

סוגיית גר קטן

בירור דין זכין בסוגיית גר קטן / עמית שקדי

- פתיחה
- משנה וגמרא
- מתי בית הדין יכולים לבוא ולגייר את הקטן
- מהו עיקרה של הגרות
- דין זכין
- מהי הזכייה בסוגייתנו
- היחס בין הגמרא למשנה

פתיחה

לאחר שפגשנו בתחילת מסכת כתובות סוגיות רבות המדברות על היום שבו יש להינשא, על דם הבתולים, על היחס בין נישואי האיש והאישה ובין אירועים שונים שפוגשים אותם קודם החתונה כמו אונס, אבילות ועוד; ולאחר שפגשנו סוגיות העוסקות בברכות שיש לברך את החתן והכלה, ומתוכן ביררנו את היחס בין הציבור לחתונה של הזוג; כעת אנו מגיעים לסוגייה שעוסקת בדבר שאינו קשור לכאורה כלל לכל מה שקדם לה, סוגיית 'גר קטן'.

אין מאמר זה בא לעסוק בסוגיית גר קטן ביישמוה ההלכתי כיום, וכן אין ענייננו כאן להיכנס למחלוקות הגדולות בנוגע לגיור קטנים כיום ואיך נדרש מאיתנו להתייחס אל הגרים. מטרת מאמר זה היא לראות מדוע סוגייה זו של גר קטן הובאה כאן בין רצף הסוגיות ולבדוק האם יש לה קשר למסכת שאנו עוסקים בה או שכלל לא. נשתדל לעשות זאת מתוך דיוקים בסוגייתנו ומתוך לימוד מעמיק בסוגייה, מה מקומו של בית הדין בגיורו של הקטן, האם יש הבדל בין גיורו לגיור של גדול, על מה יושב גיורו ועוד.

דברי המשנה והגמרא

מתני'. הגיורת, והשבויה, והשפחה, שנפדו ושנתגיירו ושנתחררו פחותות מבנות שלש שנים ויום אחד – כתובתן מאתים, ויש להן טענת בתולין (משנה, כתובות יא, א)

המשנה השלישית המופיעה אצלנו במסכת (ושנייה בסדר המשניות – מחוברת למשנה שלפניה) עוסקת בשלוש נשים שהגדרתן קודם גיל שלוש שנים ויום אחד שונה מהגדרתן מהרגע שהגיעו לגיל שלוש שנים ויום אחד: ילדה שהייתה שבויה, שפחה או גויה עד גיל שלוש שנים, אם יצאו מהמצב שעמדו בו למציאות חדשה קודם שעברו את גיל שלוש שנים, נכנסו להיות חלק מישראל לגמרי.

לאחר שבמשנה הראשונה ראינו את תקנת יום הנישואים ומהו היום שיש להתחתן בו, ולאחר מכן למדנו במשנה הבאה על הבדל בין כתובת בתולה לבין כתובת אלמנה; מגיעה המשנה שלנו ומחדשת שבמקרה שבו יש קטנות שחשודות שבאו עליהן עד גיל שלוש שנים, אף על פי שחיי הנישואים לאו דווקא יהיו הפעם הראשונה שבה הן יקיימו יחסי אישות, כתובתן מאתיים ויש להן טענת בתולין. המשנה מחדשת דבר זה מתוך דין חז"ל הקובע שעד גיל שלוש שנים ויום אחד בתוליה של הקטנה חוזרים.¹ כאן המשנה "משתמשת" בדין זה ומחדשת שמה שמגדיר את סכום הכתובה אינו האם האישה קיימה יחסי אישות קודמים עם מישהו אחר, אלא האם כעת יש לה בתולים או שמא אין לה.

אמר רב הונא: גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין. מאי קמ"ל? דזכות הוא לו, וזכין לאדם שלא בפניו, תנינא: זכין לאדם שלא בפניו, ואין חבין לאדם שלא בפניו! מהו דתימא עובד כוכבים בהפקירא ניחא ליה, דהא קיימא לן דעבד ודאי בהפקירא ניחא ליה, קמ"ל דהני מילי גדול, דטעם טעם דאיסורא, אבל קטן – זכות הוא לו (בבלי, כתובות יא ע"א)

בתחילת הגמרא על משנה זו מובא דינו של רב הונא – מטבילין גר קטן על דעת בית דין. שואלת על כך הגמרא – מהו חידושו של רב הונא? ומשיבה שני דברים: 1. זכות

¹ נידה מה ע"א, ירושלמי כתובות פרק א.

הוא לו; 2. זכין לאדם שלא בפניו. הרי את החידוש הזה כבר שנינו במשנה אחרת,² ואם כן מה רב הונא אומר לנו בדבריו? אלא מסבירה הגמרא שהיינו יכולים לחשוב שהטבלת הגר אינה זכות בשבילו, ורב הונא מחדש שזוהי זכות בשביל הקטן.

