

## שיעור עשירי

### שווה פרוטה במדי

מראי מקומות: דף יב ע"א "אמר שמואל קידשה בתמרה" וכו' – רמב"ן, רא"ש, ר"ן והגהות הב"ח שם; דף ב ע"א "בית שמאי אומרים" וכו' – תוספות, רמב"ן ור"ן שם; דף גג ע"ב "ובהקדש במזיד קידש" וכו' – רש"י, תוספות, רמב"ן וריטב"א שם; תוספות לדף ח ע"א ד"ה השתא במנה; אבני מילואים סימן כז סעיף א ס"ק א, וסימן לא סעיף ג ס"ק ז.

"אמר שמואל: קידשה בתמרה, אפילו עומד כור תמרים בדינר, מקודשת, חיישינן שמא שוה פרוטה במדי; והא אנן תנן: 'ב"ה אומרים בפרוטה ובשוה פרוטה'; לא קשיא, הא בקידושי ודאי, הא בקידושי ספק" וכו'. וכתב הר"ן (בדף ו ע"א מדפי הרי"ף, ד"ה אמר שמואל): "וכתב הר"ם במז"ל בפ"י מהלכות אישות, דכי אמרי' דקידושי ספק הוו, ה"מ בדבר המתקיים, שאם היה לו דרך למדי, אפשר להוליכו שם ויהיה שם שוה פרוטה, אבל בדבר שאין מתקיים, ליכא למיחש כלל, דהא הכא לא שוי מידי, וקודם שיגיע למקום היוקר יפסד, אבל לפי מה שכתבו בתוספות נראה דאפי' דבבר שאינו מתקיים חיישינן, שהם פירשו דמשום גזירת הרוזאין נגעו בה, דשמא יש כאן אחד מאנשי מדי, ואם יראה שאין אנו חוששין להם כאן, אף במקומו לא יחוש להם; וכתב הרמב"ן ז"ל, וכן בתוס', דהא דאמרינן: חיישינן, לאו למימר' דאי ידעינן בודאי ליהוו קידושינן גמורין, אלא לומר דאפי' בסתמא חיישינן שמא שוה פרוטה במדי, אבל אין הכי נמי, דאפילו ידעינן דשוה פרוטה

במדי, לא הוו קידושין גמורין, כיון דהכא לא שוה, דהא לענין גזל דגר אמרי' בפרק 'הגוזל' קמא, דבפחות משהו פרוטה אפי' בגזילה קיימת אין צריך להוליך אחריו, דאין חוששין שמא תתיק, ולא חיישינן נמי שמא שוה פרוטה במדי, ומביא אשם ומתכפר לו, אלמא אין לממון אלא מקומו ושעתו, כדאמרינן בערכין לגבי הקדש, אלא חומרא דרבנן בעלמא הוא באיסור אשת איש, ולשון: 'הא בקידושי ספק' לפי זה לא אתי שפיר, לפיכך נראה לי דאי שוה פרוטה במדי, קדושי תורה הן, דכיון שהיא נתרצתה בהן, ושויין פרוטה באי זה מקום, אילו ידעו העדים שדרכה לתת פרוטה באותו דבר, הוה ליה כאילו אמרה: לדידי שוה לי, כדאמרינן לגבי חמש סלעים של פדיון בכור כדאיתא לעיל". הר"ן מביא שתי מחלוקות: המחלוקת הראשונה היא בין הרמב"ם לתוספות, האם אנו חוששים לשווי הפירות במדי רק אם קיימת אפשרות להביא לשם את הפירות, או שאף אם אין אפשרות כזאת אנו חוששים לכך, והמחלוקת השנייה היא בין הרמב"ן לר"ן, האם כאשר ידוע לנו שאכן במדי שווים הפירות הללו פרוטה, חלים הקידושין מדאורייתא או רק מדרבנן. ולכאורה תלויות שתי המחלוקות זו בזו. לדעת הרמב"ם נראה שמדובר בגמרא בקידושי ספק מדאורייתא, כשיטת הר"ן בקידושי ודאי, ומכיוון שכן הוא מחלק בין אם הפירות יכולים להגיע למדי ולהיות שם שווים פרוטה על מנת להחיל את הקידושין, או לא, אולם לדעת התוספות, הקידושין שעליהם מדברת הגמרא הם מדרבנן, וכפי שכתב גם הרמב"ן בקידושי ודאי, ולפי זה מובן שכפי שתמיד מחשיבים חכמים את הפירות כשוים פרוטה אף על פי שמדאורייתא אין הם שווים פרוטה, כך הם מחשיבים את הפירות כשוים פרוטה גם אם כשיגיעו למדי הם כבר לא יהיו שווים פרוטה, שכן אין הם גרועים מכל הפירות שחכמים מחשיבים אותם כשוים פרוטה אף על פי שמדאורייתא אין הם שווים פרוטה, ואין לחלק בין אם קיימת אפשרות להביאם למדי או לא. אלא שהתוספות והרמב"ן מבססים את שיטתם על דברי המשנה בערכין (בדף כד ע"א) ש"אין להקדש

