

שיעור ד: שווה-כסף ככסף לשיטת שאר הראשונים

דף ב ע"א

שיעור זה נסמך על יסודות שהתבארו בשיעור הקודם וקשה להבינו עצמאית

א. מחלוקת הר"ן ותוספות בהגדרת הסברא ששווה- כסף ככסף

הר"ן אומר: "וכיוון שכן אשכחן כסף אבל שווה- כסף מנא לן? וכי תימא דכל היכא דכתיב כסף מסברא אית לן דשווה- כסף ככסף ליתא, דהא גבי עבד עברי כתיב מכסף מקנתו...".
שלא כתוספות, שהפסוק בעבד עברי גרם להם לשנות את דעתם ולומר ששווה- כסף אינו ככסף, אלא ישנו פסוק ולימוד על כך, הר"ן כן נשאר בסברא ששווה- כסף ככסף אלא שמוצא טעמים פרטיים מדוע התורה ראתה לכתוב ששווה- כסף ככסף בעבד עברי ובנזיקין.

אולם, מעבר להבדל בין הר"ן לתוספות בדבר שינוי הסברא היסודית בעקבות הפסוק, נראה שאף קיים הבדל ביניהם מהי אותה סברא יסודית ששווה- כסף ככסף שאליבא דכו"ע היינו אומרים, אלמלא כתבה התורה מפורש בעבד עברי.

בתוספות אמרנו שאם לא היה כתוב בעבד עברי, היינו מפרשים שהמושג "כסף" פירושו ממון. ואם כך אין שום הבדל בין "כסף" ל"שווה- כסף", שהרי שניהם עניינם הוא במה שהערך הממוני נישא על גבם ובשניהם זה נעשה באופן שווה.

מהר"ן מוכח שלא למד כך ומספר ראיות ניתן להביא לכך:

1. הר"ן כותב שזו "סברא". המונח "סברא" אין לו מקום לפי הבנת תוספות. לפי הבנתם, הסיבה שאין הבדל בין כסף לשווה- כסף היא מצד עצם המילה "כסף" שכתבה תורה שפירושה- "ממון". אין כאן מקום לשיקול דעת ולסברא אלא להבנת מדויקת של מה שהתורה כתבה. אכן המונח "סברא" לא הופיע כלל בתוספות.

2. לא רק המונח "סברא" שהר"ן אומר, לא מתיישב עם פירוש תוספות, אלא גם המושג "שווה- כסף ככסף" שאומרת הסברא. לפי תוספות שהמילה "כסף" שבתורה פירושה "ממון", הרי שכל החפצים בעולם נכללים במילה "כסף" בדיוק כשם שמטבעות כסף נכללים בה ואין מעמד מיוחד של "שווה- כסף" שהוא כמעמדו של "כסף".

3. אם למד הר"ן כתוספות ש"כסף" מובנו "ממון", לא מובן הנימוק שנימק הר"ן מדוע בקידושי אשה מועיל שווה- כסף. מה צורך שהאשה תתרצה כדי שהשווה- כסף יהיה ככסף, אם התורה אמרה שניתן לקדש ב"ממון"?

4. הר"ן ביאר שלמרות הסברא ששווה- כסף ככסף, הוצרכה התורה לרבות זאת מפסוק בעבד עברי ובנזיקין מטעמים פרטיים. בעבד עברי, מפני שמגרע פדיונו ויוצא בע"כ של רבו, הו"א שיכול לומר לו רבו, זיל טרח זבין ואיתי לי, ובנזיקין בגלל "מיטב".

אם אכן למד הר"ן כתוספות ש"כסף" בתורה מובנו "ממון", לא ברורה כלל סברתו שהייתה הו"א בגלל טעם כזה או אחר נצריך דווקא כסף, וכי בגלל זה מושג "כסף" פתאום יתפרש אחרת? לא ייתכן הדבר.

נראה מזה, שבאמת לפי הר"ן "כסף" בתורה פירושו מטבע היוצא, אלא מסברא שווה- כסף ככסף.

