

זכין לאדם שלא בפניו

הרב בניציון רימון

- א. מהלך סוגיית הגמרא
- ב. שיטת הריטב"א
- ג. שיטת הר"ן
- ד. שיטת רש"י
- ה. סברות השיטות
- ו. השלכות השיטות השונות
- ז. דרכו של הרשב"א
- ח. סיכום כללי

א. מהלך סוגיית הגמרא

בחלק האחרון של סוגיית שליחות (קדושין מב.) מביאה הגמרא את מאמרו של רב גידל בשם רב "מנין ששלוחו של אדם כמותו שנאמר 'ונשיא אחד נשיא אחד ממטה'¹."

הגמרא מקשה "תיפוק ליה שליחות מהכא"? ובפשטות כוונתה² - כיוון שלמדנו למעלה מקור לשליחות מהצד השווה בגירושין ובפסח לכל התורה כולה יכול היה רב ללמוד משם ומדוע צריך את הפסוק "נשיא אחד"?

הגמרא מתרצת את דברי רב באמצעות קושיה נוספת המבררת את דבריו - שהרי בירושת הארץ היו גם קטנים שאינם יכולים למנות שליח ואין אפשרות להבין שם מתורת שליחות? אלא ודאי מה שלמד רב מהפסוק זה דבר אחר.

ובזה הגמרא מגיעה לשלב ב', ללמוד מהפסוק בירושת הארץ את דין "זכין", וכדברי רבא בר רב הונא בשם רב גידל בשם רב שלמד משם "שזכין לאדם שלא

1. פסוק הנאמר בחלוקת הארץ ומלמד שלכל שבט היה נשיא שטפל בענייניו.
2. על פי דברי הריטב"א, ובשיטה לא נודע למי מביא גם אפשרות הפוכה שהשאלה מדוע לא נלמד מנשיא אחד לכל התורה ועיין בתוספות הרא"ש שכן נראה לשונו בפשטות.

בפניו". בפשטות, כוונת הגמרא כעת היא שהמקור לדין שליחות הוא מהצד השווה בסוגיא הקודמת, ובירושת הארץ זה היה דין זכין ולא דין שליחות.³ הגמרא מקשה גם על שלב זה: "ותיסברא זכות היא? הא חובה נמי איכא...!" אלא מסיקה כמאמר רבא בר רב הונא בשם רב גידל אמר רב שלמד מירושת הארץ דין של מינוי אפוטרופוס ליתומים ואפילו לחוב עבורם אם זה חוב שבא על מנת לזכות.

נחלקו הראשונים בביור מה היחס בין שלב ג' של הסוגיא לשלב ב', וממילא לגבי היחס של דין זכין, דין אפוטרופוס ודין שליחות (והאם למסקנה ניתן ללמוד את דין זכין מירושת הארץ).

ב. שיטת הריטב"א

הריטב"א (על אתר) למד שגם לפי המסקנה ירושה בארץ מועילה מדין זכין, ומפרש שאפוטרופוס אינו דין עצמאי העומד בפני עצמו אלא הוא סעיף של דין זכייה הכללי.⁴ החידושים המיוחדים בדין אפוטרופוס, מעבר לדין "זכין" הכללי הם, שכח האפוטרופוס מועיל גם במקרה שאינו זכות גמור ("לחוב על מנת לזכות") ושאינו היתומים יכולים למחות אלא בטענה גמורה.

נראה שאפשר לפרש ששני החידושים בריטב"א מכוונים, בסופו של דבר, לעניין אחד - היתום הקטן לא יכול למחות בלא טענה, וממילא יוצא מכך שאף על פי שיש צד חובה בסופו תקף מעשה האפוטרופוס מדין זכין. יוצא, אם כן, שהכח של אפוטרופוס הוא ממש הכח של זכין רק שבדרך כלל אומרים שאם ימחה לבסוף האדם שזכו עבורו יתברר שלא היתה כאן זכות ובטל המעשה, ואילו באפוטרופוס לא נתנו ליתום הקטן את יכולת המחאה.

אגב, בריטב"א נראה שכבר בשאלה "ותסברא דהא זכות היא הא חובה נמי איכא" אין פירוש השאלה - כיצד מועיל שהרי "איכא דניחא ליה בהר..." וממילא אין זה זכות כלל ואי אפשר לפרש שהירושה בארץ פעלה מתורת זכייה?