אלא מקומו ושעתו, ויש צורך להבין כיצד ניתן ללמוד מדין ההקדש על דין הקידושין? הרי שם לומדת זאת הגמרא מן הפסוק "ונתן את הערכך ביום ההוא" — "שלא ישהה", ואם כן זהו דין מיוחד בהקדש, שאף על פי שניתן לפדות את ההקדש במקום אחר במחיר גבוה יותר, וכך היה נוהג כל אדם בענייני מסחר, מכל מקום בהקדש אין להשהות את הפדיון, מכיוון שפדיון הקדש אינו עניין מסחרי, שנועד להעניק רווחים להקדש, וכפי שכתב הרא"ש (והובאו דבריו ב"שיטה מקובצת" לערכין שם, ס"ק ט). אולם לגבי קידושין אין פסוק המלמד שאין למכור את הפירות בעיר אחרת במחיר גבוה יותר, וקידושין הם עניין מסחרי רגיל, ולכאורה יש לנהוג לגביהם כפי שנוהגים לגבי כל עניין מסחרי אחר, שמכיוון שניתן למכרו במקום אחר כשוה פרוטה, הרי הוא שווה פרוטה, וניתן לקדש בפירות אלו אישה גם מדאורייתא.

והנה, ה"אבני מילואים" הביא (בסימן כז, ס"ק א) את מחלוקת הראשונים, האם ה"כסף" האמור בתורה הוא משקל של חצי שעורה מתכת כסף, או ממון, דהיינו גם שווה כסף. ולכאורה נראה שהרמב"ם הולך לשיטתו, ולפיה ה"כסף" האמור בתורה הוא מתכת כסף ולא ממון בעלמא, ועל מנת להפוך את הממון להיות "כסף" יש צורך למכרו, ולכן הוא כותב שרק אם יש אפשרות להוליך את הפירות למדי ולמכרם שם הם מוגדרים כממון, ולא אם אין אפשרות להוליכם לשם. אולם יש צורך להבין את שיטת הרמב"ן, שכן אם הוא אמנם חולק על דברי הרמב"ם, וסובר שכל ממון מוגדר ככסף, אין זה מובן מדוע הוא אומר שאין היא מקודשת בפירות אלו מדאורייתא? הרי במדי הם שווים פרוטה. ונראה להסביר שהרמב"ן סובר כרמב"ם, שממון בעלמא אינו מוגדר ככסף אלא אם כן מכרו אותו, והפכו אותו להיות מתכת של כסף, ואף על פי כן הוא סובר שאין אפשרות לקדש מדאורייתא בפירות השווים פרוטה במדי, מכיוון שכאן אין הם שווים פרוטה. לדעת הרמב"ן ניתן להפוך את הממון להיות

כסף על ידי טרחה של מכירה, וכפי שמצינו בבבא קמא (בדף יא ע"א) שהטרחה של העלאת השור המת מהבור מאפשרת לבעל הבור להשתמש בשור המת לתשלומי הנזק, ואף ליהנות מהפרש מחירו של השור בין תוך הבור לחוצה לו, אולם אין הטרחה הופכת את הממון להיות כסף אלא אם כן יש בו שווה פרוטה, אך אם אין בו שווה פרוטה, אין היא הופכת דבר שאינו שווה פרוטה להיות שווה פרוטה. ואם כי הר"ן כתב שהקידושין הם קידושי תורה מדין "לדידי שווה לי", אולם הרמב"ן סובר שאין דין "לדידי שווה לי" אמור אלא כשמדובר בשווה פרוטה, כארבעה סלעים שאנו רוצים להפכם לחמישה סלעים, ולא כאשר מדובר בפחות משווה פרוטה, ואף הר"ן עצמו מסתפק ואומר (בדף ד ע"א מדפי הרי"ף, ד"ה גרסי' בגמ') ש"ייתכן שדין "לדידי שווה לי" אינו אמור אלא כאשר מדובר בשווה פרוטה, ולא בפחות משווה פרוטה, אלא שאצלנו הכסף שווה פרוטה במדי ולכן הקידושין חלים.

רואים אנו מכל מקום, ששמואל מחדש שאנו חוששים לקידושין שנעשו בפירות שאינם שווים פרוטה, מכיוון ש"ייתכן שבמדי הם שווים פרוטה, וזאת בניגוד לדין ריבית, שפוסק בו הר"ן (לכתובות, הנדפס שם, בדף טז ע"ב מדפי הרי"ף, ד"ה והוא שאמר) שאין בפחות משווה פרוטה דין ריבית דאורייתא, אלא רק "דלא גרע מרבית דברים", ואין אנו חוששים לכך, וכן בניגוד לדין גזלה והונאה, שאין מחייבים בהם על פחות משווה פרוטה מחשש שבמדי שווה הדבר פרוטה. ונראה להסביר שדין הריבית שונה משאר כל הדינים, מכיוון שאין הוא נובע אלא מהתחייבות. בניגוד לשאר כל הדינים, שמדובר בהם בחפץ ממשי, וגם אם גזלו פחות משווה פרוטה, מכל מקום גזלו חפץ של אחר, הרי איסור הריבית נובע מהתחייבותו של הלווה, וניתן לומר שלהתחייבות לתת פחות משווה פרוטה אין כל משמעות, ואין זו התחייבות כלל, ולכן אין בזה איסור ריבית. התחייבות תקפה רק אם היא נעשתה לגבי שווה פרוטה, ומכיוון שבפחות משווה פרוטה אין ההתחייבות