ב. הסברא שווה- כסף ככסף, תוספות לעומת הראשונים

כשהר"ן אומר "מסברא שווה- כסף ככסף" למה כוונתו? בסוף דבריו שנשאר בהבנה לפיה בקידושין, שם התורה לא כתבה שווה- כסף ככסף, ידעינן זאת מסברא, כותב הר"ן סברא וז"ל: "אבל לגבי קידושין כיוון שהיא מתרצית בדבר וניחא לה בשוה כסף לא צריך קרא לריבויי, דמסברא אית לן דכל כה"ג שוה כסף ככסף הוא". כיו"ב כתבו אף הרמב"ן והרשב"א ועוד ראשונים (לקמן נתבונן בהבחנות ביניהם).

למדו הפנ"י והאבנ"מ שבמשפט זה ביאר הר"ן את הסברא שווה- כסף ככסף. לפי דבריהם, ה"כסף" שכתוב בתורה שעניינו דווקא מטבע היוצא, ייחודו הוא מצד חשיבותו

וכאשר האשה מתרצה לקבלו לקידושיה הרי שבעצם ההתרצות היא מחשיבה את השווה-
 כסף ובה הפכה אותו לחשוב ובא השווה- כסף למעלת חשיבות הכסף.

לכאורה סברתם בדברי הראשונים קשה ממספר טעמים

1. כיצד נבין שאם האשה מסכימה לקבל שווה- כסף, בזה הוא מקבל מעלה של כסף?
 בפשטות זה מדין "לדידי שווה לי". אולם קשה מאד להבין דבר זה. כאשר ראינו את רב
 כהנא מקבל סודר שאיננו שווה ה' סלעים ואומר "לדידי שווה לי", מדובר היה בדיון על
 שווי. רב כהנא באמת העלה לגביו את שווי הסודר כי היה מוכן לשלם על זה ה' סלעים,
 אולם מעלת הכסף על שווה- כסף איננה בשווי, זהו בדיוק אותו השווי. ההבדל הוא רק
 בשימושי החפץ, שימוש החפץ מצד זה שיכולים הבעלים להשיג על ידו, ע"י החלפתו
 לדבר אחר. מטבע היוצא, מלבד שיש לו ערך הוא יוצא בהוצאה, קל להשיג על ידו דברים.
 השימוש שקיים בכל חפץ שניתן להשיג על ידו דבר אחר, קיים בצורה מושלמת בכסף
 היוצא, וכי הבדל זה ייעלם כאשר תאמר האשה שמתרצה? האם הוא יכול להיעלם, ואף
 אם נניח שכן, האם באמת היא תכננה ללכת לקנות בזה דבר?
 ואם נפרש כמחילה, האם היא יכולה למחול על מה שהתורה הצריכה? האם תוכל למחול
 לגמרי על הפרוטה ולהתקדש בכלום? וודאי שלא!

2. מכיוון שלומד הר"ן ש"כסף" בתורה הוא מעות היוצאות, כיצד ניתן לבוא מסברא
 ולומר שאף שהתורה אמרה כסף היוצא, אנו מבינים מדעתנו שהייחוד שלו הוא מצד
 חשיבותו ולכן מסברתנו אם האשה תחשיב דבר אחר, גם בו נוכל לפעול. וכי לדבר כזה
 אין צורך בלימודים?

3. לפי הסברם, כדי לומר ששווה- כסף ככסף, צריך להגיע לזה שהמקבל מחשיב זאת, ורק
 הפעולה החיובית הזו של ההחשבה שמצד המקבל הופכת את השווה- כסף להיות ככסף.
 א"כ, במקום שהמקבל לא מחשיב את השווה- כסף, וודאי שהשווה- כסף לא יוכל לפעול
 ככסף. א"כ קשה, מדוע הר"ן צריך להגיע לכך שבעבד עברי אין שווה- כסף ככסף מסברא
 בגלל שהאדון טוען זיל וכו', למה האדון צריך לטעון, הרי ברגע שאין את ההחשבה
 החיובית מצידו, בזה עצמו נשאר השווה- כסף בחוסר חשיבותו, ולמה הר"ן צריך להגיע
 לאיזו טענה של המקבל הן בעבד והן בנזיקין?