אפשר לשאול על המשנה והגמרא כמה שאלות יסודיות :

א. המשנה לכאורה אינה סימטרית. הרי נאמר הגיורת בתחילה, ואילו כאשר מדובר על איך כל אחת מהן יוצאת ממצבה, המשנה שונה את סוגי היציאות (נפדו, נתגיירו, נשתחררו) בסדר אחר לגמרי, ואפילו לא בסדר של אחרון ראשון וראשון אחרון אלא בסדר מבולגן. שהרי קודם נאמר שנפדו, השייך לשבויה, לאחר מכן שנתגיירו ולבסוף שנשתחררו, ומדוע המשנה כתובה בצורה מפורזת כזאת?

ב. התארים שמקבלות הנשים הם גיורת, שבויה ושפחה. שבויה ושפחה אלו המצבים קודם יציאתן וכניסתן לכלל ישראל – קודם הפדיון והשחרור, ואילו אישה קודם גיורה נקראת גויה, ואם כן לכאורה לשון המשנה הייתה צריכה להיות "הגויה והשבויה והשפחה" ולא כפי שהיא כתובה – הגיורת והשבויה והשפחה. יש לשאול מדוע המשנה קוראת לאישה שמתגיירת עוד קודם שהתגיירה בלשון מצבה העתידי – הגיורת.

ג. מה היחס בין דברי הגמרא לדברי המשנה? לכאורה דברי הגמרא אינם קשורים כלל לדין המשנה. המשנה מדברת על טענת בתולים ועל שווי הכתובה, והגמרא מתחילה לדון בגר קטן ואם אפשר להטבילו – האם כל הזיקה ביניהן נובעת מכך ששנינו במשנה את דין הגיורת?

ד. בנוסף, אפשר לשאול על דברי הגמרא עצמה. תחילה אומרת הגמרא שזכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו, ועל כך שואלת הגמרא מאי קמ"ל הרי שנינו כבר דין זכין לאדם שלא בפניו, ומביאה הגמרא מהו דתימא.

² בדין זכין נדון בהמשך המאמר, אך בקצרה רק נאמר שדין זכין מלמד אותנו על כך שאדם יכול לזכות בשביל חברו בדבר מסוים גם אם חברו לא יודע על כך ולא ביקש ממנו לעשות זאת בשבילו.

אך אם נתעכב מעט על תחילת המהלך נשאל, מהי שאלתה של הגמרא מראש? מדוע תמהה הגמרא על חידושו של רב הונא באומרה שכבר שנינו את חידושו? הרי רב הונא הביא בדבריו שני חידושים; אחד – שהגרות היא זכות לקטן, ושני – שזכין לאדם שלא בפניו. אם כן, מה מקשה הגמרא ששנינו כבר את חידושו של רב הונא? הרי שנינו רק חידוש אחד משני חידושו, ולכאורה פשוט כבר בתחילת הסוגייה שרב הונא בא לחדש שגרות היא זכות לקטן. מדוע הגמרא מבינה לכאורה בהתחלה שכל חידושו של רב הונא הוא שזכין לאדם שלא בפניו?

מתי בית הדין יכולים לבוא ולגייר את הקטן?

ראינו שעל פי דברי הגמרא, בית הדין יכולים לגייר קטן. הראשונים עסקו בשאלה באיזה אופן יכולים בית הדין לגייר קטנים. האם מותר לבית הדין לחפש קטנים כדי לגיירם? האם רק קטנים שמגיעים עד לבית הדין? מהם תנאי הפתיחה שמתוכם בית הדין יכול לבוא ולגייר הקטנים?

מתני' הגיורת והשבוייה וכו'. א"ר הונא גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין. פי' **כשבא לפנינו להתגייר ורוצה מעצמו בדבר**, ואף על גב דדעתיה לא חשיב, מקבלין אותו על דעת ב"ד, דזכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו (רא"ה, כתובות יא ע"א).

בדומה לדברי הרא"ה מצינו דברים דומים גם בדברי הרשב"א:

אמר רב הונא גר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד. פרש"י ז"ל שהביאתו אמו, ולא למימרא דבלאו הכי לא מטבילינן ליה **אלא לומר דאין ב"ד מחזרין למול ולטבול את העכו"ם הקטנים [נ"א: הגרים] מעצמן** (רשב"א, כתובות יא ע"א).

הרשב"א והרא"ה מחדשים שאין בית הדין יכולים לגייר כל קטן שהם רוצים אלא דווקא קטן שבא לפני בית הדין להתגייר ורוצה בכך מעצמו. נראה שישנם הבדלים דקים בין דברי הרא"ה לרשב"א – הרא"ה אומר שיש צורך שיבוא הקטן לפנינו וירצה בגיור בעצמו, ואילו הרשב"א אומר שאין בית דין מחזרים למול ולטבולו אלא רק אם הגיע אליהם.

לעומת דבריהם של הרא"ה והרשב"א, אפשר למצוא דברים שונים אצל התוספות רי"ד:

אמ' רב הונא גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין. פי' אף על פי שאין לו אב ואם, כגון תינוק שנמצא מושלך, או ששבו יש' קטני גוים, בית דין מלין אותן, והם כיש' לכל דבר (פסקי רי"ד יא, א).

