

שלוש מידות בקטן

מקורות – (א) גיטין סה. "אמר רבא ג' מדות בקטן..." רש"י ותוספות ר"ד על אתר; תוספות ד"ה וכנגדן; רשב"א ד"ה הא לכם; חידושים מכתב יד ד"ה האי שפחה; ר"ן ד"ה מתיב רב אויה; ר"ף ל-לא, ראב"ד ד"ה הגיעו, ר"ן שם; משנה יבמות קז; רמב"ן ד"ה מתניתין, בעל המאור לו: בדפי הר"ף; ראב"ד הל' אישות פ"ד ה"ז; חידושי הגר"ח הל' זכייה ומתנה פ"ג ה"ו.

(ב) עונת הנדרים – משנה נדה מה; יבמות קה; רמב"ם הל' נדרים פ"א ה"ג; 'שב שמעתתא' ש"ה פ"א.

(ג) זכיית קטן – ירושלמי פ"ז ה"ו; תוספות סנהדרין סח: ד"ה קטן; ש"ך חושן משפט רמ"ג ס"ק ו; מיוחס לריטב"א סד: ד"ה אמר רב יהודה.

(ד) דעת אחרת מקנה – בבא מציעא יא; יבמות נב; רשב"א גיטין כ: ד"ה ובא מעשה; 'אור זרוע' בבא מציעא סי' כ"ה.

בשיעור הקודם ראינו את המשנה העוסקת בגירושי קטנה (סד:). המשנה קובעת מהו הגיל המינימלי שממנו והלאה קטנה יכולה להתגרש: "כל שאינה יכולה לשמור את גיטה – אינה יכולה להתגרש". אגב דין זה עוסקת הגמרא בגילאים המינימליים שבהם יכולים קטן או קטנה ליצור חלויות מסוימות, כגון: זכייה, מקח וממכר, קידושין וחליצה. בסיומה של הסוגיה מסכם רבא את השלבים השונים בחייהם של הקטן או הקטנה, ואת המשמעות ההלכתית של כל שלב:

"אמר רבא: ג' מדות בקטן.

צרור וזורק, אגוז ונוטלו – זוכה לעצמו ואין זוכה לאחרים, וכנגדן בקטנה מתקדשת לביאון.

הפעוטות – מקחן וממכרן ממכר במטלטלין, וכנגדן בקטנה מתגרשת בקידושי אביה.

הגיעו לעונת נדרים – נדריהן נדר והקדשן הקדש, וכנגדן בקטנה חולצת.

ולמכור בנכסי אביו – עד שיהא בן עשרים"

(גיטין סה:).

לדעת רבא, קיים פער בין הגיל המינימלי שבו קטנה מתקדשת למיאון, לבין הגיל המינימלי לגירושין. לפי הגרסה שלפנינו, שהיא גרסת רש"י, קידושין למיאון מתאפשרים בגיל צעיר יותר מאשר גירושין. מרגע שהקטנה יודעת להבחין בין צרור (אבן) לבין אגוז – היא יכולה להתקדש מדרבנן, וכדי להפקיע את הקידושין האלה יהיה צורך במיאון. לעומת זאת, היא תוכל להתגרש מדאורייתא (במקרה שהתקדשה על ידי אביה קידושין דאורייתא) רק בגיל מאוחר יותר – גיל הפעוטות. זהו כנראה שיעור מקביל לקריטריון שקובעת משנתנו לגירושי קטנה – "יכולה לשמור את גיטה". בגמרא לעיל (נט.) מבואר שגיל הפעוטות עשוי לנוע בין שש לעשר, לפי מידת חכמתם וחריפותם של הקטן או הקטנה.

לר"ף (ל:-לא.) הייתה גרסה הפוכה בדבריו של רבא. לפי גרסת הר"ף, קטנה יכולה להתגרש כבר מרגע שהיא מבחינה בין צרור לאגוז, ואילו קידושין למיאון מתאפשרים בגיל מאוחר יותר – גיל הפעוטות. על כל פנים, לפי שתי הגרסאות קיים פער בין הגיל המינימלי לגירושין ובין הגיל המינימלי לקידושין למיאון. על כך קשה לכאורה ממשנה במסכת יבמות, הקובעת מהו הגיל המינימלי לקידושין למיאון:

"רבי חנינא בן אנטיגנוס אומר: כל תינוקת שאינה יכולה לשמור קידושיה – אינה צריכה למאן"

(משנה יבמות קז:).

השיעור של רבי חנינא במשנה – "אינה יכולה לשמור קידושיה", נראה זהה לשיעור שקובעת משנתנו לעניין גירושין – "אינה יכולה לשמור את גיטה". על פי זה ניתן לכאורה לצפות, שהגיל המינימלי בשני התחומים יהיה זהה. מניין, אם כן, לרבא לחלק להלכה בין התחומים האלה?

הראשונים התמודדו עם קושיה זו באופנים שונים. חלקם הסבירו את הפער בין התחומים בהתאם לשיטת רש"י, שלפיה גיל הקידושין הוא המוקדם יותר, ואילו ראשונים אחרים הסבירו זאת בהתאם לשיטת הר"ף, המקדים את גיל הגירושין. נסקור כמה מהתירושים האלה:

א. הר"ן (לא. בדפי הר"ף) תירץ לשיטת רש"י, שבאמת אין חילוק עקרוני בין התחומים, אלא שאנו הולכים לחומרה בכל תחום. בגירושין אנו מחמירים וקובעים שהקטנה אינה מגורשת עד הגיל המבוגר יותר, כיוון שאנו חוששים להפקיע איסור אשת איש בגיל צעיר. בקידושין, לעומת זאת, אנו מחמירים לחשוש שהקטנה מקודשת כבר בגיל הצעיר יותר, ולכן כבר מגיל זה היא אינה יכולה להתקדש לאדם אחר ללא

מיאון. תירוץ זה קשה, כיוון שאם אכן מדובר בחומרה בלבד היה ראוי לקבוע שהקטנה ספק מגורשת, ולא להכריע בוודאות שהיא אינה מגורשת.