3. אמנם, רש"י (ד"ה אלא) מסביר שעיקר הלימוד הוא מהקטנים שכלא בפניו חשיבי ולמרות זאת זכו, אך נראה מדבריו שהצורך ללמוד מקטנים זה רק את הנקודה של "שלא בפניו", ואין הכי נמי גם גדולים הועיל מדין זכין בפניו.

4. ד"ה אלא כדרב גידל וכו': "שכל אותם דברים שאמרו... שרשאין אפוטרופוס לעשות בנכסי יתמי כולן מדין זכות הן" ושם בהמשך "והא דאותיבנן הכא... והשתא הדרינן למימר דהוי מדין אפוטרופוסות לאו למימרא שאין אפוטרופוסות מדין זכות... דהא לא אפשר, אלא ודאי מדין זכייה הוא".

אלא פירוש שאלת הגמרא הוא כזה - אם אתה מפרש שירושת הארץ פעלה מדין זכין, הרי על כורחך יוצא מכך שיכלו הנוחלים למחות, והרי כיוון "דאיכא דניחא ליה בהר..." בוודאי היו רבים שִׁמְחוּ, מה גם שבקטנים יכולים היו למחות אחר שנים, בגדלותם. אם כך הוא מה התועלת בכל החלוקה הזו וכיצד יתכן שזה היה אופיה? ובתירוצה פירשה הגמרא: שאכן זה היה מדין זכין ומה ששאלה מכח המחאה - יש כאן חידוש נוסף של התורה, שיש מצבים שצמצמו את יכולת המחאה - מעמידים אפוטרופוס ליתומים ואפילו אם לדעתם זה 'חובה' אין ביכולתם למחות בלא טענה וכל עוד שאינו חובה גמורה מועיל. (ובגדולים ירושת הארץ היתה מכח שליחות ורק בקטנים שאינם יכולים למנות שליח נזקקנו לדין אפוטרופוס).

לסיכום: לשיטת הריטב"א אפוטרופוס אכן מועיל מדין "זכין", אלא שהתחדש בו גם תוספת כח - שאין בכח המזוכה להגדיר שעבורו זה חובה ולבטל הזכייה, וממילא אפשר ללמוד מחלוקת הארץ שני חידושים:

א. ביתומים מועיל אפוטרופוס.

ב. עצם דין זכין.

ויוצא שלדברי הריטב"א גם למסקנת הסוגיא יש לנו מקור נפרד לדין "זכין לאדם שלא בפניו".

ג. שיטת הר"ן

הר"ן⁵ למד את הסוגיא באופן אחר - ובשלב השלישי מפרש "כלומר דהכא לא מדין זכייה... דאיכא דניחא ליה בהר וכו' אלא מדין אפוטרופוס הוא שיש לבית דין **לפקח** על כספי יתומים קטנים וחלוקתן גילוי מילתא בעלמא הוא". נראה מדברי הר"ן שהוא חולק על הריטב"א. לשיטתו, דין האפוטרופוסות אינו קשור לדין זכין, וגם אם לא היה דין זכין ייתכן שהיה דין אפוטרופוסות, וטעמו, בית דין מופקד על נכסי יתומים לדאוג לחלקם בין היתומים. אולם, באמת אין כאן שום צד של זכייה והכנסה לרשות, אלא רק בירור פנימי כיצד יש לחלק את כספם - שלהם.

לפי הר"ן, מובן מאוד מדוע דין אפוטרופוס שונה מדין זכין, ואין היתום הקטן יכול למחות בלא טענה בניגוד לאדם שזכו עבורו מדין "זכין" ששם כן יכול למחות

5. קידושין ט"ז: בדפי הר"ן ד"ה גרסינן בגמרא

הנהנה גם בלא טענה. דין זכין בנוי על כך שזכות הוא לו וכשמוחה מתברר שאין זו זכות, וממילא נשטט עצם יסודו של המעשה המזכה. לעומת זה באפוטרופוס מלכתחילה לא בנוי על כך שזכות היא לו, ואין זה יסוד כוחו ולכן גם אם מוחה לא משתנה הדין.

השאלה לפי הר"ן יכולה להתפרש כפשוטה: כיצד אתה אומר שזה היה זכות, הרי זה חובה! ולא יכול להועיל כלל מדין זכין. והתשובה: אין הכי נמי, ירושת הארץ לא היתה מדין זכין אלא מדין גילוי מילתא של אפוטרופוס.⁶

לסיכום: לשיטת הר"ן אין מקור לדין זכין מירושת הארץ אלא זהו המקור למינוי אפוטרופוס לקטנים, ולגבי גדולים - צריך לומר שירושת הארץ הועילה מדין שליחות.

