפדיון בני", ואם אמר רק: "הילך זה בפדיון בני" אין בנו פדוי, ואם כן שווי הכסף מהווה תחליף לכסף, ואין הוא משמש כ"כסף" עצמו, אולם כל זה אינו אמור אלא למסקנת דברי התוספות, אך בראשית דבריהם סברו התוספות ששווה הכסף מוגדר כ"כסף" עצמו, ולכן הם כתבו "ומיהו". בראשית דבריהם סברו התוספות שמשמעות הדין ש"שווה כסף ככסף" היא, ששווה הכסף מוגדר כ"כסף" עצמו, ואם כי מתוך ה"כלל ופרט וכלל" ניתן אמנם היה להוכיח שאפשר לפדות את הבן גם בשווה כסף, ולא רק בכסף, אולם לא הייתה בכך ראייה ששווה הכסף מוגדר כ"כסף" עצמו, שכן ייתכן שהוא מהווה רק תחליף ל"כסף" עצמו, ולכן כתבו זאת התוספות בלשון מסויגת: "ומיהו".

והתוספות ממשיכים וכותבים: "אבל גבי ערכין דכתיב ביה 'כסף', והקדש נמי דתנן גבי המקדיש שדהו שהקדש נפרד בכסף ובשוה כסף, מנלן דשוה כסף ככסף? מיהו בהקדשות נמי אפשר דדרשינן כלל ופרט וכלל... אבל גבי קדושין וערכין מנלן דשוה כסף ככסף?" וכו', ואם כן התוספות מחלקים בין הקדשות לערכין, וכותבים שאם כי בהקדשות מובן ש"שווה כסף ככסף", מכיוון שיש לגביהם לימוד של "כלל ופרט וכלל", אבל בערכין אין לימוד כזה, ויש צורך לברר מהו המקור לכך ש"שווה כסף ככסף". אולם לכאורה אין זה מובן מדוע התוספות כותבים שלגבי ערכין אין לימוד של "כלל ופרט

וכלל? ה"אבני מילואים" (בס"ק ד) מקשה על שיטת הרשב"א:
 "תינח קידושי אשה דהוא מסברא, כיון שנתרצית, אבל ערכין
 מנ"ל? דבתוס' שם רפ"ק דקידושין הקשו קידושין וערכין מנ"ל וכו',
 ומתריך: "ואפשר דלאו דוקא נתרצית, אלא אפי' היכא דליכא ריצוי
 נמי סברא דש"כ ככסף, אלא כשמיתה ואומר: איני רוצה בש"כ,
 בזה הוא דצריך ריבוי, ובע"ע משוי' דהוא בע"כ של אדון שיוצא
 בגרעון כסף, ואינו רוצה בש"כ, אבל היכא דליכא מחאה, וגם ריצוי
 ליכא, ממילא ש"כ ככסף, וא"כ ערכין נמי ניחא, כיון דליכא מחאה,
 אמרינן מסברא ש"כ ככסף", ולאחר מכן הוא מוסיף: "מיהו מערכין
 אינו קושיא לפמ"ש תוס' בבכורות (דף נ"א) ד"ה ולא הקדשות,
 בהא דאמרו אין הקדש מתחלל ע"ג קרקע, ופירש"י שם דבת"כ
 דריש לה בכלל ופרט, דכתיב: וכל ערכך יהי' בשקל הקודש...
 דמערכין הוא דיליף לה, דהאי קרא וכל ערכך יהי' בשקל הקודש'
 קאי נמי על ערכין, וא"כ ממילא ניחא ערכין, ודו"ק" וכו', ואם כן
 הוא מוכיח שה"כלל ופרט וכלל" נאמר גם לגבי ערכין, בניגוד
 לדברי התוספות. ולפי זה נדחית אף סברת המהרש"א. המהרש"א
 כתב, שהתוספות למדו את דין הקידושין והערכין מעבד עברי ולא
 מפדיון הבן ומהקדש, מכיוון שקידושין וערכין ישנם גם בקרקעות,
 בניגוד לפדיון הבן והקדשות, אולם על פי דברי ה"אבני מילואים"
 גם ערכין אינם נפדים על קרקעות, שכן גם לגביהם יש "כלל ופרט
 וכלל", ואם כן חוזרת הקושיה: מדוע לא למדו התוספות את דין
 ערכין מדין פדיון הבן וההקדשות? אולם למעשה נסתרים דבריו
 של ה"אבני מילואים" על ידי משנה מפורשת. המשנה בסנהדרין
 (בדף ב ע"א) כותבת ש"הערכין המטלטלים בשלשה, ר' יהודה
 אומר: אחד מהן כהן, והקרקעות תשעה וכהן", והגמרא (שם,
 בדף טו ע"א) מבארת שמדובר "באומר ערכי עלי; בא כהן לגבות
 ממנו, מטלטלין בשלשה, קרקעות בעשרה", ואם כן רואים בפירוש
 שיש ערכין גם בקרקעות, וכפי שהבינו התוספות, והביא הרש"ש
 (בחידושו לתוספות) את הגמרא הזאת כסיוע לדבריהם, ותא
 בניגוד לדברי ה"אבני מילואים".