הרי"ד הולך בכיוון שונה לגמרי ואומר שבית הדין לא צריכים שהקטן יבוא עד אליהם, אלא כאשר בית הדין מוצאים תינוק מושלך או כאשר ישראל חזרו מהמלחמה עם השבי ובו גויים קטנים, בית הדין יכולים למול את אותו הקטן והוא ייחשב כישראל לכל הדברים. אפשר להבין מתוך דברי התוספות רי"ד שמטרת גיור הקטן היא לגרום לכך שלא יבואו חלילה להתבוללות כאשר יגדל והדבר יביא לערבוב בין הגויים. לפיכך, כל קטן שנמצא כבר בקרבנו, אפילו מושלך, בית הדין מחזירים אחריו לגיורו.

איך יודעים שהגר הקטן רוצה בגיור, המרדכי בדבריו נדרש לדבר זה:

גר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד מצאתי כתוב (*לפני) [*בשם] רבי אב"ה דאיירי כגון שאמר גיירוני וקמ"ל אף על גב דאין לו דעת שומעין לו זכות הוא לו אבל אם אין רוצה אינו גר תדע דהא מיירי כשיד ישראל תקפה עליהם כדאמרינן בתר הכי ואם הגדילו [*דוקא] יכולין למחות וא"כ נגייר כל בניהם הקטנים (מרדכי, יבמות רמז מ).

המרדכי מביא את דברי הראב"ה שהולך יותר בכיוונם של הרשב"א והרא"ה, אך נראה שהולך בדבריו רחוק יותר. לא מספיק שהקטן הגיע לבית הדין אלא מגיירים אותו רק כאשר אמר – גיירוני. הוא צריך להביע בפניו את רצונו להתגייר ולא שבית הדין יחשבו בעצמם מה יכול להיות רצונו.

אך נראה לשאול על דברי הראב"ה, מה מועילים דברי הקטן אם אנו יודעים שאין לקטן דעת? עונה על כך בעל שו"ת דברי יציב:³

ולכאורה יל"ע דכיון דדעת קטן אינו כלום מאי נפקא לן ברצונו. ואפשר דכיון דהטעם דמטבילין אותו משום דזכות היא לו, ואשר על כן כשהגדיל יכול למחות שמגלה דעתו שאינו זכות, והנה במעלליו יתנכר נער ואם צווח עכשיו ואומר שאינו רוצה מסתבר שכשיגדיל ימחה וממילא לא הוי זכות אצלו ולא מטבילין ליה (שו"ת דברי יציב, חלק אבן העזר סימן יט).

מסביר שו"ת דברי יציב את דברי הראב"ה – מה אמירתו של הקטן נותנת לנו? כל מה שדבריו של הקטן מלמדים אותנו זה שהוא לא אומר שאינו רוצה. כלומר, אם היה אומר שאינו רוצה היינו למדים מכך שכל הנראה כאשר יגדל הוא יבוא וימחה. אך כאשר הקטן אומר את ההפך ומראה שברצונו להתגייר, הסבירות שכאשר יגדל הוא יבוא וימחה נגד הגרות פוחתת, ואין אנו חוששים כפי שהיינו חוששים אם הוא היה אומר כבר עכשיו שאינו רוצה בגיור זה. ומתוך כך אפשר להטבילו ללא החשש הגדול שיבוא וימחה על כך בעתיד.

מתוך כל שיטות הראשונים אנו למדים שאף על פי שאין לקטן דעת בית הדין יכול לגייר אותו. יותר מזה, מתוך שיטות הר"ד והראב"ה אנו למדים שיש מציאות שבה בית הדין יכול לבוא מעצמו ולגייר את הקטן.

נצטרך לראות ולברר מה ניתן לבית הדין את הכוח לגייר את הקטן ללא שום הבעת ציון שלו.

³ רבי יקותיאל יהודה הלברשטאם מצאנדיקלויזנבורג היה האדמו"ר הראשון של חסידות צאנדיקלויזנבורג.

מהו עיקרה של הגרות?

בחידושו של רב הונא מדובר רק על כך שמטבילים גר קטן. הראשונים מוסיפים על כך, כל אחד מבאר מטעמו מדוע לא אמר רב הונא בפירושו שיש גם למול אותו, אך כולם ודאי שהכוונה היא שקטן צריך מילה מלבד הטבילה. אך אם נשים לב, בגרות קיימים לכאורה שלושה שלבים: א. מילה; ב. טבילה; ג. קבלת עול מצוות. קבלת עול מצוות יכולה להיעשות רק בגיל 13, וכיוון שבגמרא שלנו מדובר על גיור קטן לא מובא התנאי של קבלת עול מצוות. והרי אם אנו מבינים שקבלת המצוות היא חלק מעכב בתהליך הגיור, איך אנו מתירים את אותו הקטן לגמרי בבת ישראל? הרי הוא יכול למחות בגיל 13 ולומר שהוא אינו רוצה במצוות ובכך בעצם לא היה גר מעיקרא, ולמפרע מתברר שהיה חי עם ישראלית באיסור.