ב. בעל המאור במסכת יבמות (לו: בדפי הר"ף) מביא מספר תירוצים לקושיה זו. לפי אחד התירוצים (שהוא עצמו דוחה אותו), רבא מסכים שמבחינה עקרונית קיימת השוואה בין גיטין לקידושין לעניין הגיל המינימלי. בשני התחומים הקריטריון הקובע הוא הגיל שבו הקטנה יכולה לשמור על החפץ שניתן לה. אולם, קיים הבדל בפועל בין שמירת גט לבין שמירת כסף הקידושין. כדי לשמור על כסף הקידושין, העשויים להיות מכסף או משווה כסף, יש צורך בתבונה רבה יותר, ולכן בפועל גיל הקידושין המינימלי גבוה מגיל הגירושין (כשיטת הר"ף)¹.

ג. תוספות הר"ד בסוגייתנו (וכן בתשובותיו סי' מ"ז) הולך בכיוון דומה, ומסביר ששמירת הקידושין דורשת דעת מרובה יותר, כיוון שיש צורך לשמור עליהם לאורך זמן. אולם, בדברי הר"ד מופיעה נימה נוספת, שאינה מוזכרת בדבריו של בעל המאור:

"ובקידושין בעינן דעת אשה, הילכך צריך שתהא בת דעת כפעותות, אבל בגירושין לא בעינן דעת אשה, הלכך בכל דהו לבד שתדע להבחין בין גיטא לדבר אחר מתגרשת"
(תוספות רי"ד גיטין סה-סה:).

ההבדל בין גירושין לקידושין איננו רק במידת הדעת הנצרכת בכל אחד מהם מבחינה **מציאותית**, אלא גם **ברף ההלכתי** הדרוש בשני התחומים. בתהליך הקידושין יש צורך בדעתה של האישה כדי לקיים את העסקה. לפיכך נדרש גיל מבוגר יותר, שבו יש לקטנה רמה גבוהה יותר של דעת. בגירושין, לעומת זאת, האישה אינה נדרשת להשתתף ביצירת החלות, אלא רק לקלוט באופן סביל את הגט. כיוון שכך, די בדעת מינימלית המאפשרת לקטנה להבחין בין הגט לדברים אחרים, כדי שתוכל לקלוט את הגט באופן מודע².

ד. תירוץ אחר לקושיה הציע הראב"ד. דבריו מופיעים בהשגות על בעל המאור בסוגייתנו (לא. בדפי הר"ף), וכן בהשגותיו על הרמב"ם:

1 יש לברר, לפי זה, מה יהיה הדין בקידושי שטר וביאה.

2 בעניין קידושי קטנה יתומה למיאון, יש לעיין מהי הדעת הנדרשת מהקטנה. מהירושלמי יבמות פ"ג ה"ב משתמע שאין צורך בדעת ממש אלא רק בהסכמה למעשי האם והאחים, שהם העיקר. לעומת זאת, ברמב"ם הל' אישות פ"ד ה"ז משתמע שדעת הקטנה היא העיקר, אפילו ללא הסכמת אמה ואחיה. רש"י כאן (סה. ד"ה ונגדן) מזכיר את דעת הקטנה כתחליף לאמה ואחיה, אך לא ברור האם דעתה מספיקה גם כשהאם והאחים אינם מסכימים. עיין עוד במאירי יבמות קז: ד"ה אומר המאירי ובריטב"א ד"ה והא דקתני לדעתה. כמו כן עיין בראב"ד להלן שלפיו ייתכנו שני דינים שונים בקידושי מיאון.

”ואי קשיא לך: אם כן שיעור הפעוטות למה נאמר? אימא לך: כדי להתקדש על ידי עצמה, אבל אם קדשה אמה או אחיה לדעתה – אפילו פחותה מפעוטות, אלא שתדע לשמור קידושיה”

(השגות הראב"ד הלי אישות פ"ד ה"ו).

הראב"ד מסביר, שרבא בסוגייתנו איננו מדבר על אותו המקרה שבו עוסקת המשנה במסכת יבמות. המשנה שם עוסקת במקרה שהקטנה מתקדשת על ידי אמה או אחיה, ולא בעצמה. במקרה כזה די בהבנה מינימלית מצידה של הקטנה, ולכן אפשר לקדשה מרגע שהיא יודעת לשמור על קידושיה. שיעור זה זהה לשיעור הנדרש לגירושין, כיוון שגם שם התפקיד של הקטנה הוא סביל – קבלת הגט, ודי בכך שתבין ברמה מינימלית את מעשה קבלת הגט.

לעומת זאת, רבא בסוגייתנו עוסק במקרה שבו הקטנה מתקדשת על ידי עצמה. במקרה כזה יש צורך בדעת מרובה יותר, כיוון שהקטנה עצמה היא המחליטה האם להסכים לקידושין או לא. לפיכך קובע רבא שקטנה אינה יכולה להתקדש לפני שתגיע לגיל הפעוטות, שהוא הגיל שממנו ואילך קטן יכול לקחת חלק במקח וממכר.

חילוק דומה, בין קידושי קטנה על ידי אמה ואחיה או על ידי עצמה, מופיע בחידושי הרמב"ן במסכת יבמות. הרמב"ן שם עוסק בשאלה: האם קטנה שהתקדשה אך עדיין לא נישאה צריכה למאן, או שהמאן דרוש דווקא לאחר הנישואין? לדעת הרמב"ן, יש לחלק בהקשר זה בין קטנה שהתקדשה בעצמה או על ידי אמה ואחיה:

”דודאי כל שנתקדשה על ידי עצמה, כלומר שקיבלה קידושין מאחר, צריכה מיאון... אבל קדשוה אמה ואחיה, בין לדעתה בין שלא לדעתה – אינו כלום, שלא מצינו שליחות לקטן אפילו מדבריהם, ועוד שאין לה דעת כל כך שתהא סבורה להתקדש על ידי אחרים, וכשידוכין הן לה”

(רמב"ן יבמות קו. ד"ה מתניתין).

בקידושין על ידי אמה ואחיה, הקטנה איננה מעורבת בתהליך הקידושין. לדעת הרמב"ן, זהו הנימוק לכך שקידושין אלה כלל אינם חלים אלא נחשבים כשידוכין, ורק לאחר הנישואין יהיה צורך במיאון. זאת בשונה מקידושין על ידי עצמה, שבהם הקטנה מעורבת באופן פעיל, ולכן יהיה צורך במיאון גם לפני הנישואין.