חלה כלל, לכן לא נוצר כאן כלל איסור ריבית. אלא שיש עדיין צורך להבין, מדוע שונה דין הקידושין מדין הגזל וההונאה. ונראה להסביר שהדבר תלוי במחלוקת, האם בקידושי אישה בכסף, הכסף הוא כסף שווי או כסף קניין. אם הכסף הוא כסף שווי, קשה אכן מדוע שונה דין הקידושין מדין הגזל וההונאה? הרי בכל הדינים אין בממון שיעור מספיק להיות מוגדר כ"כסף". אולם אם הכסף הוא כסף קניין, ניתן להבין שלגבי דין הקידושין ניתן להחיל את קניין הקידושין גם בפחות משווה פרוטה, מכיוון שבמדי שווה הממון פרוטה, והקניין יכול לחול. אולם בגזל ובהונאה אין מדובר כלל בקניינים, ולכן אם אין בממון שיעור של שווה פרוטה, אין אפשרות להחיל על ידו איסורים. וניתן להסביר שהמחלוקת בין הרמב"ן לר"ן תלויה בהגדרת פחות משווה פרוטה. לדעת הר"ן גם בפחות משווה פרוטה מוגדר הממון כ"כסף", אלא שאין בו שיעור מספיק, ולכן אם במדי הוא שווה פרוטה, משלים הדבר את השיעור, ואנו רואים את הממון כשווה פרוטה. ואילו לדעת הרמב"ן אין ממון פחות משווה פרוטה מוגדר כלל כ"כסף", ולכן גם אם במדי יש בו שיעור של פרוטה, אין הדבר גורם להגדרת הממון הפחות משווה פרוטה אצלנו כ"כסף".

אלא שיש צורך להבין את דברי הר"ן. הר"ן הוסיף וכתב, ש"הוה ליה כאילו אמרה: לדידי שוה לי, כדאמרינן לגבי חמש סלעים של פדיון בכור כדאיתא לעיל", ויש צורך להבין מדוע הוא הוסיף דין זה, שכן לכאורה דין "לדידי שווה לי", לא נאמר בגמרא אלא לגבי דין פדיון הבן, ומסתבר לומר שרק לגבי דין זה הוא חל, וזאת מפני שני טעמים. ראשית ניתן לחלק ולומר, שבניגוד לקידושין, שבו פועל הכסף ומחיל את הקידושין, הרי פדיון הבן הוא דין מדיני מתנות הכהונה, שזכאי להן הכהן, וניתן לומר שרק בהן זכאי הכהן לומר "לדידי שווה לי" ולהסתפק בפחות כסף, אולם בקניינים לא תהיה לאמירתו משמעות. ועוד ניתן לומר, שמתוך דברי התוספות (בדף ב ע"א, ד"ה בפרוטה) רואים אנו שדין "שווה

כסף ככסף" בפדיון הבן הוא דין מיוחד, שנלמד מפסוק מיוחד, ואין הוא נכלל בדין "שווה כסף ככסף" הכללי, ואם כן ייתכן שרק בו נאמר דין "לדידי שווה לי", ולא לגבי דינים אחרים, ויש צורך להבין מדוע אכן הביא הר"ן דין זה לגבי דין הקידושין.

אך עוד קודם לביאור הצורך בדבריו אלו של הר"ן, יש לבאר את גוף דין "לדידי שווה לי". על דברי הגמרא (בדף ח ע"א): "כי הא דרב כהנא שקיל סודרא מבי פדיון הבן, אמר ליה: לדידי חזי לי חמש סלעים; אמר רב אשי: לא אמרן אלא כגון רב כהנא, דגברא רבה הוא, ומבעי ליה סודרא ארישיה, אבל כולי עלמא לא" וכו', הקשו התוספות (בד"ה אבל כולי עלמא לא): "וא"ת מאי טעמא דלא מהני? מי גרע ממתנה ע"מ להחזיר דאמרינן לעיל דשמה מתנה?". התוספות מקשים מדוע אין דין "לדידי חזי לי" מועיל לגבי כל אדם? הרי אין זה גרוע ממתנה על מנת להחזיר, המועילה בפדיון הבן, וכפי שאמרה הגמרא לעיל. אולם לכאורה אין זה מובן כיצד התוספות משווים בין דין מתנה על מנת להחזיר, שהוא דין תנאים הנוהג בכל התורה כולה, לבין דין "לדידי חזי לי", שאינו מהווה כלל תנאי, אלא זהו חידוש בפדיון הבן, שהכהן יכול להעריך את שווי החפץ כרצונו? ונראה להסביר שאמנם דין מתנה על מנת להחזיר הוא דין של מתנה גמורה עם תנאי ככל התנאים, אולם מכל מקום התנאי הזה גורם להורדת ערכו הממוני של החפץ, וחפץ שניתן במתנה על מנת להחזיר שווה פחות מחפץ שניתן בלי תנאי כזה, ומכיוון שניתן לתת חפץ השווה חמישה סלעים לפדיון הבן במתנה על מנת להחזיר, על אף שבאופן זה הוא שווה פחות מחמישה סלעים, מוכח שאנו אומרים "לדידי חזי לי" חמישה סלעים, על מנת להפוך את החפץ להיות ראוי לפדיון הבן, ואם כן אנו רואים שאין דין "לדידי חזי לי" מוגבל באופן כל שהוא, ומכאן נובעת קושית התוספות. ועל פי הבנת התוספות בקושיתם, שדין מתנה על מנת להחזיר בפדיון הבן נובע מדין "לדידי חזי לי", מוכח שאין אפשרות לפדות את