הריטב"א מתייחס לדברים אלו ואומר: "והאי דמטבילין אותו אף על גב דגר בעלמא בעינן שיודיעהו קלות וחמורות, ההיא למצוה ולא לעכב והכא דלאו בר הודעה הוא אינו מעכב" (ריטב"א, כתובות יא, א). הצורך בהודעת המצוות קלות וחמורות אינו מעכב את הגרות, ולכן במקום שאינו שייך לעול תורה ומצוות עדיין אין זה מעכב כלל.

בשונה מהריטב"א, מדברי התוספות בסנהדרין משמע שיש צורך בקבלת עול מצוות בגרות של גדול מתוך דבריו על גרות קטן:

ואף על גב דאמרינן בכתובות (דף יא.) הגדילו יכולין למחות הא אמרינן דכשגדלו שעה אחת ולא מיחו שוב אין יכולין למחות דמועיל להו מילה וטבילה של קטנות **שהיתה בגופם** ואין חסירים אלא קבלת מצות ומתוך שגדלו ולא מיחו היינו קבלה (תוספות, סנהדרין סח ע"ב ד"ה קטן אי אתה צריך לחזור).

בגיור של גוי רגיל שייכים שלושה מרכיבים: 1. מילה; 2. טבילה; 3. קבלת מצוות, ואילו בגיור של קטן שייכות רק מילה וטבילה. אומרים התוספות, אותו גר קטן שמל וטבל בגופו נעשה ישראל לכל דבר. כלומר, קבלת מצוות אינה שייכת לתהליך הגיור של הקטן, הוא נעשה גר לכל דבר. שהרי לקטן אין דעת, וקבלת מצוות שייכת לאדם

שיש בו דעת. כאשר אותו גר קטן גדל כישראל רגיל ונכנסה בו דעת – אם אינו רוצה בעול התורה והמצוות הוא יכול למחות בגיור עצמו ובכך לא להיחשב כישראל ולא להתחייב בכל עול התורה והמצוות כישראל רגיל.

משתמע מכאן שכל עוד קטן שהתגייר אינו מוחה בגדלותו שאינו רוצה בגיור שעשו לו נחשב ישראל לכל דבר. אך אם הוא מוחה – הוא מוחה בגיור עצמו ואז עוקר את גרותו למפרע, שהרי הוא לא מסכים למשמעות שיוצאת מתוך המילה והטבילה.

אם כן, יוצא אפוא על פי דברי התוספות שבגרות של גדול, כיוון שיש לו דעת, הודעת מצוות קלות וחמורות מעכבת, ושקבלת עול מצוות כאשר קיימת דעת היא מרכיב חשוב במעשה הגירות.⁴

”וז”ל שיטה ישנה גר קטן כו’ ואף על גב דצריך קבלה ה”מ היכא דאפשר אבל בקטן לא אפשר” (שיטה מקובצת יא ע”א). השיטה ישנה, אולי בדומה להבנתנו בתוספות, אומר שבמקום בו שאפשר לקבל בו מצוות יקבל, ובמקום שאי אפשר אזי אי אפשר.

דין זכין

עד עכשיו ראינו מתי בית הדין יכולים לגייר, וכמו כן מהם הדברים המעכבים והנדרשים בתהליך גרותו של הקטן. אך מטעם מה בית הדין מגיירים את הקטן? בדברי הגמרא מבואר שכיוון שזוהי זכות לאותו קטן בית הדין יכולים לבוא ולגיירו מטעם זה שהם מזכים לקטן – זכין לאדם שלא בפניו. מהיכן אנו למדים את הדין שאדם יכול לזכות בשביל אדם אחר גם ללא ידיעתו?

⁴ הדברים לא נאמרים לדינא, אלא כהבנה אישית בתוספות – אף שבאמת על פי פירוש זה יכולה לצאת קולא גדולה של גיור קטנים, שאין צריכים לקיים מצווה בגיל 13, אלא רק אם הם מוחים בגרות עצמה הגרות מתבטלת למפרע.

רק נעיר שהפירוש המקובל בתוספות מסביר שהמחאה היא בקבלת המצוות ולא בגרות כפי שפירשתי.

מטבילין אותו על דעת ב"ד משום דזכות הוא – ותימה דהא זכייה הוי מטעם שליחות דכיון דזכות הוא לו אנן סהדי דעביד ליה שליח כדמוכח בפ"ק דב"מ (דף יב.). גבי חצר משום יד איתרבאי ולא גרע משליחות (תוספות יא ע"א).

התוספות אומרים בסוגיינו – כל דין זכייה בא מדין שליחות, מתוך זה שאדם יכול להיות שליח לאדם אחר, כך הוא גם יכול לזכות את אותו האדם. ואנן סהדי שעביד ליה שליח כאשר אנו רואים שאדם אחד זוכה לאדם אחר במשהו מסוים.