(אמנם ניתן לומר שזו שליחות מיוחדת, שהרי לא זכו להם בדבר חדש אלא רק גילו את חלקם הקיים מכבר - ארץ ישראל שייכת לכלל עם ישראל - ואי אפשר ללמוד ממנה למצב שבו השליח רוצה לזכות או לפעול עבורו משהו חדש לגמרי⁷).

אם כן יצאה לנו מחלוקת גדולה האם יש לנו מקור מהפסוק בירושת הארץ לדין זכין.

לשיטת הר"ן, שאין מקור מכאן לזכין, מנין למד זכין? צריך לומר שסבירא ליה שזכין מטעם שליחות ושליחות היא המקור לדין זכין. וכן כתב הר"ן בסוגיא שלנו ושלא כמי שרצה להוכיח מהשאלה שלא מטעם שליחות - ודחהו הר"ן שלמסקנא חזרנו בנו.⁸

לעומת זאת, לשיטת הריטב"א, שלזכין יש מקור בפסוק, מסתבר שדין זכין אינו מטעם שליחות אלא הוא דין עצמאי. באמת כך נראה מדברי הריטב"א⁹ שהביא את ראית הראשונים מסוגיין שזכין לאו מטעם שליחות, ואף על פי שהוא מביא גם את דחיית התוספות, שלמסקנא אין ראייה מכאן, נראה שאינו מקבל את דחייתו¹⁰.

6. נראה לדקדק בלשונם שגם גרסתם בגמרא היתה, שונה הריטב"א גורס "והא חובה נמי איכא" ואילו בר"ן נראה שגורס "והא חובה היא".

7. רמוזה כאן אפשרות לפרש שדעת הר"ן כמו השיטה שמפרשת את השאלה הראשונה בסוגיא "תיפוק ליה שליחות מהכא" מדוע לא נלמד מכאן לכל התורה כולה (כשיטה שהובאה לעיל בהערה בשם שיטה לא נודע למי ולא כריטב"א שפירש מדוע רב לא למד מהגזירה שווה)

8. ר"ן ד"ה גרסינן בגמרא "איכא דבעי למילף משמעתין דזכייה לאו מטעם שליחות... וליתא... ומשמע נמי מינה דכל מי שאין לו שליחות אין לו זכייה"

9. קידושין מ"ב. ד"ה והא קטנים.

10. וכן נראה גם מדברי הריטב"א לעיל כג. ד"ה איבעיא להו בא"ד ואגב ולעיל מא. ד"ה והא דתנן מקושייתו שם.

ד. שיטת רש"י

כשמתבוננים בביאור רש"י למהלך הסוגיא נראה שיש הבדל בין המעבר משלב א' לבי' בסוגיא לבין המעבר משלב ב' לגי'. בד"ה אלא (המעבר משלב א' לבי') כתב רש"י "ההוא לאו לאתויי שליח אלא לזכין לאדם" ונראה שחזרנו בנו מהשלב הראשון לגמרי, ואילו בד"ה אלא כדרבא (המעבר משלב ב' לגי') כתב "כלומר לא זכות שלא בפניו גרידתא איכא למשמע מינה לגדולים אלא לאוריי נמי דלקטנים אפילו חובה הבאה מחמת זכות רשאיין בית דין לעשות להם", ומשמע שלא ביטלנו את השלב השני אלא הוספנו עוד לימוד מהפסוק.

צריך לברר מה היא כוונת רש"י, והרי יוצא שאנו לומדים מפסוק אחד שני דברים. הכיצד!?

אפשר להבינו במספר דרכים:

1. רש"י מבין שהעמדת הפסוק בדין אפוטרופוס נועדה רק להסביר כיצד זכו קטנים בירושת הארץ, אבל אין מטרתה להסביר כיצד הועיל לגדולים. לפיכך, לומד רש"י שלגדולים הועיל מדין "זכין" ולקטנים מדין אפוטרופוס. עיקר קושיית הגמרא "חובה נמי איכא" היא מקטנים, כי גדולים יכלו למחות מיד אם לא היו מרוצים. רק מקטנים, שאינם בני דעת ואם יכולים למחות נצטרך להמתין שיגדלו, הקשינו, מפני שלא מסתבר שחלוקת הארץ תהיה תלויה ועומדת עד שיגדלו.