הבן במתנה על מנת להחזיר בעל כורחו של הכהן. האחרונים דנים בשאלה, האם ניתן לפדות את הבן בעל כורחו של הכהן, או אם הכהן הוא קטן, אולם מתוך הבנת התוספות בקושייתם, שדין מתנה על מנת להחזיר נובע מדין "לדידי חזי לי", מוכח שלפחות אם נעשה פדיון הבן במתנה על מנת להחזיר, אין אפשרות לפדות את הבן בעל כורחו של הכהן, או אם הכהן הוא קטן, שכן אז אין קיים דין "לדידי חזי לי". והתוספות מתרצים: "וי"ל דאין הכי נמי, דמיגרע גרע, דהתם איכא דבר חשוב, דהוי מתנה אע"פ שנתן ע"מ להחזיר, אבל הכא, גבי פדיון, לא היה שווה אותו סודר המש סלעים, ומתחילה כשנתן לו לא יצא ידי נתינה", ואת דבריהם ניתן להבין בשני אופנים. ניתן להבין שכוונת התוספות בתירוצם היא שבמתנה על מנת להחזיר קיימת נתינה גמורה של סודר השווה חמישה סלעים, אלא שהגבלת השימוש בו גורמת להפחתת שוויו, ולשם כך יש צורך בדין "לדידי חזי לי", ומכיוון שקיימת נתינה גמורה של חמישה סלעים, לכן אין הגבלה בדין "לדידי חזי לי", אולם בחפץ שמעיקרו אין בו חמישה סלעים, אין כלל נתינה גמורה של חפץ השווה חמישה סלעים, ודין "לדידי חזי לי" בא להפוך את החפץ להיות שווה חמישה סלעים, ולכן קיימת הגבלה בדין "לדידי חזי לי". אך ניתן גם להבין שכוונת התוספות היא, שבמתנה על מנת להחזיר אנו רואים את הסודר כשווה חמישה סלעים גם לאחר הגבלת השימוש בו, והגבלת השימוש בו אינה גורמת אלא להפחתת קניין הפירות שבו, ולשם כך יש צורך בדין "לדידי חזי לי". ניתן להבין שהגבלת השימוש בסודר אינה גורמת אלא להפחתת קניין הפירות של ההשתמשות בו, אולם קניין הגוף של עצם הסודר נעשה במלואו, ומכיוון שדין "לדידי חזי לי" אינו נצרך אלא לקניין הפירות ולא לקניין הגוף, אין בו הגבלה, ואת בניגוד לדין "לדידי חזי לי" הרגיל, החל לגבי קניין הגוף, ולכן יש לגביו הגבלות. אולם מכל מקום התוספות מבינים שדין "לדידי חזי לי" גורם להפיכת החפץ שאינו שווה חמישה סלעים, להיות שווה חמישה סלעים. ברם, הגר"א כתב

(בס"ק א) שיש לגרוס בדברי הגמרא: "כגון רב כהנא דגברא רבא הוא וידע למחולי, אבל כ"ע לא" וכו', ואם כן הוא מבין שדין "לדידי חזי לי" אינו הופך את החפץ להיות שווה יותר, אלא זה הוא דין מחילה. ואף על פי שבשאר מתנות כהונה, כגון בתרומה, אין מועיל דין מחילה כזה, הרי זה מכיוון ששם יש צורך לתת כמות מסוימת של פירות, ואין הדבר תלוי בשווי הכספי, ואם לא הייתה נתינה — אין זה מועיל, אולם אם הדבר תלוי בשווי הכספי, ניתן לומר ש"לדידי חזי לי", ואני מוחל על הסכום המלא.