בניגוד לדעת הרמב"ן, הראב"ד; בסוגייתנו סובר שיש צורך במיאון גם כאשר הקטנה התקדשה על ידי אחיה ואמה. בשיטת הראב"ד, החילוק בין קידושין על ידי אחיה ואמה או על ידי עצמה אינו בא לידי ביטוי בעצם הצורך במיאון, אלא במידת

הדעת הנדרשת כדי ליצור את הקידושין: כיוון שבקידושין על ידי עצמה הקטנה מעורבת באופן פעיל יותר, אנו דורשים ממנה רמה גבוהה של דעת, יותר מזו הנדרשת בקידושין על ידי אמה ואחיה. כאשר הקטנה מתקדשת על ידי אמה ואחיה, הם אלה שמספקים את הדעת הנדרשת למעשה הקידושין. זאת בשונה מדעת הרמב"ן, הסובר שבכל מקרה הדעת העיקרית היא של הבת, ואמה ואחיה פועלים מכוחה.

עונת הנדרים

רבא קובע, שהחל מעונת הנדרים חלים נדריו והקדשיו של הקטן. כדי להבין מהי עונת הנדרים יש לעיין במשנה במסכת נדה:

"בת אחת עשרה שנה ויום א' – נדריה נבדקין. בת שתיים עשרה שנה ויום א' – נדריה קיימין, ובדקין כל שתיים עשרה.
בן שתיים עשרה שנה ויום אחד – נדריו נבדקין. בן י"ג שנה ויום אחד – נדריו קיימין, ובדקין כל שלש עשרה"

(משנה נדה מה:).

המשנה מתייחסת לשני גילאים שונים. החל מגיל אחת-עשרה בקטנה ושתיים-עשרה בקטן נדריהם עשויים לחול, אך יש לבדוק האם הם יודעים לשם מי נדרו. החל מגיל שתיים-עשרה ושלוש-עשרה בקטן נדריהם חלים ללא כל בדיקה.

לדעת רוב הראשונים, "עונת הנדרים" בסוגייתנו פירושה גיל שתיים-עשרה בקטן, שהחל ממנו יש לבדוק את נדריו. לאור זאת מתעורר קושי על המשך דבריו של רבא: "וכנגדן בקטנה חולצת". לכאורה נראה מכאן שקטנה חולצת החל מעונת הנדרים שלה, דהיינו מגיל אחת-עשרה. דעה זו של רבא מופיעה גם בגמרא במסכת יבמות, אך שם נוספה לדבריו סיומת שאינה מוזכרת בסוגייתנו:

"רבא אמר: עד שתגיע לעונת נדרים. והלכתא עד שתביא שתי שערות"

(יבמות קה:).

כיצד מתיישבת הכרעת הגמרא שם, שקטנה אינה חולצת עד שתביא שתי שערות, עם דבריו של רבא בסוגייתנו? הראשונים תירצו קושיה זו באופנים שונים. יש שהסבירו, שדברי רבא בסוגייתנו אכן סותרים את מסקנת הסוגיה שם, והם אינם להלכה. כך מפרש רבנו תם בתוספות אצלנו (ד"ה וכןגדן), והוא מסביר שרבא בשתי הסוגיות דיבר על שיטתו של רבי יוסי, ואילו הוא עצמו סובר שיש צורך בהבאת שתי שערות.

ראשונים אחרים פירשו, שכאשר הגמרא אומרת "עונת הנדרים" אין כוונתה לגיל אחת-עשרה אלא לגיל שתים-עשרה. הרשב"ם בתוספות הנ"ל מפרש, שהגמרא עוסקת בעונת הנדרים של קטן, שהיא בגיל שתים-עשרה, ו"כנגדן בקטנה" מתייחס אף הוא לאותו הגיל.

הראב"ד בהשגותיו על בעל המאור (לא. בדפי הרי"ף ד"ה הגיעו) מפרש, ש"עונת הנדרים" איננה הגיל שבו מתחילים לבדוק את הנדרים, אלא הגיל שממנו ואילך אין צורך בבדיקה, דהיינו שלוש-עשרה בקטן ושתיים-עשרה בקטנה. פירוש זה למושג "עונת הנדרים" עולה גם מפסק הרמב"ם בהלכות נדרים:

ואחר הזמן הזה, שנמצא הבן בן י"ג שנה ויום אחד, והבת בת י"ב שנה ויום אחד, אף על פי שאמרו אין אנו יודעין לשם מי נדרנו ולשם מי הקדשנו – דבריהן קיימין והקדשן הקדש ונדריהן נדרים, ואף על פי שלא הביאו שתי שערות. וזו היא עונת נדרים האמורה בכל מקום

(רמב"ם הל' נדרים פ"א ה"ג).

אם ניישם את פירושו של הרמב"ם בסוגייתנו נוכל להסיק, שחליצה אפשרית רק מגיל שתים-עשרה בקטנה, ולא קודם לכן. אמנם, בשונה ממסקנת הגמרא במסכת יבמות, הרמב"ם איננו דורש סימני גדלות – שתי שערות, אלא מסתפק בגיל הגדלות בלבד. ייתכן שהרמב"ם אכן סבר להלכה שבחליצה די בגיל הגדלות ללא סימנים. לחלופין ניתן לומר שהרמב"ם אמנם יפרש כך את דבריו של רבא, אך הוא אינו פוסק הלכה כרבא אלא כמסקנת הגמרא במסכת יבמות, המצריכה הבאת סימנים.

היחס בין שני הגורמים – גיל הגדלות והסימנים – עולה לדיון בהקשר נוסף בסוגיה. רש"י (ד"ה חולצת) מפרש, שלדעת רבא קטנה חולצת מגיל אחת-עשרה רק אם הביאה סימני גדלות. לפני הגיל הזה, גם אם הביאה סימנים – אין הם נחשבים לסימני גדלות, והיא אינה יכולה לחלוץ. יש לבחון את דבריו לאור סוגיה נוספת, במסכת נידה.

בגמרא במסכת נידה (מה:): נחלקו האמוראים האם "תוך זמן כלפני זמן דמי" או "תוך זמן כלאחר זמן דמי". "תוך זמן" פירושו השנה שלפני הגדלות, מגיל אחת-עשרה עד שתים-עשרה בקטנה. לפי הדעה הראשונה, דינה של תקופה זו דומה לתקופה שלפניה, ואפילו אם הקטנה הביאה סימנים בתוך הזמן – היא עדיין נחשבת לקטנה. לפי הדעה השנייה, דינה של תקופה זו דומה לתקופה שלאחריה, ואם הקטנה הביאה סימנים בתוך הזמן – היא נחשבת מכאן ואילך לגדולה.