ואלא הא דאמר רב גידל אמר רב: מנין ששלוחו של אדם כמותו? שנאמר: ונשיא אחד נשיא אחד ממטה, תיפוק ליה שליחות מהכא! ותיסברא דהא שליחות הוא? והא קטנים לאו בני שליחות נינהו! אלא, כי הא דרבא בר רב הונא, דאמר רבא בר רב הונא אמר רב גידל אמר רב: מנין שזכין לאדם שלא בפניו? שנאמר: ונשיא אחד נשיא אחד. ותיסברא זכות היא? הא חובה נמי איכא, דאיכא דניחא ליה בהר ולא ניחא ליה בבקעה, ואיכא דניחא ליה בבקעה ולא ניחא ליה בהר! ואלא כדרבא בר רב הונא, דאמר רבא בר רב הונא אמר רב גידל א"ר: מנין ליתומים שבאו לחלוק בנכסי אביהן, שבית דין מעמידין להם אפוטרופוס לחוב ולזכות? לחוב אמאי? אלא לחוב ע"מ לזכות? ת"ל: ונשיא אחד נשיא אחד ממטה תקחו (בבלי, קידושין מב ע"א).

הגמרא בקידושין מנסה ללמוד מניין ששלוחו של אדם כמותו. תחילה מנסה הגמרא ללמוד מהנשיאים, כל נשיא היה "שליח" של כל מטה. ודוחה זאת הגמרא שהרי בכל שבט היו גם קטנים, וקטנים אין להם תורת שליחות. אלא מביאה הגמרא שפסוק זה של ונשיא אחד בא ללמד על כך שזכין לאדם שלא בפניו.

על כך שבה ושואלת הגמרא איך אתה סובר שזוהי זכות, יכול להיות שהנשיא יבחר בבקעה אבל בכלל לאחד מהשבט נוח יותר בהר, ולו זוהי חובה ולא זכות? ומכח זה באה הגמרא ואומרת – ואלא כדרבא מניין דין אפוטרופוס ליתומים – מנשיא אחד נשיא אחד. רש"י על גמרא זו מפרש כך:

והא הוּו נמי קטנים – בנוחלי הארץ וכי הזוכים להם בתורת שלוחין באו והלא אין שליחות לקטן דגבי ושלח ושלחה איש כתיב (דברים כד) כי יקח איש ומינה ילפינן (בב"מ דף עא:): דאין הקטן עושה שליח.

אלא – ההוא לאו לאתווי שליח אתא אלא לזכין לאדם שלא בפניו אתא דקטנים כשלא בפניו דמו וכיון דנחלת הארץ זכות היא להם היתה חלוקתם חלוקה.

אלא כדרבא – כלומר לא זכות שלא בפניו גרידתא איכא למשמע מינה לגדולים אלא לאורווי נמי דלקטנים אפי' חובה הבאה מחמת זכות רשאינן ב"ד לעשות להן כי הכא דלזכותם בנחלה באו ואף על פי שפעמים שחלוקה זו חובתם דאיכא דלא ניחא ליה בחלק שנפל לו אפ"ה לא הדרי בהו (רש"י, קידושין מב ע"א).

רש"י אומר בד"ה אלא כדרבא שהייתה קשה לו הבנת הפשט. שהרי בדרך כלל בגמרא 'אלא' בא כדחייה של הדבר הקודם, אך כאן מבין רש"י שהגמרא לא דוחה את לימוד דין זכייה מנשיא אחד, ומסביר שאין ללמוד רק זכייה אלא גם דין אפוטרופוס. אך באמת יוצא על פי הבנת רש"י בגמרא שלומדים דין זכייה מנשיא אחד נשיא אחד ולא מטעם שליחות, ובאמת דין זכין הוא חידוש בפני עצמו. כך משמע גם מרש"י במסכת בבא מציעא:

גבי מתנה דזכות הוא לו זכין לו לאדם שלא בפניו – **ושלא מדעתו, דאנן סהדי דניחא ליה שתהא שלוחו**, הלכך, כי ליתיה בצד חצרו, דליכא לדמויי לידה דאינה סמוכה לה – תיפוק לה זכייתה, משליחותה, כי היכי דשלוחו זוכה לו שלא בפניו חצרו נמי זוכה לו שלא בפניו, ומיהו, גבי מציאה כי ליתיה גבה, דלא נפקא זכייתה משום יד – ליכא לרבווי משליחות, דגבי שליחות איכא דעת השולח או דעת שליח, אבל חצר – ליכא לא דעת שולח ולא דעת שליח, הלכך בעינן דעת אחרת מקנה אותו(רש"י, בבא מציעא יב ע"א).

אנן סהדי דניחא ליה שתהא שלוחו, ושלא כמו תוס' אנן סהדי דעביד ליה שליח. שיטת רש"י, כפי שמתבאר גם מבבא מציעא, שדין זכין הוא חידוש בפני עצמו ולא מטעם שליחות.