והנה, קודם לכן ראינו שעל אף שהר"ן סובר שדין "לדידי שווה לי" נאמר גם לגבי קידושין, מכל מקום בפחות משווה פרוטה הוא מסתפק האם נאמר דין "לדידי שווה לי", ועל כך מקשה ה"אבני מילואים" (בסימן לא, ס"ק ז) ואומר: "וקשה, תינח בשו"פ, דלא הוי קידושי ודאי בפחות מש"פ, כל שאינו ידוע ששוה פרוטה במקום אחר, דאע"ג דקבלינהו לקידושי ואמרה לדידי שוה, לא מהני לעשותו ממון, אם אינו ממון, ואינו אלא קידושי ספק, דשמא שו"פ במקום אחר, אבל בשוה דינר מאי איכא למימר, דהא ממון הקל לממון החמור מצי אמרה לדידי שווה, כמו בפדיון הבן, אע"ג דאינו שווה אותו ממון בשום מקום, וא"כ אפי' בפחות משוה דינר ליהוי קידושי ודאי, ואי נימא דמתני' מיירי שאין דרכה להתייקר, א"כ אפי' קידושי ספק לא הוי, וצ"ע". ואם כי על גוף דברי הגמרא אין מקום להקשות את קושית ה"אבני מילואים", שכן הגמרא אצלנו מדברת על פי ההלכה שנפסקה כבית הלל, ולכן היא אומרת שאין אלו אלא קידושי ספק, אולם מכל מקום קושיתו קיימת על דברי בית שמאי: מדוע אכן הם סוברים שאין אפשרות לקדש אישה בפחות מדינר, ואין הם אומרים גם לגבי פחות מדינר, שיחולו הקידושין מכוח דין "לדידי שווה לי", וכפי שכתב הר"ן בהסבר דינו של שמואל לגבי פחות משווה פרוטה? ונראה להסביר זאת בשני אופנים: ראשית ניתן להסביר שדין "לדידי שווה לי" אינו קיים אלא כאשר האישה אומרת בפירוש: "לדידי

שווה ל"י, אולם אם אין היא אומרת זאת בפירוש, אין אנו אומרים במקומה שהיא מסכימה לקבל פחות מדינר ולהחשיב זאת כדינר. ואדרבה, הגמרא אומרת שטעמם של בית שמאי הוא שכאשר האישה אינה יודעת מה הוא סכום הקידושין, אין היא סומכת דעתה שאכן ניתן לה הסכום המלא, ואין היא מתקדשת. ואם כן אנו רואים שהיא מקפדת לקבל דווקא את סכום הקידושין, ואין היא מסכימה לקבל פחות מסכום זה, ולומר: "לדידי שווה ל"י". אולם ניתן להסביר עוד יותר, ולומר שכל דינו של שמואל אינו אמור אלא לגבי שיעור של כסף, ולא לגבי סכום הכסף. לגבי שיעורים קבעה התורה כללים, ואמרה בהלכה למשה מסיני, שיש שיעור של אכילה בכזית, שיעור של שתייה בכרביעית, שיעור של מחיצה, וכמו כן שיעור של כסף בפרוטה, ולגבי דין זה אמר שמואל את דבריו, שאין אנו מודדים בכל מקום ומקום מה הוא שיעור הפרוטה, אלא אם יש מקום בעולם שחפץ זה שווה פרוטה, הרי הוא מוגדר כשווה פרוטה. אולם לגבי סכום הכסף לא אמר שמואל את דבריו, ואם סוכם על סכום כסף מסוים, אין אנו מודדים האם יש מקום בעולם שחפץ זה שווה לסכום הכסף שסוכם בין הצדדים, אלא קובעים את שוויו של החפץ לפי מקומו. ולפי זה מובן שגם לגבי דינם של בית שמאי, שאינו עוסק בשיעור של כסף, אלא בסכום כסף החורג מעבר לשיעור, אין אנו אומרים את דינו של שמואל, ולא ש"לדידי שווה ל"י, אלא בודקים אם אכן שווה החפץ דינר במקום הקידושין. ולמעשה ניתן להוכיח מתוך דינם של בית שמאי עצמו, שלא כדברי ה"אבני מילואים". לגבי דינם של בית שמאי כתבו התוספות (בדף ב ע"א, ד"ה ב"ש אומרים) ש"במס' עדויות תני ליה גבי קולי ב"ש וחומרי ב"ה, ואע"ג דאי קבלה קדושין מאחר, הו"ו ב"ש לחומרא, מיהו לאו להכי מיתשיל" וכו', ואם כן התוספות מבינים שלפי בית שמאי קידושין בפחות מדינר אינם קידושין, ולכן יש מקום לקידושיו של השני לחול. ואם אכן גם לגבי בית שמאי היינו חוששים שמא במדי שווה התמרה דינר, לא היה מובן מדוע חלים קידושי השני? הרי גם אם לא היו בקידושי

הראשון דינר, מכל מקום הם חלו מספק מכוח דינו של שמואל, ומעין זה הקשה ה"פני יהושע" (בדף ב ע"א, ד"ה תוספות בד"ה ב"ש). אלא על כוונתנו חייבים אנו לומר שאין דינו של שמואל אמור אלא לגבי שיעור הכסף, ולא לגבי כל סכום כסף שהוא, ולכן לגבי דינם של בית שמאי אין הוא אמור.