4. הפנ"י עצמו הקשה, כאשר קידשה בלילה ולא ראתה את השווה- כסף, נמצא שלא החשיבה אותו, האם באמת לא ניתן לקדש אשה בלילה בשווה- כסף?

5. ובכלל, אם זו סברת הר"ן, מדוע הר"ן בתחילת דבריו, כשכותב לראשונה שסברא היא ששווה- כסף ככסף, לא מוסיף שהטעם לכך הוא בגלל שהאשה מחשיבה אותו בקבלתה, אלא רק בסוף דבריו על אשה?

6. האבנ"מ עצמו שואל מדוע לא מועיל (לצד א' בר"ן) כאשר האשה מתרצה לקבל פחות משו"פ, למה לא תהפוך אותו בריצויה ל"כסף"?

האבנ"מ מתרץ שיש לחלק בין המקרים. בפחות משו"פ שאינו ממון לא תוכל ע"י ריצויה להפכו לממון, אולם כאן שהשווה- כסף ממון אלא שאינו "כסף" תוכל בריצויה להפכו לכסף. חילוקו של האבנ"מ, לענ"ד, לא מובן. מה ההבדל לענייננו בין להפוך דבר שאינו ממון ל"ממון" שם אין הריצויה מועיל, לבין להפוך דבר שאינו "כסף" להיות "כסף" שלזה הריצויה כן מועיל?

7. האבנ"מ שואל על הר"ן, לפי הבנתו הנ"ל בר"ן, מדוע הר"ן נזקק למצוא הסבר מיוחד מדוע בנזיקין הייתה התורה צריכה לחדש ששווה- כסף ככסף, ולא אומר כמו שאמר לגבי יציאת עבד עברי שהתורה הוצרכה לרבות שווה- כסף כיוון שנעשית היציאה בע"כ האדון? הרי גם בנזיקין אין הניזק מתרצה לקבל שווה- כסף וממילא חסר הריצויה שיהפוך את השווה- כסף להיות חשוב ככסף?

האבנ"מ אינו מתרץ זאת. באמת במאירי כאן כשביאר מדוע בנזיקין חידשה תורה ששווה- כסף ככסף ביאר בגלל שזה בע"כ, וצ"ב בדברי הר"ן.

ג. הקדמה להבנת הראשונים

והנה אם נתחיל בניסיון לתרץ את השאלה האחרונה שהעלינו, הרי שנבחינו בהבדל בין הבעל- כורחו של האדון שמוציא לחופשי את עבדו, לבין הבע"כ של ניזק. האדון נאלץ בע"כ לשחרר את העבד, נאלץ בכלל לקבל פירעון. הוא כשלעצמו היה מעדיף שהעבד

ימשיך לעבוד אצלו ולא ישתחרר תמורת תשלום, אולם את הניזק לא כופים לקבל פירעון, אדרבה, הניזק הוא שכופה את המזיק לפרוע ולשלם, אלא הניזק מוכרח לקבל דווקא סוג מסוים של תשלום ולא סוג אחר. הכפייה איננה על עצם התשלום אלא על סוגו.

והנה, אם נבין את הר"ן ושא"ר כהבנת הפנ"י והאבנ"מ הרי שהחילוק הנ"ל חסר משמעות, שהרי בכל אופן חסרה ההתרצות שתהפוך את השווה- כסף לכסף, לכן באמת האבנ"מ לא תירץ כך, אלא שנצטרך לבאר באופן שונה את הר"ן והראשונים.