דרך הבנה זו אמנם תואמת את פשט לשון רש"י, אך יש להעיר שלא מצאנו שגדולים יכלו למחות. יתירה מזאת, לפי זה כיצד למדנו בכלל את דין זכין "שלא בפניו" והרי מדברי רש"י (ד"ה אלא) נראה שאת דין "שלא בפניו" לומדים דווקא מקטנים, ואילו לגבי גדולים הרי זה היה בפניהם.

2. ה"פני יהושע" (קידושין דף מב ע"א ד"ה אלא כדרבא) למד בשיטת רש"י שלקטנים הועיל מדין אפוטרופוס ולגדולים הועיל מדין שליחות. ומכיוון שזכין הוא מטעם שליחות, ממילא אם למדת שליחות אתה יכול ללמוד גם זכין. ומפרש, שבאמת למסקנה שלושת הנוסחאות בדברי רב נכונות כולן, ומירושת הארץ אפשר ללמוד גם אפוטרופוסות, גם שליחות וממילא גם זכין. עם זאת, לשליחות אין צורך ללמוד דווקא מכאן, שהרי למדנו גם מבנין אב מגירושין ופסח לכל התורה, ולכן הפסוק בירושת הארץ נחוץ בעיקר לחדש את דין אפוטרופוס.

אמנם, גם הסבר זה צריך בירור, מפני שמדברי רש"י משמע שילפינן זכין מירושת הארץ דווקא, ומדוע לקשור לימוד זה לכאן באופן מיוחד, אם הוא נלמד מדין שליחות הכללי? יתר על כן, מלשון רש"י (ד"ה אלא) נראה שהמאמר הראשון, שלומדים מירושת הארץ את דין שליחות, נדחה ורק לגבי המאמר השני, שלומדים מירושת הארץ דין זכין, פירש שנשאר?

3. נראה יותר לפרש את רש"י על פי שיטת הריטב"א, שהובאה לעיל. אמנם, אין הכי נמי שלגדולים הועיל מדין שליחות אלא שלקטנים הועיל מדין אפוטרופוס. כיוון שכך הוא, אנו נלמד גם את דין זכין, שהרי אילו לא היה דין זכין לגדולים לא היה גם דין אפוטרופוס לקטנים, כי דין אפוטרופוס הוא רק פרט המסתעף מדיני זכייה ובא לחדש שבקטנים הוגבלה כח מחאתם.

אמנם אם הפירוש ברש"י הוא כשיטת הריטב"א אם כן יצא לנו שסובר שזכייה לאו מטעם שליחות ואילו הרשב"א¹¹ מביא בשם בעלי התוספות שרש"י סובר שזכייה מטעם שליחות.

וכן מדייקים (האחרונים) ברש"י בכמה מקומות:

למשל, קידושין מ"ה: ד"ה ודילמא ארצויי ארצי - "... והאב נעשה לו שליח מאליו וזכין לאדם שלא בפניו".

בבא מציעא דף יב ע"א ד"ה גבי מתנה - "זכין לאדם שלא בפניו ושלא מדעתו דאנן סהדי דניחא ליה שתהא שלוחו".

לפי זה, מובן מדוע נקט ה"פני יהושע" שכוונת רש"י שילפינן זכין לגדולים, היינו מכח פרשת שליחות, אבל לדרך שלמדנו ברש"י, שיש פסוק מיוחד לזכין, קשה, מדוע צריך פסוק לחדש את דין זכין אם הוא נובע מטעם שליחות? ומאיך אם יש פסוק אם כן לכאורה זה דין חדש?

צריך לומר שרש"י סובר שאף על פי שדין זכין הוא מטעם שליחות אין פירושו של דבר שאנו בעצמנו היינו יכולים לחדש זכין, ללא המקור מהפסוק. אף על פי שיש סברא - שאם שליח מועיל לחייב את המשלח, קל וחומר בענייני זכות, הרי סוף סוף לא היה כאן מינוי מפורש, ולא היינו מחדשים מעצמנו שמעשה של אדם אחד יועיל לזכות את חברו ללא מינוי.¹² לפיכך, בא הפסוק ולימד שבמקרה של זכות לא

11. קידושין מב. ד"ה מהא דאמרין, בא"ד וראיתי.

12. וכמו שפירש הקצות סימן קה ס"ק א "ואפילו למאן דאמר זכייה מתורת שליחות לאו משום אנן סהדי דעשאו שליח אלא דגזירת הכתוב שיהא הזוכה לאחר מהני כדיליף שאיש זוכה אבל הך זכייה לא הוי כיד ממש אלא כמו שליחות" ולקמיה פירשנו לשון רש"י שהזכיר אנן סהדי.