להלכה אנו פוסקים שתוך זמן כלפני זמן, ורק קטנה שהביאה סימנים לאחר גיל שתים-עשרה נחשבת לגדולה. אולם, מפירושו של רש"י בסוגייתנו נראה שלדעת רבא תוך זמן כלאחר זמן, וגם קטנה שהביאה סימנים בתוך הזמן מוגדרת כגדולה. על פי זה הקשו הראשונים על שיטת רש"י, המעמידה את דבריו של רבא שלא כהלכה. אמנם, ייתכן שגם לפי פירושו של רש"י רבא לא בא להכריע שתוך זמן כלאחר זמן לכל דבר, אלא דווקא בהלכות חליצה, כפי שנראה להלן.

השב שמעתתא (ש"ה פ"א) דן במחלוקת בעניין תוך זמן, האם הוא כלפני זמן או כלאחר זמן. לדעת השב שמעתתא, יסוד המחלוקת הוא בשאלה: האם גדלות נקבעת על פי שני גורמים – שנים וסימנים, או שדי בסימנים בלבד ללא שנים? אם נסבור שלא די בסימנים בלבד ויש צורך גם בשנים – ברור שבתוך הזמן סימנים לא יועילו. זהו, לדעת השב שמעתתא, היסוד לדעה ש"תוך זמן כלפני זמן". לעומת זאת, אם נסבור שדי בסימנים בלבד, ייתכן שהסימנים האלה יחשבו כגדלות בגיל מוקדם יותר. אמנם בגיל צעיר במיוחד אנו תולים את הסימנים בשומא, ולא מחשיבים אותם כסימני גדלות. אך ייתכן שבתוך הזמן, מגיל אחת-עשרה, די בסימנים כדי להגדיר את הבת כגדולה, אף שלא הגיעה עדיין לגיל שתים-עשרה³.

כאמור, להלכה אנו פוסקים שתוך זמן כלפני זמן, והבאת סימנים לא מועילה לפני גיל שתים-עשרה. לפי השב שמעתתא, משמעות הדבר היא שיש צורך הן בשנים והן בסימנים לגדלות. על פי הבנה זו ייתכן שבתחומים מסוימים תהיה משמעות לאחד מהגורמים – שנים או סימנים – בנפרד מהשני. אמנם בדרך כלל יש צורך בצירוף של שני הגורמים, אך מבחינה עקרונית כל גורם עומד בפני עצמו, וייתכן שבתחומים מסוימים נסתפק באחד מהם.

השב שמעתתא מסביר שזהו הבסיס לשיטת הרמב"ם שראינו לעיל, שלפיה עונת הנדרים נקבעת על פי שנים בלבד, ללא סימנים. זהו גם בסיס אפשרי להסבר שהצענו בשיטת רש"י, שלפיו בחליצה אפשר להסתפק בסימנים בלבד, ללא שנים. אמנם, קשה למצוא בסיס מסברה להצעות האלה, הן בשיטת הרמב"ם והן בשיטת רש"י.

יש לציין, שההסבר של השב שמעתתא למחלוקת בעניין תוך זמן איננו הכרחי. ייתכן שלכל הדעות סימנים בלבד הם הגורם לקביעת גדלות, ולא שנים. המחלוקת היא

3 נחלקו הראשונים האם הולדת ילדים לפני גיל שתים-עשרה מגדירה את האישה כגדולה. עיין רמב"ם הל' אישות פ"ב ה"ט ותוספות יבמות יב: ד"ה הרי הם כסימנים, ושאר ראשונים שם. התוספות שם אומרים את שיטתם גם למאן דאמר תוך זמן כלפני הזמן.

רק בשאלה: עד איזה גיל נחשבים הסימנים לשומא, ומאיזה גיל אפשר להחשיבם כגדלות? לפי הבנה זו לא יהיה להלכה תוקף לסימנים לפני הזמן, וכן לא תהיה משמעות לשנים ללא סימנים.

זכיית קטן

רבא קובע שקטן יכול לזכות לעצמו מרגע שהוא יודע להבחין בין צרור לאגוז, ומשליך את הצרור אך נוטל את האגוז. שיעור זה מופיע גם בראשית הסוגיה בשם רבי אסי. רבי אסי מוסיף וקובע גיל שממנו ואילך הקטן יכול לזכות גם לאחרים:

”אמר רב יהודה אמר רבי אסי: צרור וזרקו אגוז ונוטלו – זוכה לעצמו ואין זוכה לאחרים. חפץ ומחזירו לאחר שעה – זוכה בין לעצמו ובין לאחרים”

(גיטין סד:).

לדעת רבי אסי, מרגע שהקטן מבוגר מספיק כדי לתת חפץ לאחרים כשמבקשים ממנו, והוא איננו שומר תמיד את החפצים שברשותו לעצמו – הוא יכול לזכות לאחרים. שמאל בהמשך הסוגיה חולק על רבי אסי, וסובר שגם קטן בגיל כזה איננו יכול לזכות לאחרים, וזכייה לאחרים אפשרית רק בגדול.

לדעת רש"י, הזכייה של הקטן שעליה מדובר בסוגיה היא מדרבנן בלבד. כך כותב רש"י בסוגייתנו בעניין זכייה לאחרים (ד"ה זוכה אף לאחרים), ובמסכת סוכה הוא כותב זאת אף לעניין זכיית קטן לעצמו (מו: ד"ה מקנא קני). לעומת זאת, בירושלמי במסכת עירובין (פ"ז ה"ו) משתמע שקטן זוכה מדאורייתא. כך מדייקים מהירושלמי התוספות במסכת סנהדרין (סח: ד"ה קטן) והש"ך (חו"מ רמ"ג ס"ק ו), וכן סברו ראשונים רבים, כגון התוספות בסוגייתנו (ד"ה שאני).