האחרונים הבינו בר"ן כי ה"כסף" הינו הדבר המעולה שמתייחד מהשווה- כסף, ואנו מעלים את השווה- כסף בחשיבותו ע"י החשבת הקבלה. אולם נראה, שסברת הר"ן היא, שיש לבדוק בכל מקום שמופיע "כסף" את ההקשר לעניין. מושג "כסף" באמת הינו כסף היוצא, אולם ישנם עניינים כאלו שהסברא נותנת שלגביהם אין שום משמעות לכסף היוצא על פני כל שווה- כסף, ובמקומות כאלו אין משמעות לייחודיות הכסף היוצא. ובודאי התורה מתייחסת אליו באותם מקומות, לא מצידו הייחודי אלא מצד ערך הממון שבו וממילא אין להחשיבו לעניין זה יותר משווה- כסף.

בעוד שהאחרונים למדו בר"ן שאכן יש משמעות לייחודיות של כסף ככסף היוצא בכל מקום שנכתב, אלא שאנו מסברתנו באים ויוצרים מעין חשיבות מקבילה גם לשווה- כסף, נראה לומר כוון הפוך, שישנם מקומות שאין צורך בייחודיות של כסף היוצא והתורה אמרה אותו מצד עניינו הפחות, המשותף אף לשווה- כסף.

ייחודו של כסף היוצא, איננו בשוויו, הוא שווה בדיוק כמו שווה- כסף באותו ערך, ייחודו הוא בשימוש שלו כיוצא בהוצאה, הוא יותר יוצא בהוצאה מסתם שווה- כסף, ממילא שימושי מרובים יותר מאשר שימושי שווה- כסף. האם זו מעלה שיש להתחשב בה?

נראה שכאן ישנם הבדלים דקים בין הראשונים כפי שנתבונן כעת.

ד. שיטת המאירי

המאירי כתב וז"ל: "ואין צורך לטרוח מהיכן יצא לנו מן המקרא להיות שוה כסף ככסף כמו שטרוחו רבותינו בה בנזיקין להביאה מכסף ישיב לבעליו ובעבד משייב גאולתו, שלא הוצרכו להביאם מן המקרא אלא בדברים שהפורע פורע שוה כסף על כרחו של מקבל

כגון עבד לאדון ומזיק לניזק, אבל אשה ושדה שאין הנותן רשאי ליתן לעיקר קנייתם שלא מדעת המקבל, פשוט הוא שכל שהיא מקבלת שוה כסף הרי הוא ככסף".

אף שהמאירי מדבר בקידושין על "דעת המקבל", לא התכוון שהאשה רוצה את השווה-כסף, כהבנת הפנ"י בר"ן, אלא הרצון מוסב על עסק הקידושין, ולשונו היא: "ליתן לעיקר קנייתם שלא מדעת המקבל". חלות שנעשית מדעת האשה זו חלות שלא מצריכה כסף היוצא בדווקא, רק חלות שנעשית בע"כ של המקבל מצריכה כסף. ממילא לא קשה מקידשה בלילה כי גם אשה שמתקדשת בלילה, היא מתקדשת מדעתה.

המאירי מבדיל בין שני שימושים לכסף, קידושין, שנעשים בין שניים מרצונם ללא שיקדם איזה חוב שמחייב את האחד לשלם לחברו, וכנגד זה, אותם עניינים בהם האדם משלם עקב חוב שרובץ עליו ובא לפרוע את חובו בע"כ של מקבל.

שווה-כסף מצד ערכו זהה לכסף, אלא יתר עליו הכסף מצד שימושיו. כאשר האדם התחייב לחברו בקניין לתת לו ספר, וודאי שאינו יכול לקיים חיובו בנתינת חולצה גם אם שוויה הממוני שווה לשל ספר. חיובו של האדם חל לא על הערך הממוני של הספר, אלא על החפץ "ספר" שכולל מעבר לערכו הממוני, אף שימושים מסוימים.

גם כאן שהתורה חייבה את האדם בניזיקין או בגרעון כסף כאשר רוצה לצאת מאדונו, מכיוון שאיננו יודעים בדיוק מה הסיבה לחוב גם איננו יכולים לדעת על מה חל החוב, ובהחלט ייתכן שחל על החפצא דכסף כחפץ שכזה ולא יוכל לתת שווה-כסף.