צריך מינוי ונחשב לשלוחו גם בלי זה, וממילא יכול לפעול עבורו כבפרשת שליחות. ויש לדקדק שרש"י (בבבא מציעא הני"ל) לא כתב "אנן סהדי דעביד ליה שליח" כלשון תוספות (כתובות דף יא ע"א ד"ה מטבילין) אלא נקט לשון "ניחא ליה שתהא שלוחו" יש פה הסכמה אבל אין כאן מינוי כללי כמו שאפשר להבין בתוספות.

לסיכום: אפשר להבין ברש"י שירושת הארץ לקטנים היתה מדין אפוטרופוס וזה המקור שזכין לאדם שלא בפניו והטעם שמועיל שהתורה מינתה אותו כשלוחו. והנפקא מינה תהיה לרש"י, אחר חידוש הפסוק, יש במצב של זכין את כל דיני שליחות.

ה. סברות השיטות

ביתר הסברה: ישנה הבנה בסוגית שליחות שאומרת שמה שחידשה תורה בשליחות היינו שיש מעמד כזה של שליח לאדם שזו מעין השתתפות עם האדם בענייניו ויש למעמד זה שתי נפקא מינות¹³:

1. מה שאדם מצווה ומפעיל את שלוחו חשיב כעשייתו שלו וכמו שרצונו המפעיל את שריריו חשוב עשייה כך גם רצונו המפעיל שרירי שלוחו-שותפו חשוב עשייה שלו.
2. יש לשליח כח לפעול ולחולל דברים עבור המשלח כמו שהמשלח פועל עבור עצמו.

על פי הבנה זו נבין היטב את המחלוקת גם בזכין. לדעת הר"ן, דין זכין הוא מטעם וממקור שליחות, היינו שבענייני זכות, גם בלא מינוי מפורש, רואים כאילו המשלח מינה את השליח, דמסתמא זה רצונו, ונתן לו מעמד שליח ומכח זה פועל. לדעת הריטב"א, דין זכין אינו מטעם שליחות, אלא שבענייני זכות התורה נתנה כח לאחר לפעול עבור האדם גם בלא שיהיה לו את מעמד השליח. לדעת רש"י, דין זכין מטעם שליחות אך לא ממקור של שליחות, היינו שבענייני זכות התורה נתנה לאחר מעמד שליח של האדם ומכח זה פועל.

13. הנפקא מינות על פי דברי השערי יושר (שער ז פרקים ז-ח ובעוד מקומות) ומתוך ניסיון לבאר שיסוד אחד להם - מעמד שליח בשלי.

1. השלכות השיטות השונות

קיימות מספר נפקא מינות בין השיטות על פי ההסבר דלעיל.

1. הראשונים כבר דנו בשאלה האם אלה שאין להם שליחות יהיה להם דין זכין:

קטן - קיימא לן שקטן אינו עושה שליח (וכשאלת הגמרא "קטנים לאו בני שליחות") האם יש דין זכין לקטן?

מסוייגיתנו נראה שיש דין זכין לקטן, כי הרי זה התירוץ לשאלת הגמרא ששירות הארץ היו גם קטנים - שירות הארץ היא מדין זכין. כך רצו לדייק הראשונים. אולם, הר"ן, שסובר זכין מטעם שליחות, ביאר שלמסקנה חזרנו בנו ואין כלל דין זכין לקטן מדאורייתא. אמנם, הר"ן מודה שמדרבנן יש לו, וכדברי הגמרא (בבא מציעא עא: -עב.) "קטן אף על גב דליה ליה שליחות אית ליה זכייה מדרבנן".

לעומת זאת, הריטב"א, שביאר כי זכין אינו מטעם שליחות, סובר שיש זכייה לקטן מדאורייתא, כפשט הגמרא אצלנו וכמו שהיה בירושת הארץ שזכו לקטנים, והוא יגרוס בגמרא שם "אית ליה זכייה", ללא התוספת: "מדרבנן".