ואף תירוצו הראשון של ה"אבני מילואים" קשה להבנת. בתירוצו הראשון כתב ה"אבני מילואים" שלדעת הרשב"א והרמב"ן אין צורך בהסכמה מפורשת, אלא מספיק חוסר מחאה כדי להחיל את הערכין בשווה כסף. אולם לכאורה זהו תירוץ דחוק, שכן לפי זה צריכים היו הרשב"א והרמב"ן לומר ששווה כסף יכול להחיל את הקידושין אם אין מחאה, ומספיק שתיקח האישה את כסף הקידושין על מנת להחיל אותם, ולא היו צריכים לחדש ולומר שיש צורך ברצון על מנת להחיל את הקידושין בשווה כסף. ואם כי לכאורה ניתן היה לתרץ שאמנם בקידושין יש צורך ברצון האישה על מנת שיחולו הקידושין, אולם בערכין אין צורך ברצון הגזבר, מכיוון שהגזבר אינו הבעלים של ההקדש. הירושלמי (בתרומות, פרק א, הלכה א) מביא מחלוקת אמוראים, האם גזבר מוגדר כבעלים או שאין הוא מוגדר כבעלים, וניתן להסביר שה"אבני מילואים" סובר שהגזבר אינו מוגדר כבעלים, ולכן הוא מצריך רצון רק בקידושין ולא בערכין. אולם למעשה אין אפשרות להסביר כך, מכיוון שאם כן לא הייתה משמעות גם למחאתו של הגזבר. אם הגזבר לא היה מוגדר כבעלים, לא הייתה משמעות גם לכך שהוא מוחזק, והערכין היו צריכים לחול על שווה כסף גם אם הגזבר היה מוחזק, כשם שהם חלים כשאדם זר מוחזק, ומתוך כך שה"אבני מילואים" מצריך שהגזבר לא ימחה, מוכח שהוא סובר שהגזבר הוא בעלים, ולכן יש צורך שלא ימחה. וניתן להוסיף עוד יותר ולומר, שבניגוד להקדש, שבו יש מחלוקת האם הגזבר הוא בעלים, הרי בערכין הכל מודים שהגזבר הוא בעלים, ויש צורך בהסכמתו. לגבי הקדש ניתן לומר שכפי שניתן להקדיש חפץ בלא נוכחות הגזבר, כך גם ניתן לפרות אותו ללא נוכחות הגזבר, שהרי אין זה מעשה הנעשה בין שני אנשים, כפי שהוא בקניין ובקידושין, אלא האדם מקדיש את נכסיו לשמים, והוא יכול לעשות זאת ביחידות. אולם בערכין יש דין מיוחד, ולפיו יש צורך שיינתן החפץ לגזבר על מנת להחיל את הערכין. המשנה בערכין (בדף כד ע"א) אומרת ש"אין להקדש אלא מקומו ושעתו",