ועתה נשוב לבאר את הצורך בתוספת שבדברי הר"ן. הר"ן הוסיף וכתב לגבי דינו של שמואל, שהקידושין חלים מכיוון ש"הזה ליה כאילו אמרה: לדידי שוה לי, כדאמרינן לגבי חמש סלעים של פדיון בכור, כדאיתא לעיל", וקודם לכן הקשינו מדוע אכן הוסיף הר"ן תוספת זו, שלא נאמרה בגמרא אלא לגבי דין פדיון הבן. ונראה להסביר זאת בשתי דרכים: בשיעורים הקודמים הבאנו, שבניגוד לשיטת התוספות, הלומדים (בדף ב ע"א, ד"ה בפרוטה) ש"שווה כסף ככסף" מתוך הפסוקים האמורים בניזקין ובעבד עברי, הרי שיטת הרשב"א (שם, בד"ה בדינר) היא, ש"כל מקום שנאמר כסף גבי קנין, שוה כסף בכלל כסף, כיון דהא ניחא להו בהכ"י וכו', ואם כן רצונם של הצדדים הופך את שווה הכסף להיות ככסף, וכן היא שיטת הר"ן, ולפי זה קיימים בקידושין שני רצונות: רצון אחד בעצם הקידושין, ורצון שני להפוך את שווה הכסף להיות ככסף. לשיטת הרשב"א והר"ן יכול שווה הכסף ליהפך לכסף אם האישה מסכימה שבמקום שיטרח הבעל וימכור את שווה הכסף ויקבל תמורתו כסף, ויקדש אותה בו, היא תקבל את שווה הכסף באופן ישיר, ואם כן בקידושין בשווה כסף יש בנוסף לרצון האישה להתקדש, גם רצונה לראות את שווה הכסף ככסף. ולפי זה מובן שהר"ן היה צריך לומר שאין זה מספיק שבמדי שווים הפירות הללו פרוטה, שכן גם אם הם שווים פרוטה, מכל מקום אין הם כסף ממש, אלא רק שווה כסף, ולכן יש צורך ברצון של האישה, ובאמירתה ש"לדידי שוה לי", על מנת להפוך את שווה הכסף להיות לכסף. ועל פי ההסבר הזה מובן, שאם ייעשו הקידושין שלא בכסף, אלא בחליפין, על ידי חפץ שאין לו ערך במקום זה,

אך יש לו ערך במקום אחר, יחולו הקידושין גם אם לא תאמר האישה: "לדידי שווה לי", שכן בחליפין אין צורך להפוך שווה כסף להיות לכסף. ויתרה מזאת, בחליפין ייתכן שיחולו הקידושין גם בלא חידושו של שמואל, שכן גם אם אין לחפץ הזה ערך כאן, מכל מקום אין זה מפקיע ממנו שם חפץ, וניתן להשתמש בו לקניין חליפין. אך ניתן להסביר את הצורך בתוספת שבדברי הר"ן בדרך נוספת, ולומר שהוא בא לדחות בתוספת זו את ראיתו של הרמב"ן. הרמב"ן הוכיח את שיטתו, שאפילו אם ידוע שבמדי שווים הפירות פרוטה, אין הקידושין חלים מדאורייתא, מתוך דברי הגמרא במסכת בבא קמא (בדף קה ע"א), האומרת שגולן שגול פחות משווה פרוטה יכול להביא את קרבנו גם אם לא השיב את הגולה, ואין השבת הגולה מעכבת את הבאת הקרבן, כפי שהוא בשווה פרוטה, ואם כן מוכח שאין אנו רואים את הגולה כשווה פרוטה מתוך שבמדי היא שווה פרוטה. ואין לומר שבהשבת הגולה מדובר בהתחייבות, ולכן אין היא חלה בפחות משווה פרוטה, וכפי שראינו קודם לכן לגבי דין הריבית, שכן בהשבת הגולה מדובר בהתחייבות לתשלומים, וחיוב התשלום חל גם אם מדובר בפחות משווה פרוטה, ואין הוא כהתחייבות גרידא שאינה חלה בפחות משווה פרוטה. ומה עוד, שהרמב"ן כותב שדין זה נאמר גם אם הגולה קיימת, וכאשר הגולה קיימת ודאי שאין זו התחייבות, אלא דין של השבת הגולה. ונראה שעל מנת לדחות את הוכחתו זו של הרמב"ן, הוסיף הר"ן וכתב, ש"הוה ליה כאילו אמרה: לדידי שוה לי" וכו'. נראה שבתוספת זו בא הר"ן לחדש, שדינו של שמואל, שאנו חוששים לפרוטה במדי, אינו אמור אלא אם כן שני הצדדים מסכימים להפוך את החפץ שאינו שווה פרוטה להיות שווה פרוטה, אולם אם הם אינם מסכימים להפיכת החפץ להיות שווה פרוטה, אין החשש לפרוטה במדי כשלעצמו הופך את החפץ להיות שווה פרוטה, והחפץ נשאר כשהיה, פחות משווה פרוטה, ואין אפשרות לקדש בו את האישה. ולפי זה מובן, שדינו של שמואל, האומר שאנו חוששים לפרוטה במדי, אינו