באשר לדעת רש"י יש מקום לדון. מחד גיסא, נראה שאין לו זכין, שהרי זכייה היא מטעם שליחות, ואם כן כל מי שאין לו שליחות לא יהיה לו זכייה. מאידך גיסא, יש לברר מהו הטעם שאין לקטן שליחות. האם אין לו שליחות מפני שלא יכול להיות לו מעמד שליח, או שהטעם הוא שאין לו דעת וממילא לא יכול לגלות דעתו ולמנות שליח. לפי האפשרות הראשונה כמו שאין לו שליח כך גם לא זוכים עבורו שהרי בשביל לזכות צריך מעמד שליח ולקטן אין שליחים, ואילו לפי האפשרות השניה יהיה לו דין זכין מפני שבזכייה התורה נותנת לו מעמד שליח ולא צריך את מינויו ולכן גם לקטן יהיה שליח = זכין. כיוון זה הוא כעין דברי הגאון רבי עקיבא איגר בחידושו (כתובות דף יא ע"א ד"ה אמר רב הונא) שבמקום שלא צריך דעתו גם קטן יעשה שליח (יעוין שם עוד בקושיית בן המחבר על חידוש זה מכך שבחצר לא צריך מחשבה, ובכל זאת אין לקטן דין חצר. ואולי יש להבדיל שאף על פי שלא צריך מחשבה פרטית לכל זכייה וזכייה של החצר, הרי בכל אופן יש הסכמה כללית שתפעל עבורו, מה שאין כן בזכין שהתורה לבד היא הנותנת לו מעמד שליח בשלך וגם לקטן).

2. היקף זכין - יש מקום לומר שתהיה נפקא מינה מהמחלוקת הנ"ל, האם זכין בנוי על מעמד שליח או שזכין לאו מטעם שליחות, גם לגבי השאלה על איזה עניינים חל דין זכין.

אם דין זכין פועל מטעם שליחות מסתבר שכל מה ששליח עושה למשלחו יוכל כל אחד לעשות לאחר בזכות. לאור זאת, כמו שבשליח חידשנו שמעשה שליח חשוב כמעשה המשלח ומועיל גם למצוות שבעינין עשית המשלח, כך גם בזכין עשיית האדם תחשב כעשיית "הנהנה" ותועיל גם למצוות, שהרי כל מה שאמרנו שבזכות גם בלא מינוי אנו סהדי דעביד ליה שליח ואם כן הוא שלוחו לכל דבר.

לעומת זאת, אם דין זכין זה פרשה מחודשת, שאדם פועל לחברו גם בלא מעמד שליח, יתכן שזה דווקא לעניין שיש לו כח לפעול תוצאות עבור חברו, שבדרך כלל יש צורך במעמד של שליח לשם כך, ובמקרה שזו זכות אומרת התורה שלכל אחד יש כח לפעול לחבר. אולם, לגבי מה שמעשה השליח נחשב כמעשה המשלח, שהמשלח פועל באמצעות השליח, זה לא שייך בדין זכין, וממילא במצוות, שם צריך המעשה להיחשב כמעשה המשלח, בודאי אי אפשר לעשות בלא שמינהו המשלח.

על פי זה נוכל לבאר גם את מחלוקת הריטב"א ותוספות הרא"ש בתחילת סוגית שליחות.

הגמרא (דף מא ע"ב) מקשה "והא דתנן חבורה שאבד פסחה ואמרו לאחד צא ובקש ושחוט עלינו והלך ומצא ושחט וכו' והם אוכלים עמו, מנלן?" על כך שאל הריטב"א (שם ד"ה והא): "וכי תימא למה לי קרא דהא זכות הוא וזכין לאדם שלא בפניו?" וכעין זה מקשה גם תוספות הרא"ש (דף מא ע"ב ד"ה מכאן).

הריטב"א תירץ בתחילה "ודילמא ניחא ליה לאיניש למיעבד מצווה בגופיה וחובה חשיבא", ודחה זאת "אף על גב דשאני הכא דעשאו שליח וגלי דעתיה דניחא ליה", וסיים "דילמא גזירת הכתוב שיעשנו בגופו אבל לא על ידי אחרים שיזכו לו וכיוון שכן מנלן דשלוחו כמותו". לא התבאר לי מה היחס בין התירוץ הראשון למסקנתו, אך סוף סוף נראה מדבריו שכאשר צריך לעשות בגופו דין זכין לא מועיל אלא רק שליח. כוונת הדברים תתבאר לפי המבואר לעיל, שלריטב"א זכין לאו מטעם שליחות ולכן לא כל מה ששלוחו עושה יכול אחר לעשות עבורו בענייני זכות דלהיחשב מעשה השליח כמעשה המשלח רק כששלח אותו בפירוש, ובפסח צריך שיחשב עשייה שלו.