לפי"ז, הן בניזיקין והן בגרעון כסף, הסיבה שעליו לתת כסף ולא שוויו אחת היא: חוב שחל עליו וחייב לפרועו, שייתכן וחל בדיוק כפי שמופיע בתורה: כסף ולא שוויו.

ה. שיטת הר"ן

אם היה לומד כמאירי, היה צריך הר"ן לבאר לגבי נזיקין בדיוק כפי שביאר לגבי גרעון כסף, היינו כי נעשה כחוב בע"כ ולא מטעם "מיטב".

כנראה סבר הר"ן שאף חוב מחייב רק את הערך ולא יותר, וצריך שנראה סיבה מיוחדת שהתורה הצריכה מעבר לערך, גם חשיבות. לכן מצא סיבות אחרות בכל דבר.

באמת, מה שיש בכסף, שמצד זה התורה אמרה לתת אותו, יש גם בשווה-כסף, אף לקיום חובות. ממילא בגרעון כסף סבר הר"ן, שאף נתינת שווה-כסף היא מעשה גרעון ומסברא

אין מעלה לכסף היוצא. מצד גאולת העבד השווה- כסף מהני ולא צריך את התרצות האדון כדי שיועיל. באמת הר"ן לא כותב שהסברא הקיימת בקידושין איננה קיימת בעבד עברי. אלא, אומר הר"ן, מכיוון שמעשה הגאולה בא להוציא את העבד בע"כ, האדון דורש תשלומים טובים וכוונתו **כפיצויים על כך שנכפית עליו גאולת העבד**. מעלת הכסף שכתבה תורה על שווה- כסף איננה לעצם מעשה הגאולה שיפעל טוב יותר אם יעשה בכסף היוצא דווקא, אלא לעניין צדדי, כפיצוי על כך שנעשה בע"כ של האדון.

לגבי נזיקין, לא כתב הר"ן אותו הטעם, שהרי כבר חילקנו בין יציאת העבד, שם האדון כשלעצמו היה מעדיף שהעבד ימשיך לעבוד אצלו ולא ישתחרר תמורת תשלום, לבין נזיק, שם לא כופים אותו לקבל פירעון, אדרבה, הניזק הוא שכופה את המזיק לפרוע ולשלם, אלא שהניזק מוכרח לקבל דווקא סוג מסוים של תשלום ולא סוג אחר. הכפייה איננה על עצם התשלום אלא על סוגו. לכן אומר הר"ן רק בגלל שבנזיקין יש דין "מיטב", ולגבי דין זה, למה שיוצא בהוצאה יש יותר מעלה, ממילא הוא יותר "מיטב", הו"א לולא פסוק שלא יכול לשלם בשווה- כסף.

בקידושין, אומר הר"ן, כיוון שמתרצית בדבר וניחא לה בשווה- כסף, מסברא אית לן דשווה- כסף ככסף. אין כוונתו שבריצוי שלה היא הופכת את השווה- כסף לכסף, אלא כמו שכתבנו, באמת אין שום מעלה לכסף על שווה- כסף ביחס לקידושין, אלא תמיד היא יכולה לבוא ולדרוש שהקידושין ייעשו ע"י דבר יותר טוב ואז מעלת מטבע רלוונטית, אך זה לא קשור לכסף הקידושין, אלא כתנאי בעלמא שהיא יכולה לדרוש כל דבר, אך לגבי עצם מעשה הקידושין אם עושה מדעתה ולא דרשה, אין לה אח"כ מקום לתביעות.

נמצא שבאמת השווה- כסף מצד- עצמו מועיל לקידושין כמו כסף ולא צריך שום פעולה חיובית מצידה כדי להכשיר את השווה- כסף, אלא היא יכולה לגרוע ולקלקל כאשר בפועל תדרוש ותאמר שרוצה דבר אחר, אך אם לא דרשה אלא שתקה, הרי הכסף מצ"ע מהני.