אמור אלא לגבי קידושין, שבהם רוצה האישה להפוך את החפץ שאינו שווה פרוטה, להיות שווה פרוטה, אולם בגזל אין מסתבר לומר שירצה הגזלן להפוך את הגזלה שאינה שווה פרוטה, להיות כשווה פרוטה, על מנת שתעכב השבתה את הקרבן. אם אכן הגזלן היה רוצה להפוך את הגזלה להיות שווה פרוטה, הוא היה יכול לעשות זאת, אם במדי הייתה הגזלה שווה פרוטה, אולם מכיוון שאין מסתבר לומר שירצה הגזלן להפוך את הגזלה להיות שווה פרוטה, לכן אומרת הגמרא בבבא קמא, שאין חיוב השבתה מעכב את הקרבן, אך בקידושין מדובר לפי הר"ן, שהאישה רוצה להפוך את החפץ שאינו שווה פרוטה, להיות שווה פרוטה, ומכיוון שבמדי אכן שווה החפץ הזה פרוטה, לכן הקידושין חלים גם מדאורייתא.

והנה, הב"ח בהגהותיו על דברי הר"ן כתב (בס"ק ע): "וקשיא לי מהא דפרק 'האיש מקדש', דתנן: 'המקדש במעשר שני, רבי יהודה אומר: בשוגג לא קידש', ומפרש תלמודא אליבא דרבי יעקב איכא למימר היינו טעמא לפי שאין שניהם רוצים, דאיהי לא ניחא לה משום טרחא דאורחא, איהו לא ניחא ליה משום אונסא דאורחא, והסכימו התוספות שם לפירוש שני של רש"י, דאי נמי אפילו אין אחריות מוטל עליו, דמקודשת אפי' בגבולין, מכל מקום לא ניחא ליה דתיהוי לה תרעומת עליה, לומר לו: קידשתני בדבר שלא הועיל לי, אלמא אף על גב שאין בו כאן שוה פרוטה, אפילו הכי מקודשת כאן מאחר ששוה פרוטה בירושלים... וי"ל אפילו לפירוש שני לא קשה מידי, דשאני התם דקידושין גופיהו שוה פרוטה, ו'כי יקח איש אשה' קרינן ביה, דכסף הוא, וממון הדיוט הוא, אלא דאיסורא בגבולין הוא דרביע עלויה, הלכך הוּו קדושין גמורים לרבי יהודה אם קידשה במזיד; ועי"ל דשאני התם כיון דבעל ברחא צריך להוליכו לירושלים, ולשם הוא שוה פרוטה עכ"פ, ה"ל כאילו קדשה מעבשיו ולאחר שלשים יום, דקיימא לן בפ' 'האומר' דאם לא בא אחר וקדשה דמקודשת, הכי נמי לאחר זמן, כשתוליכו לירושלים, חלו הקדושין למפרע משעת נתינה". הב"ח מקשה למעשה, מדוע

היה צריך שמואל לחדש את דינו? הרי זו משנה מפורשת, שניתן לקדש במעשר שני בגבולין, מכיוון שבירושלים שווה המעשר שני פרוטה, ואין צורך בדינו של שמואל ללמוד דין זה. והוא מתרץ שני תירוצים. על פי תירוצו הראשון, חידושו של שמואל הוא שניתן לקדש בפחות משווה פרוטה אף על פי שאין זה כלל ממון, ולא רק בממון שיש בו איסור, כמעשר שני, ואילו על פי תירוצו השני חידושו של שמואל הוא שניתן לקדש את האישה גם בחפץ ששווה במדי פרוטה, ולא רק בחפץ ששווה בירושלים פרוטה, שכן לירושלים היא תעלה את המעשר שני בעל כורחה והקידושין יחולו למפרע, כמי שמקדש מכאן ולאחר שלושים יום, ואילו למדי היא לא תגיע בעל כורחה. אולם תירוצו זה של הב"ח, תמוה הוא, שכן בקידושין "מעכשיו ולאחר שלושים יום", הולכים הקידושין ומתפתחים, ולאחר שלושים יום הם חלים למפרע, ואילו לגבי מעשר שני, בפשטות אין כוונתה של המשנה לומר שאנו ממתינים עד להבאת המעשר שני לירושלים כדי להחיל את הקידושין למפרע, אלא מיד, עוד קודם להבאת המעשר שני לירושלים, אנו אומרים שהיא מקודשת. ואף תירוצו הראשון טעון בירור. בתירוצו הראשון כתב הב"ח, שהייתה הוה אמינא שניתן יהיה לקדש אישה במעשר שני, אף על פי שיש בו איסור הנאה, מכיוון שהוא מוגדר כממון, ואי אפשר יהיה לקדש אישה בפחות משווה פרוטה, מכיוון שאין הוא מוגדר כממון. ולכאורה אין זה מובן מדוע לדעת הב"ח מוגדר מעשר שני כממון על אף שהוא אסור בהנאה? הרי לכאורה איסורי הנאה אינם ממון, וכפי שמשמע במשנה בהמשך (בדף נו ע"ב). ונראה להסביר זאת על פי דברי הירושלמי, המחלק בין איסורי הנאה מדאורייתא לאיסורי הנאה אסור בהנאה (בפרק א, הלכה א, והובאו דבריו גם בחידושי הרשב"א לדף נח ע"א, ד"ה אלמא) מחלק בין איסורי הנאה מדאורייתא לאיסורי הנאה מדרבנן, ולפי דבריו אין אפשרות לקדש אישה באיסורי הנאה רק אם מדובר באיסורי הנאה מדאורייתא, אולם באיסורי הנאה מדרבנן ניתן לקדש אישה. ויש צורך לבאר מה החילוק בין איסורי