הראשונים חילקו בין מקרים שונים בזכיית קטן. התוספות בסוגייתנו טוענים שזכיית קטן לעצמו היא מדאורייתא דווקא במתנה, כאשר יש דעת אחרת מקנה. במקרה שאין דעת אחרת מקנה, כגון במציאה, הקטן זוכה מדרבנן בלבד. התוספות וראשונים אחרים הסיקו זאת מגמרא לעיל בפרק החמישי (סא.), הקובעת שזכייה של קטן במציאה היא לכל הדעות מדרבנן. ברם, הש"ך הנ"ל סובר שאף במציאה קטן זוכה מדאורייתא, והוא מעמיד את הסוגיה שם בקטן שגילו צעיר מאד, ואין לו דעת כלל.

חילוק אחר שהעלו הראשונים מתייחס לסוגי הקניין. המיוחס לריטב"א (סד: ד"ה אמר רב יהודה) טוען, שקטן יכול לזכות רק בקניין שבו הזוכה מחזיק בחפץ בידו, כגון הגבהה ומשיכה. קטן איננו זוכה בקניינים מופשטים יותר, כגון חליפין או שטר. מדבריו

של המיוחס לריטב"א משתמע שהחילוק בין סוגי הקניינים הוא ברובד הדרבנן בלבד. אולם, ניתן לאמץ חילוק זה גם לפי ההבנה שהזכייה היא מדאורייתא. בקניינים מופשטים, כיוון שהקטן איננו מבין את המתרחש ואינו מודע למשמעות של מעשיו, מעשיו אינם נחשבים כלל כמעשי קניין⁴.

באופן כללי, במקרים שבהם קטן איננו יכול לזכות, ניתן לתלות את הבעיה בשני מרכיבים המעורבים בתהליך הקניין: דעת ומעשה. ראשית, לקטן אין דעת במידה מספקת. הגר"ד סולובייצ'יק הסביר שלקטן אמנם יש כוונה, והוא מסוגל להבין ברמה מסוימת את המשמעות של מעשיו ולכוונם למטרה כלשהי⁵, אך אין לו דעת הנדרשת ליצירת חלויות. לפיכך, המחלוקת האם קטן זוכה מדאורייתא עשויה להיות תלויה בשאלה האם כדי לזכות יש צורך בדעת, או שדי בכוונה בלבד.

במקביל לכך ישנם מקרים שבהם המעשה של הקטן אינו נחשב למעשה קניין. זהו כנראה הבסיס לשיטת המיוחס לריטב"א, שלפיה קטן אינו יכול לזכות בקניינים מופשטים כגון חליפין ושטר, כפי שביארנו.

הזכרנו לעיל את החילוק בין מתנה, שבה יש דעת אחרת מקנה, לבין מציאה, שבה הקטן אמור לזכות בכוחות עצמו. מסתבר שדעת אחרת מקנה יכולה להתגבר על החיסרון בדעת, אך היא אינה יכולה להשלים את החיסרון במעשה הקניין של הקטן. לפיכך, בקניינים כגון הגבהה ומשיכה, שבהם יש לקטן מעשה קניין והחיסרון הוא בדעת בלבד – דעתו של הגדול המקנה תועיל להחלת הקניין. לעומת זאת, במעשי קניין מופשטים שהקטן כלל לא מסוגל לבצעם – גם דעת אחרת מקנה לא תועיל, ובכל מקרה הקטן לא יוכל לזכות בקניינים אלה.

דעת אחרת מקנה

כדי להבין טוב יותר את משמעותה של דעת אחרת מקנה, יש לבחון את אופן פעולתה במקרים נוספים בש"ס. תחום אחד שבו אנו נתקלים בדעת אחרת מקנה הוא קניין חצר. הגמרא במסכת בבא מציעא קובעת שחצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו, אם היא חצר המשתמרת. בהמשך הסוגיה (יא:) טוען רב פפא, שאם יש דעת אחרת מקנה

4 אפשר להסביר את החילוק באופנים שונים. ייתכן שבקניינים מופשטים הדרישה לדעת היא גבוהה יותר מאשר בקניינים שבהם המעשה עצמו משדר שליטה בחפץ. לחלופין ניתן להבין שבכל הקניינים קיימת אותה דרישה להבנת המעשה, אך קשה יותר לקטן להבין את הקניינים המופשטים.

5 עיין חולין יג. בשאלה האם יש לקטן מחשבה, וב"מ כב: בעניין ייאוש לקטן.

החצר קונה אף אם אינה משתמרת. כפי שראינו לעיל בשיעור בעניין נתינת גט בחצר ועל גבי עבד⁶, ניתן להבין את חידושו של רב פפא בשני אופנים:

א. ייתכן שהדעת האחרת כאן פותרת באופן נקודתי את הבעיה של חצר שאינה משתמרת. כיוון שהמקנה מתכוון למכור את החפץ לאדם מסוים ומשמר אותו עבור הקונה בלבד, החצר כאן נחשבת כחצר המשתמרת, ולכן אפשר לקנות בה.

ב. לחלופין אפשר להבין שרב פפא קובע כאן עיקרון רחב יותר. הבסיס לדבריו של רב פפא הוא ההנחה, שגם חצר שאינה משתמרת מבצעת מעשה קניין מסוים, אלא שלא די בו כדי לקנות. רב פפא מחדש, שדעת המקנה יכולה להצטרף אל מעשה הקניין ולחזקו. במקרה של קניין חצר, הצירוף של מעשה הקניין של החצר יחד עם דעת המקנה מספיק כדי ליצור את חלות הקניין.

ההבנה השנייה שביארנו כעת היא הבסיס לשיטת הראשונים בסוגייתנו, שקטן זוכה מדאורייתא כאשר יש דעת אחרת מקנה. לקטן בפני עצמו יש מעשה קניין, אך מעשה זה אינו מספיק כדי שיזכה, כיוון שחסרה לו דעת. על פי העיקרון של רב פפא אנו יכולים לומר שדעת המקנה מצטרפת למעשה הקטן, משלימה את החיסרון בדעת ומאפשרת לו לזכות.

מקרה נוסף שבו עשויה להיות משמעות לדעת אחרת מקנה הוא "העודר בנכסי הגר". כידוע, נכסיו של גר שאין לו יורשים הם הפקר, וכל הקודם זוכה בהם. הגמרא במסכת יבמות (נב:) קובעת, שהעודר בנכסי הגר וסובר שהם שלו – לא קנה אותם. מעשה העידור עשוי להיחשב כקניין חזקה הקונה בהפקר, אך כיוון שהעודר אינו מודע לכך שאלו נכסי הפקר ולא מתכוון לקנותם – הקניין אינו חל.