והנה לשון הר"ן לגבי קידושין: "אבל לגבי קידושין כיוון שהיא מתרצית בדבר וניחא לה בשווה- כסף לא צריך קרא לריבוי דמסברא אית לן דכל כה"ג שוה כסף ככסף הוא".

לפי דברינו, לא התרצותה היא זו שהופכת את השו"כ להיות ככסף, אלא הוא ככסף אף ללא התרצותה, אלא שיכולה האשה לדרוש כתנאי, לקבל דווקא כסף ומשלא דרשה והתרצתה הרי השווה- כסף מצד עצמו ככסף.

לפי דברינו, כל השאלות ששאלנו על הבנת הפנ"י והאבנ"מ בר"ן מתורצות:

אם שווה-כסף לא היה ככסף לא היה בכוח התרצותה להפכו לכסף. כיוון שמסברא אין מעלה לכסף על שווה-כסף מצד עצם החלת החלויות, הרי שברור שהתורה דיברה על כסף והדומה לו. קידשה בלילה שהתרצתה לקידושין ולא התנתה שרוצה כסף, אין סיבה שלא יהיו קידושין, וכמובן יש צורך בסיבות פרטיות בעבד עברי ובנזיקין מדוע התורה הייתה צריכה לחדש ששווה-כסף ככסף. כמו"כ מובן למה הר"ן בתחילה, כשכתב את סברתו, לא הזכיר את עניין ההתרצות, כי לא זו הסברא שבגללה שווה-כסף ככסף.

ו. שיטת הרשב"א

ברשב"א כתב: "י"ל, כל מקום שנאמר כסף גבי קניין, שווה-כסף בכלל כסף, כיוון דהא ניחא להו בהכי, וגבי גרעון כסף דעבד דבע"כ דרבו הוא אצטריך, סד"א כיוון שבע"כ מגרע ויוצא-כסף דווקא, קמ"ל. וגבי נזיקין נמי הואיל ומשלם מ"מיטב" ... כסף דכתיב גביה כסף דווקא קמ"ל אפילו סובין".

לכאורה כתב כר"ן שמסברא שווה-כסף בכלל כסף, אלא שבגרעון ונזיקין זה שונה ויש לגביהם סיבה לומר לא כך, לולא פסוק. אולם הרשב"א מתחיל: "כל מקום ... גבי קניין". מלכתחילה הרשב"א כותב את סברת שווה-כסף ככסף דווקא לגבי קניין, אך בר"ן לא כך, ויש לו קושי מעבד עברי.

גם את סברת ה"ניחא להו בהכי" אומר הרשב"א מיד בתחילה ואילו הר"ן רק אחרי שהקשה מעבד עברי ונזיקין.

גם בגרעון כסף לא מוזכר ברשב"א שזו תביעה של האדון, אלא רק אומר שזה נעשה בע"כ, וגם בנזיקין לא כותב שהניזק תובע "מיטב".

נראה, שמחד-קרוב הרשב"א למאירי, מה שאין לכסף היוצא שום מעלה על שווה-כסף הרי זה דווקא במעשי קניינים, בחלויות שנוצרות ע"י הסכמת שניהם בלא שקדם לזה חוב שבאים לקיים, דווקא שם מעלת כסף שהיא מה שיוצא בהוצאה, אינה מעלה. אולם, בעוד שלמאירי כל מעשים שנעשים כחובה בע"כ, ייתכן שהחובה דורשת דווקא "כסף" כמו שכתוב, שמייוחד בתשמישו, וסברא זו שייכת הן בעבד והן בנזיקין, הרי שהרשב"א שמבדיל ביניהם וכותב סברות שונות, יסבור בזה מטעם אחר.

בגרעון כסף שזה מעשה גאולה בע"כ, יש מקום לומר שמכיוון שהתורה חידשה דבר בע"כ,

זה דווקא כשיש לו מעלה, לא בתור תביעה של האדון כפיצויים וכדו', אלא מעצם זה שהוא נעשה בע"כ של האדון, ייפתה התורה כוחו לא בתור תביעה נוספת שלו וכדבר צדדי כר"ן, אלא בעצם החיוב.