בתוספות הרא"ש, אחרי שהביא התירוץ "דלא חשיב זכות דמצווה דידיה ניחא ליה למעבדיה", מסיים "ומיהו לפי מה שאפרש דזכין לאדם שלא בפניו הויא מטעם שליחות לא קשה מידי". כוונתו היא דסוף סוף, גם אם נאמר שכאן (בפסח) זה מכח דין זכין, הרי עצם דין זה בנוי על כך שמועיל כאן שליחות, וממילא תצדק שאלת הגמרא מנלן. יוצא שלפי הרא"ש אחרי שלמדנו בפסוק שפסח יכול להעשות על ידי שליח, אז יכול להיעשות גם על ידי דין זכין. לעומת זאת, לפי הריטב"א נראה שגם למסקנה, שיש שליחות לפסח, דין זכין לא יועיל בפסח. מחלוקת זו מבוארת על פי האמור לעיל. למאן דאמר שדין זכין הוא מטעם שליחות אז כל מה ששליח עושה למשלחו יכול אדם לעשות לחברו בזכות, וגם בענייני מצוות כאשר זה זכות יכול לעשות במקומו ויחשב שהנהנה עשה. ואילו לפי הריטב"א, שדין זכין אינו מטעם שנעשה שליח, הרי שבמצוות ובמקום שצריך מעשה לא יועיל.

בדעת רש"י יש להתלבט. אף על פי שבדין זכין הוא מוגדר כשלוחו, יתכן שבשביל שייחשב מעשהו כמעשה המשלח צריך דווקא מינוי וציווי המשלח, וממילא לא יועיל במצוות.

ז. דרכו של הרשב"א

הרשב"א (בחידושו למסכת בבא מציעא דף יב ע"א) מביא את שיטת הרמב"ן, ולפיה גורסים "קטן אף על גב דלית ליה שליחות אית ליה זכייה מדרבנן" ומפרשים בסוגיא שלנו (קידושין דף מב ע"א) שלמסקנת הסוגיא אין ראייה מירושת הארץ לכך שיש לקטן זכייה מהתורה, כי ירושת הארץ גילוי מילתא בעלמא היא ומדין אפוטרופוס וכשיטת הר"ן לעיל ורק מדרבנן תיקנו לו זכייה. על כך מקשה הרשב"א "דבכולי תלמודא משמע דאית ליה מדאורייתא זכייה דהא אית ליה חצר אפילו במציאה כרבי יוחנן... וחצר מדין זכייה הוא כידה וכדקאמר ריב"ח חצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו". הרשב"א מביא עוד כראיה את דברי רש"י בגמרא בקידושין על ירושת הארץ "דאמסקנא נמי תפשוט שזכין לאדם...". מסקנת דיונו של הרשב"א היא שיש לגרוס רק "אית ליה זכייה" והכוונה ש"מדאורייתא קאמר".

יש להתבונן בכוונת הרשב"א, שכתב ש"חצר מדין זכייה הוא כידה", מדוע כתב "כידה", הרי היה לו לומר "כשלוחה"? באמת, שיטת הרשב"א היא שזכייה אינה מטעם שליחות, שכן כתב (בבא מציעא, שם, ד"ה ואני תמה) "והא זכייה לאו מטעם שליחות הוא כדמוכח התם

בקידושין". כך כתב גם בסוגיא בקידושין (דף מב ע"א ד"ה מהא דאמרינן) "משמע דזכייה לאו מדין שליחות", ואף על פי שמביא אחר כך גם את שיטות הסוברים שדין זכין הוא מטעם שליחות ואת ראיותיהם, נראה שהוא עצמו לא מקבלם, וכמו שכתב בחידושו לבבא מציעא.

אך נוספה לנו הגדרה שדין זכין אינו מטעם שליחות אלא מטעם יד, דהיינו כמו שידו של אדם קונה לו דברים גם אחר יכול לקנות לו דברים בענייני זכות וכיד נוספת עבורו.¹⁴

שונה, אפוא, דעת הרשב"א לא רק מדעת הר"ן אלא גם מדעת הריטב"א. לפי הריטב"א, כל מה שפועל שליח עבור המשלח יכול אדם לעשות בזכייה עבור אחר, גם בלא שיהיה לו מעמד שליח, ובכלל זה כל החלויות - יכול לקדש ויכול לגרש עבורו. לעומת זאת, לפי שיטת הרשב"א זכייה זה סוג של יד, דהיינו דרך קניין בלבד, ולכן לא מועיל דין זכין לשאר חלויות.