הרשב"א לעיל בפרק השני (כ: ד"ה ובא מעשה) עוסק במקרה דומה, שבו האדם ביצע מעשה קניין מבלי להיות מודע למשמעות של מעשיו. הרשב"א מחדש, שאם יש דעת אחרת מקנה – קנה, בשונה מהעודר בנכסי הגר. כך כותב גם היד רמ"ה במסכת בבא בתרא (פ"ג סי' קטו). לאור דברינו כאן יש להסביר, שבמקרה של העודר בנכסי הגר יש מעשה קניין, וחסרה רק דעת. אם יש דעת מקנה, היא מצטרפת למעשה הקניין ומשלימה את החיסרון בדעת, ולכן הקניין יכול לחול.

ראינו את התפקיד של הדעת האחרת בזכיית קטן, ואצל העודר בנכסי הגר. מסברה ניתן לחלק בין המקרים האלה באופנים שונים. בכיוון אחד ניתן לטעון, שדעת

אחרת מקנה מועילה דווקא בזכיית קטן, ולא בעודר בנכסי הגר. לקטן יש מעשה קניין, שהרי הוא מודע למעשיו. כיוון שכך, דעת המקנה יכולה להצטרף למעשה זה ולהשלים את הקניין. לעומת זאת, העודר בנכסי הגר כלל לא מודע למעשיו ולכך שעידור זה יכולה להיות מעשה קניין. כיוון שכך, מעשה העידור הזה איננו נחשב כלל למעשה קניין. במקרה כזה דעת המקנה לא תועיל, כיוון שאין מעשה שאליו תוכל להצטרף.

בכיוון ההפוך ניתן לטעון, שדעת אחרת מקנה תועיל דווקא בעודר בנכסי הגר, ולא בקטן. כדי לומר זאת יש להניח, שחוסר המודעות של העודר איננו פוגם במעשה הקניין שלו. ניתן להחשיב את העידור כמעשה קניין, והפגם הוא רק בכוונתו של העודר. משום כך דעת המקנה מועילה, והיא יכולה להצטרף למעשה הקניין ולאפשר לקניין לחול. לעומת זאת, ביחס לקטן אפשר לטעון שאפילו אם הוא מודע למעשיו – מבחינה הלכתית הוא מופקע ממעשה קניין. כיוון שכך, דעת אחרת מקנה לא תועיל לו, והקניין שלו לא יחול בין במציאה ובין במתנה.

שני החילוקים שהצענו נוגעים לשאלה: האם היה מעשה קניין והחיסרון הוא בדעת בלבד, או שכלל לא היה מעשה קניין? מקור לחילוק מעין זה אפשר למצוא בדברי ה'אור זרוע' בהקשר אחר. הגמרא במסכת בבא מציעא (ח.) מביאה דעה שלפיה המגביה מציאה לחברו לא קנה, כיוון שהוא חב לאחריני. ה'אור זרוע' טוען, שאמנם הוא לא זכה במציאה לחברו, אך זכה בה לעצמו. על פניו מקרה זה דומה לעודר בנכסי הגר, שהרי הזוכה כלל לא התכוון לזכות לעצמו. ה'אור זרוע' מבאר מהו ההבדל בין המקרים:

”שאני התם דהויא לה הגבהה בטעות, דהא סבור ששלו הן ואסח דעתיה לגמרי מלמיקני, אבל היכא דידע שהוא של הפקר ואגביה בסתם ג' טפחים – הכי נמי דקני”
(אור זרוע בבא מציעא סי' כ"ה).

מסתבר להבין, שהחילוק של ה'אור זרוע' עוסק בשאלה האם היה מעשה קניין או לא. הזוכה במציאה לחברו התכוון לבצע מעשה קניין בהגבתו, ואין פגם במעשה הקניין שלו. החיסרון הוא רק בדעת: הוא התכוון לזכות לחברו ולא לעצמו. לעומת זאת, העודר בנכסי הגר כלל לא התכוון למעשה קניין, ולא היה מודע לכך שהעידור עשוי להיות קניין. זהו פגם במעשה הקניין עצמו, ולכן הוא אינו קונה את הנכס⁷.

7 אמנם הגמרא בהוהו אמינא משווה בין העודר בנכסי הגט לבין אדם המקדש לשם ייבום במקום לשם קידושין רגילים. ייתכן שהגמרא מניחה שקניין אישה לייבום שונה במהותו מקידושין רגילים, וצריך עיון.

זכייה לאחרים

ראינו את מחלוקת האמוראים בעניין יכולת קטן לזכות לאחרים. רב אסי סובר שקטן יכול לזכות לאחרים מרגע שהוא נוטל חפץ ומחזירו לאחר שעה, ואילו שמואל סובר שקטן כלל לא יכול לזכות לאחרים.

ניתן להסביר את יסוד המחלוקת בדרכים שונות. הנימוק הראשון שאפשר להציע לשיטת שמואל הוא שקטן איננו יכול להיות שליח. כפי שראינו בשיעור בעניין זכייה בגירושין⁸, הראשונים נחלקו האם זכייה היא מדין שליחות או מדין יד. התוספות במקומות רבים כותבים שזכייה היא מדין שליחות, והזוכה משמש כשליח של המקבל. לפי שיטה זו נראה שקטן לא יכול לזכות לאחרים מדאורייתא, כיוון שהוא אינו יכול להיות שליח.

התוספות בסוגייתנו (ד"ה שאני) מזכירים את שיטתם שזכייה מדין שליחות, ומנסים לבאר על רקע זה את שיטת רב אסי, הסובר שקטן יכול לזכות לאחרים מדאורייתא. התוספות מחדשים שקטן יכול להיות שליח בדברים שהוא מסוגל לבצע לעצמו. כפי שראינו לעיל קטן יכול לזכות לעצמו, ולכן לפי התוספות הוא יכול לזכות גם לאחרים, וזהו הבסיס לשיטת רב אסי. כמובן, לראשונים החולקים על התוספות וסוברים שזכייה מדין יד, קל יותר להסביר כיצד קטן זוכה לאחרים מדאורייתא לפי רב אסי.