אולם אין זו סברא מטעם המאירי, אלא סברה של ייפוי כוח ופיצוי, דומה לר"ן (אלא שמונח בעצם החיוב, שלא כר"ן שלמד מצד תביעה נוספת האדון, ונפקא- מינה ביניהם תהיה שאף אם יגיד שמסכים לשווה- כסף, לרשב"א זה לא יעזור, כי התורה אומרת כסף ויש לנו מקום לומר שזה בדווקא בגלל המעלה, אז ממילא כבר נאמרה הלכה במעשה הגאולה ואז ממילא לא יהיה כאן שווה- כסף ככסף) ובזה שונה מנזיקין שם עצם התשלום אינו בע"כ דניזק אלא רק צורת התשלום, וממילא לא ייפתה בזה התורה כוחו, אלא מטעם שמצינו שהתורה הקפידה על "מיטב" תשלומי מעליא, יש מקום לומר שכסף בעינין עם מעלה של יוצא בהוצאה.

א"כ, לר"ן, גם בנזיקין הסברא היסודית היא ששווה- כסף ככסף, לכן לא הגדיר מלכתחילה שרק בקניין שווה- כסף ככסף, כמו שעשה הרשב"א, כי לדידו בכל דבר אלמלא תביעת הניזק.

ז. שיטת הרמב"ן

מחד מתחיל כרשב"א ולא כר"ן וכותב "אי נמי איכא למימר שבכל מקום שנאמר כסף סתם בקניין שווה- כסף בכלל", מגביל זאת דווקא לקניינים שלא כר"ן שכתב בסתמא שמסברא שווה- כסף ככסף.

אולם לגבי גרעון כסף כותב ר"ן, שזו תביעה של האדון "סלקא דעתך אמינא אם לקח עבד אינו יכול לגרוע פדיונו בעל כרחו של רבו בשווה כסף דאמר ליה זיל טרח וזבין ואייתי לי", היינו אין זה מחוייב בעצם מעשה הגרעון כפי שדייקנו ברשב"א אלא רק מצד תביעת האדון.

ויש לעיין מדוע, הרי אם הרמב"ן מלכתחילה הגביל את סברת שווה- כסף ככסף רק לקניינים וכנראה מצד הסברא שהם נעשים מתוך התרצות, מדוע גרעון כשעצם היציאה נעשית בע"כ דאדון לא יחייב כסף מצד עצמו ואף אם האדון ימחל?

הרשב"א, שפתח כרמב"ן שהסברא ששווה- כסף ככסף הינה רק בקניינים, הוסיף הסבר:

"כיוון דהא ניחא להו בהכי", ממילא מובן, לשיטתו, שבגרעון כסף שהינו הליך שנעשה נגד רצון האדון, לא יהיה שווה- כסף ככסף מצד עצם מעשה הגירעון, אולם הרמב"ן לא הוסיף נימוק זה כאן וא"כ כנראה סבר שנקודת ההבדל בין קניינים לשאר דברים שונה, ומחמתה גרעון כסף מצ"ע גם לא היה מצריך דוקא כסף אלמלא תביעת האדון, ויש עוד לעיין בדעתו.

ח. שיטת רש"י

רש"י אצלנו אינו מבאר מה המקור שניתן לקדש בשווה- כסף. אולם בדף ח ע"א בד"ה "שוה כסף ככסף" פירש: "גבי קידושין כסף כתיב, ושוה כסף איתרבי ככסף, כדאמרינן לקמן ישיב לרבות שוה כסף, הלכך כי כסף בעינן דקייץ".

א"כ, נראה שלמד כתוספות שיש צורך בקידושין בלימוד מפסוק והמקור הוא עבד עברי. אולם בערכין דף כז ע"א שם הגמרא אומרת לגבי הקדש ששווה- כסף ככסף, פירש שם רש"י בד"ה "והא קיי"ל" וז"ל: "דאמרינן בב"ק ישיב לרבות שוה כסף אפילו סובין".