והגמרא שם מבארת, שדין זה נלמד מן הפסוק "ונתן את הערכך ביום ההוא" (ויקרא כז, כג), ומפסוק זה לומדת גם הגמרא בחולין (בדף קלט ע"ב) ש"חולין הן בידך עד שיבאו לידי גזבר", ומבאר רש"י (בד"ה תלמוד לומר): "זהאי [ונתן] את הערכך קאי אערכין, דאילו בפדיון הקדש כתיב לעיל מיניה 'והיה לו' בלא שום נתינה", ואם כן רואים אנו שיש הבדל בין זמנו של ההקדש ובין זמנם של הערכין, ובניגוד להקדש, שחל בשעת ההקדשה, הערכין אינם חלים אלא בשעה שניתנים לגזבר. ולפי זה מובן שבערכין יש חשיבות לנתינה לגזבר, ואין ניתן לומר שהוא כאדם רגיל, שאין צורך בהסכמתו לערכין, וזאת בניגוד לדברי ה"אבני מילואים" בתירוצו הראשון.

ונראה להסביר שאין סתירה בין הבנת התוספות, שערכין חלים על קרקעות, ובין הלימוד שמביא ה"אבני מילואים" בתירוצו השני, ולפיו אין ערכין חלים על קרקעות, וזאת מכיוון שהם עוסקים בשני דינים שונים. ה"אבני מילואים" עוסק בדין פדיון הקדש, ולגבי דין זה שווים הערכין להקדש, ובשניהם קיים "כלל ופרט וכלל", המלמד שאין אפשרות לפדות ערכין והקדשות על קרקע, ואם אדם הקדיש או העריך חפץ מסוים, אין הוא יכול לחלל זאת על הקרקע. ואילו התוספות עוסקים בדין הראשוני של חלות הערכין, שבו האדם אומר: "ערך פלוני עלי", וחייב לתת את תמורתו כפי השיעור שנקבע בתורה לכל גיל וגיל, ולגבי דין זה אומרים התוספות ש"שווה כסף ככסף", והוא יכול לתת גם קרקע באותו שווי. כאשר האדם נותן בתחילה את תמורת הערך שהוא קיבל עליו, הוא יכול לתת גם קרקעות, אך אם הוא רוצה לחלל זאת על חפץ אחר — אין הוא יכול לחלל זאת על קרקעות, בין אם מדובר בערכין ובין אם מדובר בהקדשות, וכפי שלמדים מן ה"כלל ופרט וכלל", ואם כן מובן שאין כל סתירה בין דברי התוספות לבין דברי ה"אבני מילואים". אלא שאנו הוספנו להקשות מתוך דברי הגמרא בסנהדרין, שממנה משמע שערכין חלים על קרקעות,

ונראה להסביר שזהו דין שלישי. התוספות וה"אבני מילואים" עסקו בחלות הערכין בתחילתם, או על ידי חילול, ואילו הגמרא בסנהדרין עוסקת בגביית הערכין בעל כורחו של המקדיש. לגבי מצוות פדיון הבן מוצאים אנו שעל אף שאין פודים את הבן בקרקע, משום הלימוד של "כלל ופרט וכלל" שהביאו התוספות, מכל מקום אומרת הגמרא בקידושין (בדף כט ע"ב) שגובים את פדיון הבן מנכסים משועבדים, דהיינו מקרקעות, והתוספות בשבועות (בדף ד ע"ב, ד"ה בכל) מסבירים שמדובר שימכרו את הקרקעות ויתנו לכהן את תמורתם, ואם כן על אף שאת עצם המצוה אין מקיימים בקרקעות, מכל מקום אם גובים את כסף פדיון הבן — ניתן לגבות אותו אף מקרקעות. וכך ניתן להסביר גם את הגמרא בסנהדרין, ולומר שעל אף שאין אפשרות לחלל את הערכין על קרקעות, וכפי שלמדים מן ה"כלל ופרט וכלל" שהביא ה"אבני מילואים", מכל מקום אם בא הכהן לגבות את הערכין בכפייה — יכול הוא לגבות גם קרקעות, ולכן הגמרא בסנהדרין אומרת שאם "בא כהן לגבות ממנו... קרקעות — בעשרה".