במקביל לבעיה ביכולתו של הקטן להיות שליח, ייתכן שקיימת בעיה נוספת המונעת ממנו לזכות לאחרים. שמואל עשוי לטעון, שקטן כלל לא מסוגל לפעול עבור אחרים ולשייך את מעשיו לאדם אחר. בעיה זו יכולה להתעורר בכל מקום שבו קטן פועל לטובת אדם אחר, גם אם פעולה זו אינה כרוכה בשליחות במובנה הפורמאלי.

רב אסי, הסובר שקטן זוכה לאחרים, יכול להתמודד עם טענה זו באופנים שונים. ראשית, הוא יכול לשלול לחלוטין את קיומה של הבעיה, ולטעון שאין לקטן כל בעיה לפעול עבור אחרים. לחלופין ייתכן שגם רב אסי מודה שבעיה זו קיימת, אך לדעתו אין היא פוגעת ביכולת של הקטן לזכות לאחרים. כדי לבאר זאת יש להתייחס לאחת משאלות המפתח בנוגע לדין זכין. באופן כללי, ניתן להבין את תפקידו של הזוכה בתהליך הזכייה בשתי דרכים:

א. הזוכה כביכול זוכה לעצמו בחפץ מיד המזכה, ואז מעביר אותו הלאה אל המקבל. ייתכן שאין פער זמן בין חלות הקניין והעברתו, אך מבחינה לוגית מדובר בשני שלבים שונים⁹.

ב. הזוכה איננו זוכה לעצמו כלל, אלא הוא משמש כצינור, המאפשר את העברת החפץ באופן ישיר מהמזכה למקבל.

לפי ההבנה הראשונה, הזוכה נדרש לבצע פעולה עבור הזולת, ולזכות את המקבל בחפץ מכוחו הוא. מסתבר שלפי הבנה זו קטן לא יוכל לזכות לאחרים, אם אכן קיימת הבעיה שתיארנו לעיל, והחפץ "ייתקע" אצלו ולא יעבור הלאה. לעומת זאת, לפי ההבנה השנייה אין בעיה שקטן ישמש כצינור להעברת החפץ לרשות המקבל. אפילו אם הוא לא מסוגל לפעול לטובת אחרים, תהליך הזכייה כלל לא דורש ממנו יכולת זו, והוא יצליח לשמש ככלי ביד המזכה כדי לזכות את המקבל. זהו הסבר אפשרי לשיטת רב אסי, הסובר שקטן זוכה לאחרים.

פדיון מעשר שני

הגמרא מקשה על שיטת שמואל, שקטן אינו יכול לזכות לאחרים, ממשנה במסכת מעשר שני:

”מתב רב אויא: מערימין על מעשר שני. כיצד? אומר אדם לבנו ובתו הגדולים, לעבדו ושפחתו העברים: זהא לכם מעות הללו, ופדו בהן מעשר שני זה”

(גיטין סה.).

כאשר אדם פודה מעשר שני של עצמו, הוא חייב להוסיף חומש לדמי הפדיון. כדי להימנע מכך, האדם רשאי להקנות את מעותיו לאדם אחר, כך שאדם זה יוכל לפדות עבורו את המעשר ללא תוספת חומש. הגמרא מדייקת שהשפחה שמדובר עליה היא קטנה, שהרי אילו הייתה מביאה כבר שתי שערות – הייתה משתחררת מייד. מכאן מוכיח רב אויא שקטן וקטנה יכולים לזכות לאחרים, ומקשה על שמואל.

קושיה זו של רב אויא מעוררת תמיהה. בפשטות נראה, שבמקרה של המשנה השפחה הקטנה איננה זוכה לאחרים. היא זוכה לעצמה במעות, ואחר כך בוחרת

9 מקרה דומה של שני שלבים בחלות המתרחשים בו זמנית עומד בבסיס הדיון בקידושין כג: “מקנה לעבד מתנה על מנת שאין לרבו רשות בו”.

להשתמש במעות האלה לפדיון מעשר שני. גם שמואל עשוי להודות שקטנה יכולה לזכות לעצמה במעות ולפדות את המעשר, ומדוע משנה זו מהווה קושיה על שיטתו?

הראשונים ניסו ליישב תמיהה זו באופנים שונים. הר"ן בחידושיו על אתר (ד"ה מתיב רב אויה) תירץ, שמדאורייתא לא ניתן לחלק בין היכולת של קטן לזכות לעצמו ולאחרים. ממילא, אם לדעת שמואל קטן אינו זוכה לאחרים מדאורייתא, חייבים להניח שגם הזכייה שלו לעצמו היא מדרבנן בלבד. על כך קשה מהמשנה, שבה מפורש שהשפחה קונה את המעות ויכולה לפדות בהן מעשר שני דאורייתא. לא ברור מהו הבסיס מסברה להנחה של הר"ן, שמדאורייתא אין חילוק בין זכייה לעצמו ולאחרים.

בעל החידושים מכתב יד טוען, שהזכייה של הקטנה במעות איננה נחשבת כזכייה לעצמה, כיוון שהמטרה הסופית של הזכייה היא לפדות את המעשר במעות:

”דכי יתיב להו מעות במתנה למפרק ביה מעשר שני דזכיה לאחרים היא, דזכו בהו לגבוה לשם פדיון מעשר שני”

(חידושים מכתב יד גיטין סה. ד"ה האי שפחה).

גם תירוצו זה איננו פשוט מסברה. אמנם מטרת הזכייה במעות היא לגבוה, לצורך פדיון המעשר. אך כרגע מתבצעת כאן זכייה רגילה לקטנה עצמה. רק בשלב מאוחר יותר תחליט הקטנה להשתמש במעות לפדיון. זכייה כזו איננה אמורה להיחשב כזכייה לאחרים, ולא אמורה להיות בעיה בכך שהקטנה תזכה במעות אלה, גם לפי שמואל.

הסבר אחר הציע הרשב"א על אתר:

”דכיון שאין זה אלא בהערמה, וכוונתן לפדות אותו לצורך אביהם, והמעשר חוזר הוא לאביהן, אי לא דזוכין לאחרים – אין פדיונן פדיון בכיוצא בזה”
(רשב"א גיטין סה. ד"ה הא לכס).