יש לעיין, מדוע רש"י הביא מקור אחד ללמוד על שווה- כסף בקידושין ומקור אחר ללמוד על שווה- כסף בהקדש ולא למד מאותו מקור?

ראינו לעיל בהרחבה, שיש הבדל אם כסף בא ליצור חלות או כדי לשמש כתשלום ולפרוע חוב. הכסף שבא בנזיקין בא כדי להשיב, "כסף ישיב לבעליו", ואילו הכסף בקידושין בא כדי ליצור חלות. ייתכן שסובר רש"י שאם שווה- כסף מועיל לשמש כפירעון תשלומים, עדיין אין זה מוכרח שאף מועיל ליצור חלות.

סברא זו הינה סברא הפוכה לדברינו בתוספות, בהם ראינו כי ניתן היה ללמוד כסף הבא ליצור חלות מכסף הבא לתשלומים והארכנו בביאור סברתם. ממילא לא יכול היה רש"י ללמוד על קידושין מנזיקין והוצרך ללמוד מעבד עברי, שבו בנוסף לתשלום שמשלם לאדון, יש גם חלות קניין ביציאתו.

לעומ"ז, פדיון הקדש הרי זה עניין פירעון ותשלום וזה ניתן ללמוד מנזיקין. ואם נשאל, מדוע רש"י לא למד הקדש גם כן מעבד עברי, שהרי בנוסף לעניין הקניין הקיים בו, יש בו גם חלות קניין בשיחרורו?

ייתכן שסבר רש"י שכל הלימוד בפסוק בעבד שמועיל שווה- כסף, בא רק לגבי צד הקניין שבו, דאילו לצד הפירעון למדנו זאת מהפסוק בנזיקין.

מקור לסברא זו ניתן לראות בתלמיד הרשב"א שאומר "איכא למידק וכו'". מבואר בו שלא ניתן ללמוד קידושין מנזיקין, כי בנזיקין צריך להשלים את הנזק משא"כ בקידושין, ונראה שכוונתו כנ"ל, לחלק בין כסף הניתן לפירעון לכסף לפעול חלות.

אולם, אף אם העלינו שרש"י למד כתוספות מפסוק וביארנו את הסתירה ברש"י לגבי שני המקורות השונים שרש"י הביא, עדיין תמוה הוא שרש"י לא ראה צורך לבאר את הדברים כאן בסוגיין על המשנה, כשאר הראשונים.

זה מוביל אותנו לומר שיייתכן שמזה שרש"י לא התייחס לזה אצלנו, אלא רק בדף ח לגבי הדין של רב יוסף ששווה- כסף צריך להיות קייץ, נראה שפירש כן דווקא בדעת רב יוסף שטעמו הוא דבעינן שווה- כסף דומיא דכסף, מה כסף קייץ אף שווה- כסף קייץ, וא"כ ע"כ שרב יוסף למד שווה- כסף מכסף ולזה צריך לימוד מפסוק.

באמת עיין בסוגיית חליפין בדף ג שהמרדכי לומד ברש"י שהסיבה שלא ניתן לקדש אשה בפחות משו"פ היא כי לא גמרה ומקנה, יוצא לפיו, שעקרונית היה אפשר לקדש גם בפחות משו"פ אלא שלא מקנה עצמה פחות משו"פ ולא כתוספות שם שהפחות משו"פ אינו כסף, ועיין בשיעור ו מה שהארכנו בביאור דבריו.

אם נלמד כך ברש"י, הרי שלרש"י אין דין של כסף בעצם אלא רק בעינן דבר שיגרום לה להתרצות וכיוון ששו"כ ג"כ מהני להתרצות די בזה, על כן לא חיפש רש"י מקור לשווה- כסף, דלשיטתו אין שום מניעה ששווה- כסף יוכל לפעול את מה שהכסף יכול, דהיינו, לגרום להתרצות.