על פי האמור לעיל תוסבר שיטת הרשב"א בנדרים (דף לו ע"ב ד"ה הא דאיבעיא), שבתרומה שתורם משל חברו על חברו לא מועיל דין זכין, ואפילו יגלה הבעלים את דעתו שניחא ליה בכך. רק בתורם משלו על של חברו שייך דין זכין, שכיוון שאינו של בעל הכרי לא בעינן דעתו. ולמד הקצות (סימן רמג ס"ק ח) מדבריו, שזכין רק "היכא שזוכה המקבל באיזו דבר כמו במזכה חפץ לחברו" וכמו שאומרים האחרונים "זכין לאדם ולא זכין מאדם" (הערות פיתוחי חותם שם בשם מרכבת המלך).

הדגש לפי דברינו הוא שלא יועיל דין זכין בתורם משל חברו על של חברו, לא בגלל שאין זו זכות אלא מפני שהכח של דין זכין אינו כח כללי שיכול לפעול עבור החבר - שיוכל להפריש תרומה עבורו, אלא רק כח פרטי לקנות במקומו וממילא לא כלול בזה הכח לתרום במקומו. אכן כשהוא קונה במקומו נכללת בכך המשמעות של כל מה שנכלל בקנין זה. כך, למשל קונה אדם גט עבור האשה והיא מתגרשת בקנינו זה, מקנה אדם לחברו תבואה ובתורת תרומה עבור כל הכרי והכרי מתוקן בכך.

אמנם, חלק מהאחרונים ביארו ברשב"א שזה דין מיוחד בתרומה דבעינן דעת ולא מספיק ניחותא. זאת, מגזרת הכתוב, דבעינן "מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם".¹⁵ ולשיטתם אין לקשר זאת להבנה שהבאנו ברשב"א שזכין מטעם יד.

14. וכן כתב בקצות בסימן קה סק"א "דעת כמה ראשונים שאמרו דזכייה מתורת יד" ונראה שמכוון ללשון הרשב"א כאן ועיין הערת הרב דזימטרובסקי בהוצאת קצות החושן השלם שתמה למקורו.

15. מובאים בהערות ברשב"א מוסד הרב קוק ובהערות הרב דזימטרובסקי לקצות.

ח. סיכום כללי

ניסינו ללמוד דרך הסוגיא בקידושין דף מב ועוד את הגדרת דין זכין ואם כנים דברינו, עלו בזה מסי' שיטות בראשונים השונים.

דעת הר"ן - מרחיבה, בזכייה אפשר לפעול כמו בשליחות וכל מה ששליח עושה אפשר בזכות לעשות עבור הנהנה (זכין מטעם שליחות).

דעת הריטב"א - מצמצמת מעט, בזכייה אפשר לפעול עבור הנהנה לכל עניני החלויות אך אי אפשר לעשות במקום הנהנה בדברים שצריך מעשה שלו כגון במצוות (זכין לאו מטעם שליחות).

(דעת רש"י ממצעת זכין ממקור עצמאי אך מטעם שליחות והסתפקנו האם תועיל גם במקום שצריך להחשב מעשה שלו).

דעת הרשב"א - מצמצמת עוד יותר, בזכייה אפשר רק לקנות עבור המשלח אבל שאר החלויות אי אפשר לעשות עבורו (זכין מטעם יד)¹⁶.

16. היה ראוי להוסיף כאן לימוד בסוגיא בכתובות י"א. הגמרא שם משתמשת לכאורה ביסוד של דין זכין לגבי היכולת של בית דין לגייר גוי קטן. ויש לבאר מה הכוונה שזוכין לו בגירות. בשלמא אם זכין יכול להחשב כמעשה הנהנה אז חשיב כאילו הוא טבל וכד' (שיטת הר"ן) ולריטב"א נאמר שמחיל עליו שם יהדות אבל לרשב"א כיצד אפשר לבאר הרי לא קונים עבורו שום דבר; ועיין תוספות סנהדרין ס"ח: ד"ה קטן בסופו מביא דרך לבאר שגירות הוא זוכה בעצמו ובגופו שנעשה גר ומה שמביאין דין זכין לאדם רק להסביר מדוע בית דין מתמצע להכניס גופו בדבר ועל פי זה אין להוכיח משם (הדברים נכתבו בלא עיין בראשונים בסוגיא שם אלא על דרך הסברא מהעולה מכאן).