הרשב"א מבין, שהזכייה לאחרים כאן איננה בקבלת המעות מיד האב, אלא בעצם הפדיון של המעשר. מבחינה פורמאלית הקטנה פודה את המעשר לעצמה. אך כיוון שידוע שיש כאן הערמה, ולמעשה הפירות אמורים לחזור בסופו של דבר לאב – הפדיון נחשב כזכייה לאחרים. גם תירוצו זה איננו מובן לגמרי מסברה, ולא ברור האם הערמה זו אכן יכולה להחשיב את הפדיון כזכייה לאחרים.

הגר"ח בחידושיו על הרמב"ם (הל' זכייה ומתנה פ"ד ה"ו) עסק גם הוא בסוגייתנו, והציע פתרון משלו לקושיה על מהלך הגמרא. תירוצו של הגר"ח מבוסס על שיטת התוספות במסכת בבא קמא (סח:), שפדיון מעשר שני צריך להיות מדעת הבעלים.

הגר"ח מחדד את העיקרון, שלפיו יש תפקיד חשוב לדעת הבעלים בתהליך פדיון המעשר. זאת בשונה מפטר חמור, שאפשר לפדותו גם שלא מדעת הבעלים. פדיון פטר חמור הוא שינוי במעמד ההלכתי-איסורי של החפץ. כל אדם רשאי לבצע שינוי זה, ולא דווקא הבעלים. פדיון מעשר שני, לעומת זאת, הוא מעין העברת בעלות מרשות האדם לרשות המעשר. העברה כזו אינה יכולה להתבצע שלא מדעת הבעלים.

הגר"ח מוסיף ומבאר, שקיים חילוק בעניין זה בין פירות שיש להם בעלים לבין פירות של הפקר. דעת הבעלים נחוצה רק בפירות שיש להם בעלים. אם הפירות הם של הפקר, אין מניעה שכל מי שירצה יבוא ויפדה אותם¹⁰.

לדעת הגר"ח, פדיון מעשר שני אמנם צריך להיות מדעת הבעלים, אך אין הוא נעשה בשליחות הבעלים. הפודה פועל מכוח עצמו, והוא זקוק רק לאישור הבעלים כדי לבצע את המהלך. ראייה לכך היא מהעובדה שכל אדם יכול לפדות פירות של הפקר. עובדה זו מוכיחה, שהפודה איננו צריך להיות דווקא הבעלים או שלוחו. כל אדם יכול לפדות את המעשר מכוח עצמו, אלא שכאשר יש לפירות בעלים – צריך קודם כל לקבל את אישורו לפדיון.

על פי הדברים האלה ביאר הגר"ח את קושייתו של רב אויא בסוגייתנו. ראינו לעיל, שניתן להסביר את מחלוקת שמואל ורב אסי בסוגייתנו בשני אופנים. ייתכן שהמחלוקת היא ברובד הפורמאלי, בשאלה האם קטן יכול להיות שליח לאחרים או לזכות לאחרים מדין יד. אולם, הגר"ח מצדד דווקא באפשרות השנייה, שלפיה המחלוקת היא בשאלה עקרונית יותר: האם קטן מסוגל לפעול לטובת אחרים ולשייך את מעשיו לאדם אחר? פדיון מעשר שני אמנם איננו מצריך שליחות, והקטנה יכולה לפדות את המעשר גם מבלי להיות שליחה של הבעלים. אך כפי שביאר הגר"ח, השפחה הפודה את המעשר פועלת עבורו של הבעלים ומכוחו. משום כך, היכולת שלה לפדות את המעשר מהווה ראייה לשיטת רב אסי, הסובר שקטן יכול לפעול עבור לאחרים.

הגר"ח נעזר בהסבר זה כדי לתרץ קושייה נוספת בסוגיה, המתעוררת במסגרת שיטת רש"י. כפי שראינו לעיל, לדעת רש"י קטן זוכה לעצמו ולאחרים מדרבנן בלבד. ברם, מהמשנה הנ"ל במסכת מעשר שני נראה שהפדיון של השפחה מועיל גם למעשר שני דאורייתא. לפי רש"י משנה זו קשה לא רק על שמואל, אלא גם על רב אסי, הסובר

10 כך מבאר הגר"ח מדוע פסק הרמב"ם (הל' מעשר שני פ"ט ה"ז) את דין הצנועין בעניין פדיון מעשר שני שאינו ברשותו, אף על פי שהגמרא בבבא קמא (סט:) דוחה את שיטתם להלכה. הגר"ח מסביר שדינם של הצנועין נדחה דווקא בפירות שיש להם בעלים, ולא בפירות שביעית שהם הפקר – עיי"ש.

שיש לקטן זכייה מדרבנן בלבד. מדוע אם כן הגמרא מקשה ממשנה זו דווקא על שמואל?

קושיה זו מתיישבת לפי הסברו של הגר"ח. כפי שביארנו לעיל, קיימים שני מישורים בדיון בעניין זכיית קטן לאחרים: היכולת של קטן להיות שליח או יד של אדם אחר, והיכולת של קטן לפעול לטובת אדם אחר. לדעת הגר"ח, המחלוקת בין רב אסי ושמואל מתמקדת במישור השני, העקרוני יותר. לדעת רב אסי קטן יכול לפעול לטובת אדם אחר, ואילו שמואל שולל ממנו את היכולת הזו.

העיקרון העומד ביסוד המחלוקת הוא עיקרון רחב, שעשויות להיות לו השלכות בתחומים שונים. בחלק מהמקרים המחלוקת עשויה לבוא לידי ביטוי גם ברובד הדאורייתא. במקרה של זכייה לאחרים כולם מודים שקטן אינו יכול לזכות מדאורייתא, כיוון שאינו יכול להיות שליח. לפיכך גם רב אסי, הסובר שמבחינה עקרונית קטן יכול לפעול לטובת אדם אחר, מודה שהזכייה שלו לאחרים היא רק מדרבנן. לעומת זאת, במעשר שני אין צורך בשליחות, ואין מניעה שקטן יפדה מעשר שני דאורייתא. לפיכך המשנה במסכת מעשר שני איננה מהווה קושיה על רב אסי. משנה זו קשה דווקא לשמואל, הסובר שקטן לעולם אינו יכול לפעול לטובת אחרים, בין ברובד הדאורייתא ובין ברובד הדרבנן.