הקצות מבאר את שיטת רש"י מטעם מה בא דין זכין:

ולכן נראה דאפשר דמזה דעת כמה הראשונים שאמרו דזכיה מתורת יד אמרו ולא מתורת שליחות, ואפילו למאן דאמר דזכיה מתורת שליחות לאו משום אגן סהדי דעשאו שליח, אלא דגזירת הכתוב שיהא הזוכה לאחר מהני כדיליף (קידושין מב, א) מאיש זוכה, אבל הך זכיה לא הוי כיד ממש אלא כמו שליחות, אבל לא משום אגן סהדי דעשאו שליח, ונפקא מינה לענין נכרי דלא יהיה בתורת זכיה כיון דזכיה אינו אלא מתורת שליחות, אבל לעולם לאו מתורת אגן סהדי הוי כמו (ה)שליח המקבל אלא דכן גזירת הכתוב דאע"ג דלא עשאו מקבל שליח דהא לא ידע מהני מדין זכיה, וכבר הארכנו בזה בסימן (רמ"ב) [רמ"ג] סעיף י"ח (סק"ז ח') ע"ש. ולפ"ז ניחא דהיכא דלא עשאו שליח דלא הוי שליח המקבל דהא לא ידע, אלא מצד גזירת הכתוב בזכיה דמהני כמו עשאו שליח, וא"כ היכא דחב לאחרים אין זה נקרא זכיה ממש דזוכה לזה וחב לזה, לכן לא (מקני) [מהני] מדין זכיה ומדין שליחות ליכא דלא ידע, אבל עשאו שליח בפירוש נהי דלא מהני מצד זכיה, מהני עכ"פ מתורת שליחות ושליח של אדם כמותו אף על גב דחב לדידיה וכל שכן בחב לאחרים ודו"ק (קצות החושן, קה סעיף א).

מסביר הקצות שגם למ"ד שזכייה באה מטעם שליחות, אין זה משום שהזכייה מלמדת על כך שעשאו שליח, אלא מצד גזירת הכתוב מועילה הזכייה כמו שיש שליח לדבר מה. דין זכין בא מתורת שליח מפני שבשניהם יכול אדם מסוים לזכות בדבר מסוים בשביל אדם אחר. אך שונה שליחות בכך שבה האדם מינה אותו לשליח והוא יכול גם לחוב אותו, ובעצם הוא משמש כידו הארוכה של אותו האדם. בזכייה הוא יכול רק לזכות אותו. אנו למדים זאת משום שהשליחות והזיכוי הם מצד ידו הארוכה של האדם, ואפשר להכניס דבריו גם בלי דעתו. אם אפשר להכניס דברים לרשותו מדעת ואף לחוב, משמע שאם אין דעת מותר רק לזכות. כלומר הדעת באה בשביל הכנסת דברים שהאדם היה צריך לחשוב אם רוצה אותם או לא. דבר שהאדם בוודאי ישמח בהם ואין בכך מחשבה אפשר לזכות אותו גם ללא דעת. את זה אנו למדים מתורת שליחות, אבל אין הכוונה שהזכייה היא כאילו עשאו שליח, ששליח הוא מדעת וזכין – שלא מדעת.⁵

⁵ כדעת הקצות נראית גם דעת הרמב"ן.

מהי הזכייה שזוכים לו בית הדין בסוגייתנו

דין זכין הפשוט הוא כאשר אדם מכניס לרשות אדם אחר דבר חדש שנוח לו בו – ובכך מזכה אותו – נעשה כידו הארוכה של אותו אדם מבחינה משפטית ובכך מכניס לו את החפץ. לא כאדם שממנה את חברו שליח, שבעצם מינויו הוא אומר שכל מה שהחבר יעשה ייחשב כאילו הממנה עשה – ולכן הוא יכול גם לחייבו, בדין זכייה אין ההרשאה המשפטית באה בעקבות מינוי האדם אלא בעקבות רצון של המזכה לזכות לאדם אחר. אך כאן הזכייה היא בגוף האדם עצמו, ואם כן מהי בדיוק הזכייה של בית הדין?

א. תוספות בסוגייתנו מבינים שהזכייה היא מטעם שליחות, וכאשר הוא זוכה נחשב שמינה אותו לשליח. הזכייה היא עצם עשיית מעשה הגרות.

ב. תוספות במסכת סנהדרין מבינים שאין כאן דין זכין, אלא הגר טובל בעצמו ובגופו ובית הדין רק ממצעים ונותנים לו את המקום לזכות בעצמו ובגופו. בסוגייתנו אין את דין זכין הרגיל – שמכניס לו משהו לרשותו. הדין אצלנו פועל באופן שונה מדין זכין רגיל. כפי שאמרו גם בסנהדרין:

דמה שב"ד מטבילין אותו אינם זוכין בעבורו אלא הוא זוכה בעצמו ובגופו שנעשה גר ונכנס תחת כנפי השכינה והוא דפריך בכתובות (שם) תנינא זכין לאדם שלא בפניו ומשני מהו דתימא עובד כוכבים בהפקירא ניחא ליה היינו משום דאם היתה חובתו לא היה לב"ד להתמצע להכניס גופו בדבר שיש לו חובה (תוספות), סנהדרין סח ע"ב ד"ה קטן אי אתה צריך לחזור).