הנאה מדאורייתא לאיסורי הנאה מדרבנן? הרי מכל מקום מדובר באיסורי הנאה. ונראה להסביר, שבניגוד לאיסור הנאה מדאורייתא, המפקיע מן החפץ תורת ממון, הרי איסור הנאה מדרבנן אינו מפקיע מן החפץ תורת ממון, אלא רק מחיל איסור להתשמש בממון זה, ומכיוון שזהו ממון, ניתן לקדש בו את האישה. ועל פי זה מובן שניתן לקדש אישה גם במעשר שני, שכן היות הפירות מעשר שני אינו מפקיע מהם תורת ממון, ואפילו אינו מחיל עליהם לאו, שכן הפסוק: "לא תוכל לאכל בשעריך" וגו' (דברים יב, יז) אינו אמור אלא במעשר שני שנכנס לירושלים ויצא ממנה, וכפי שאומרת הגמרא במכות (בדף יט ע"ב), אלא קיימת רק מצוות עשה להביא את הפירות לירושלים, וזהו חיוב גברא, ומכיוון שכן ניתן לקדש בהם את האישה. כפי שמבחינת דיני הקידושין ניתן לקדש אישה בפירות בתשעה באב, על אף שאסור לאדם לאכול את הפירות ביום זה, כך גם ניתן לקדש אישה בפירות מעשר שני מחוץ לירושלים, על אף שאין ניתן לאכלם מחוץ לירושלים, מכיוון שאין זה אלא איסור גברא, ואין הוא מפקיע מן הפירות את ערכם הממוני. ואף את תירוצו השני של ה"ח ניתן להסביר ולומר, שגם אם לא נבאר שהקידושין אכן חלים למפרע, ניתן להבין שלגבי ירושלים הייתה הוה אמינא שאנו נראה את הפירות כשוים פרוטה עוד קודם שהגיעו לירושלים, מכיוון שיש חיוב להביאם לירושלים, ועל כורחו הוא יביאם לירושלים, ושם הם יהיו שווים פרוטה, אולם אין בכך ראייה שגם אם הפירות שווים פרוטה במדי, אנו נראה אותם כשוים פרוטה קודם שהגיעו למדי, ומכיוון שכן היה צורך בדינו של שמואל.

ולמעשה בקושיתו של ה"ח התקשו כבר הראשונים. הרמב"ן (בדף נג ע"ב, ד"ה משום אונסא) כתב: "פרש"י ז"ל דע"כ אונס עליה רמי, שהמעשר אין בו כאן שוה פרוטה, שאפילו תמכרנו, הדמים נתפסין בקדושתו, וקדושין צריכין שיהו שוה פרוטה; ולא מהזור, אם אין בו כאן שוה פרוטה, היאך היא מתקדשת ודאי? ועוד, אם נתן לה

ק' כורים של חטים אינן שוים פרוטה כאן? והרי היא תמצא שיתן לה מנה ויעלם ויאכלם הפירות עצמן בירושלים, והמעות יהיו בידה חולין, ולא יתחלל המעשר עליהם; והא לא דמי לטובת הנאה דמידי דנפשיה מזבין; לפיכך נראה כלשונות האחרות שפי' רש"י ז"ל, דלא ניחא ליה באונסא, שלא תתרעם עליו ותאמר לו: קדשתני בדבר שלא נהנתני בו; ומצאתי בירושלמי: רבי חזקיה ר' ביבי בשם רבי אליעזר: מקדשין בפרוטה של מעשר שני, משמע דאפי' מעשר קימעא, שאין דמי חולין אלא פרוטה — מקודשת, דבתר שיעורא אזלי בגופיה, ולא בתר דמים שבירושלים, ואילו הריטב"א סיים את דבריו וכתב (שם, בד"ה אמר רבי ירמיה): "והא דאמרינן בירושלמי: מקדשין בפרוטה של מעשר שני, מיירי שהוא כל כך שיש בו שוה פרוטה למי שיעלנו ויאכלנו בירושלים, הא לאו הכי לא הוה אלא קידושי ספק", ואם כן לדעת שניהם מדובר במעשר שני ששווה פרוטה במקומו, ואין זה כדינו של שמואל, שעסק בחפץ שאינו שווה פרוטה אלא במדי, אלא שלפי הרמב"ן הולכים לפי שווי הפירות, בלא להתחשב שיש בהם איסור, והרי זה מעין תירוצו הראשון של הב"ח, ואילו לפי הריטב"א מדובר בפירות רבים השווים פרוטה גם במקומם, על אף שיש צורך להוליכם לירושלים.