והנה, בסיום דבריו, הקשה המהרש"א: "מיהו ק"ק אמאי לא ניחא להו בדבעי למימר מעיקרא, דמסברא נימא שוה כסף ככסף בקדושין וערכין, ומיהו אצטריך קרא בע"ע ונוקין, דאי לא הוה כתיב בע"ע ס"ד דלא יהיה שוה כסף ככסף בע"ע, לפי שגם הוא גרם לו לימכר כו' כמ"ש התוס' בתירוץ שני, ואי לא הוה כתיב בנוקין ס"ד דלא יהיה שוה כסף ככסף, לפי שמצינו שהקפיד הכתוב לענין מיטב כו' כמו שכתבו התוס' בתירוץ קמא, ודו"ק". אולם למעשה ניתן לומר, שלא הייתה אפשרות להסביר שבהוה אמינא הייתה סברה שבעבד עברי לא יהיה "שווה כסף ככסף", מכיוון שגם הוא גרם לו לימכר, שכן בהוה אמינא הבינו התוספות שמשמעות הדין ש"שווה כסף ככסף" היא שגם שווה כסף מוגדר כ"כסף". למסקנה הבינו התוספות ששווה כסף אינו מוגדר כ"כסף", אלא הוא מהווה רק תחליף למטבעות הכסף, וכפי שהוכחנו קודם לכן מתוך כך

שהתוספות הוצרכו ללמוד את דין "שווה כסף ככסף" מתוך ריבוי בפסוק, ולכן הם כתבו שניתן לומר שבעבד עברי לא חידשו הכמים את הדין ששווה הכסף יוכל להיות תחליף ל"כסף", מכיוון שגם הוא גרם לו לימכר. אולם בהוזה אמינא הבינו התוספות ששווה הכסף מוגדר כ"כסף" עצמו, וכפי שהסברנו קודם לכן, ואם כן הם לא היו יכולים לומר שבעבד עברי לא יהיה שווה הכסף מוגדר כ"כסף", שכן זו היא הגדרת ה"כסף", ואין אפשרות להפקיע ממנו חלק מן ה"כסף", ולפי זה מובן שלא היה ניתן לומר מסברה את דין "שווה כסף ככסף" בקידושין ובערכין, שכן בעבד עברי מצינו שיש צורך בפסוק מיוחד לרבות זאת, ובכך מתורצת קושית המהרש"א.

ברם, בדברי הרמב"ן אנו מוצאים הסבר מיוחד, ולפיו לא יהיו קיימות כל הקושיות הקיימות על דברי התוספות. הרמב"ן כותב: "איכא למימר קדושי אשה גמרינן מדכתיב 'ישיב את גאולתו' לרבות שוה כסף; מאי טעמא? מדכתיב 'ויצאה חנם אין כסף', והיינו שוה כסף דעבד ואמה ואתקוש, וע"כ דרשת ליה הכי: אין כסף ושוה לכסף [לאדון זה, אבל יש כסף ושוה כסף] לאדון אחר" וכו', ולפי זה אין לומדים ב"במה מצינו" מעבד עברי לגבי שאר הדינים ש"שווה כסף ככסף", אלא זהו היקש. לפי הבנת התוספות אנו יודעים שבקידושין "שווה כסף ככסף" מתוך כך שלמדנו זאת ב"במה מצינו" מעבד עברי, ולפי זה שייך להקשות שעבד עברי ונוזיקין הם שני כתובים הבאים כאחד, ואינם מלמדים, כפי שהקשו התוספות, אולם לפי הסברו זה של הרמב"ן, אין למדים את דין הקידושין ב"במה מצינו" מעבד עברי, אלא זהו היקש, ומשום כך אין מקום להקשות שעבד עברי ונוזיקין הם שני כתובים הבאים כאחד, וממילא אין קיימת קושית התוספות, ואין צורך בתירוץ, ואין מקום גם לקשויותיהם של המהרש"א וה"אבני מילואים", שהוקשו על דברי התוספות (וראה עוד בחוברת "עטורי כהנים", גליון 38, עמ' 31).