זכיית בית הדין היא בכך שהם ממצעים ונותנים את האפשרות לקטן לזכות בעצמו, בגופו. את השינוי הדיני במציאותו של הקטן עושה הקטן עצמו, בית הדין הם אלה הנותנים לו את הכוח לזכות. כלומר, דין זכין כאן אינו דומה לדין זכין בכל מקום.

ג. הגר"ח מדבר על כך שישנם שני סוגי זכין:

והנראה בזה ישנם שני סוגי זכיה... [והיכא דאיכא דעת אחרת מקנה דאמדינן דעתיה קטן דניחא ליה בדעת אחרת אזי מהלכות זכיה הוי כאילו היה כאן דעת הקטן

הקונה בעצמו ושפיר הוי קנין בדעת, ומהני מן התורה, ולזה הדין אין צריכין כלל לשליחות דכיוון שהוא בעצמו עושה במעשה קנין אלא דחסר דעת קונה על זה מהני הדין זכיה של הדעת האחרת שיחשב שיש כאן דעת הזוכה בעצמו.

אולם יש עוד דין זכיה והוא במגביה מציאה לחבירו דקנה חבירו מדין זכין לאדם שלא בפניו ובה צריכין אנו לשליחות דכיוון דמזכה עושה גם את המעשה קנין עבור חבירו, וזה לא יתכן דהא הזוכה גופיה צריך שיעשה מעשה ולא סגי בזה במה שאמרינן דעתיה דניחא ליה דמ"מ חסר מעשה קנין של עצמו וע"כ מהני מדין שליחות דע"ז הוי כאילו עשה בעצמו מעשה הקנין (חידושי הגר"ח הוספות ו).

1. במעשה – כמו מרים מציאה לחבירו; 2. בדעת – "אנן אמדינן דעתיה דניחא ליה בדעת אחרת" מקנה, ובכך הדעת האחרת יכולה להקנות בשבילו. וכך המקרה אצלנו שאין צריך לעשות מעשה בשביל הקטן אלא רק חסרה דעתו של הקטן ובית הדין יכולים לזכות אותו בדעתם.

ד. ר' שמעון שקוף – בית הדין עושים את המעשה ונותנים את הדעת:

ולענ"ד נראה דהנה הענין דזכיה דהכא אף שהקטן בעצמו הוא נטבל במים צריך בזה לדין זכיה, וזה דוחק דהזכיה הוא על כונת הטבילה דרחוק הדבר שיהני כונה על מעשה של אחר, ובמק"א ביארנו ענין זה – ושם הבאנו דברי הרשב"א בחולין דף י"ב ודברי הקצה"ח סי' רע"ה לענין חזקה – ונראה דהעיקר הוא דכל טבילה וכל מעשה אינה נחשבת על העושה רק אם נעשית ע"י רצון ודעת של העושה, אבל מה שנעשה ע"י אחרים בלא רצונו נחשבת המעשה של אחרים העושים בו.. אלא נראה דכיון דתוקפין אותו במים דאז הטבילה נעשית בגופו ע"י אחרים ולא מהני כונה ידידה לשם בן חורין, דהוא אינו עושה מעשה טבילה כלל, – וביארנו ענין זה במק"א בס"ד – ומש"ה הכא בקטן דלאו בן דעת הוא ואחרים מטבילין אותו נחשבת הטבילה על שם המטביל ומש"ה מהני כונה דידהו (חידושי ר' שמעון שקוף, כתובות סימן כ).

יש להוסיף על גביו מה המקום של בית הדין לעשות את המעשה ואת הדעת, הרי הם עושים את זה בגופו, אין זה כמו זכייה בחפץ – מה גורם לכך שהם יכולים לעשות באותו גר מעשה ולהחליף את מחשבתו עד כדי שנחשבת ממש כמחשבתם שלהם?

אפשר להציע שהיכולת של בית הדין לעשות מעשה ודעת ולזכות בגר עצמו היא בכך שבאמת הם ממש זוכים בגר עצמו. כמו שבן אדם המרים חפץ זוכה בחפץ עצמו ויש לו חלק בזכייה, כך גם פה בית הדין זוכה ממש בגר עצמו. כאן אפשר לומר שזוכים בגר עצמו בשביל השמיים, שהרי הגר נכנס תחת כנפי השכינה. ונראה שיש לראות את הדברים במבט פנימי יותר, כדברי אור החיים:

אכן יסוד הדבר וסודו הוא על פי דבריהם ז"ל (ז"ח בלק נ"ג) שאמרו **שבחטא אדם הראשון נשבו כמה נשמות יקרות ביד סטרא אחרא והם נשמות הגרים**, וצא ולמד כמה וכמה גדולי עולם באים מהאומות ורות המואביה תוכיח וכמה גדולי עולם שמעיה ואבטליון ואונקלוס הגר וכאלה רבות:

עוד אגלה לך סוד אחד תמצא נשמה טהורה דבוקה בנשמה טמאה ואין כח בטהורה להטות הטמאה להטיב והיא מונחת שם עד עת דרור, וצא ולמד כיוצא בזה מנשמת ר' חנינא בן תרדיון שהיתה דבוקה בשכם בן חמור כרמוז בתיבת רחב"ת ידיים (בראשית ל"ד) כאמור בדברי המקובלים (ליקוטי תורה וישלח) ומצינו שהנפש הלזו לא עשתת מפעל טוב בשכם ויצתה כשדבק בדינה מצאה הנפש מינה ונדבקה בו כאמרו (שם) ותדבק נפשו בדינה, ושמור לך כלל זה, ויש נפש קדושה בין הקליפה שבמקום שכונתה תטה לב השוכנת בתוכו להטיב ויגרשו חלק הרע או ימתקוהו, והם הגרים המתגיירים מן האומות מעצמן כרות המואביה וכנעמה, וכמו שראינו בעינינו גרים שמעצמם באים ומתגיירים (אור החיים כי תצא כא, יא).

דברים דומים מובאים גם בשם האר"י: "לכן אין מקבלין גרים לימות המשיח, מאחר שלא ישאר שום ניצוץ קדושה כלל יבוא משיח"⁶ (פרי עץ החיים שער ראש חודש ג). אם כן, בין הגרים יש נשמות ישראליות עם הסגולה הנשמית הישראלית, וכאשר הם מתגיירים נחשף עצם היותם ישראלים. לא שמגיירים גוי משום מקום, אלא שהגרות מלמדת עליו שיש בו סגולת ישראל ובכך הוא משלים את הנשמה הישראלית

⁶ וכך גם התבטא הנעם אלימלך: "לא גלו ישראל אלא כדי שיתוספו עליהם גרים, ולכאורה וכי בשביל הגרים יהיו ישראל גולים ומן הראוי היה שיבואו האומות לארץ ישראל מעצמם ויתגיירו שם. אך הענין הוא שהניצוץ הקדוש שבהם הוא מעורר אותם להתגייר ומחמת שניצוץ הקדוש שבאומות הוא קטן מאוד ואין כח בניצוץ הקדוש הזה להשיא את לבם שיבואו מעצמם לארץ ישראל להתגייר, רק על ידי ראותם והסתכלותם את ישראל מהקדושה של ישראל נותן כח והתנברות והתעוררות לניצוץ הקדוש שבהם שיתגיירו ולכן הוכרחו ישראל לגלות" (נועם אלימלך שמות פרשת יתרו).

הגדולה. כלומר, כנסת ישראל חסרה כל עוד יש נשמות גדולות מבין האומות ששייכות באמת לנשמה הכללית הגדולה.

ובמקום זה נכנסים בית הדין – באמת יש להם יד בדבר, יש להם כאן רווח באותה גרות, שכנסת ישראל משתלמת, לכנסת ישראל מתווסף אור ה' בעקבות אותה הגרות. עוד ניצוץ קדושה שנפרד מישראל בבריאה.

וממילא כאשר הם עושים את פעולת הגרות גם אותו גר זוכה. דברים אלו מסבירים לנו גם כן מדוע קוראת לו התורה גר או גיורת עוד קודם שהתגיירו. היה צריך לכאורה להיקרא גוי, שהרי רק לאחר תהליך הגרות הוא נעשה גר. אלא שבעומק הדברים הוא גר עוד קודם הגרות, ותהליך הגרות עצמו רק חושף את עצם היותו גר ושייך לעם ישראל.

היחס בין הגמרא למשנה

יש לתת את הדעת על היחס בין דברי הגמרא למשנה. אנו רואים שיש כאן כמה דגשים – קודם כול, הכינויים גיורת וגר כפי שכבר דיברנו לעיל – מדוע הם קרויים על שם העתיד ולא על שם מצבם קודם הגרות? וכן מדוע המשנה לא כסדרה – "הגיורת השבויה והשפחה שנפדו שנתגיירו ושנשתחררו"? החלק השני של המציאות שבה הן יוצאות ממצבן למצב אחר לא מסודר על פי סדר הכתיבה בהתחלה.

אכן הריטב"א היה ער לסדר זה במשנה, ואלו הם דבריו:

והא דקתני שנפדו ושנתגיירו ושנשתחררו ולא נקט להו כסדרא דרישא דליתני שנתגיירו ושנפדו, "ל דמעיקרא קתני להו לפום חשיבותיהו דגיורת חביבא ליה שנכנסה תחת כנפי השכינה, ובתר הכי קתני לפום קדימת תיקונם, ואשמועינן דפדין שבויים קודם לגיורת(ת) נכרית וגיורת(ת) נכרית קודמת לשחרור שפחה וטעם נכון יש בדבר וקל להבין (ריטב"א יא ע"א).

אומר הריטב"א, כיוון שגרות חביבה יותר, שנכנסת תחת כנפי השכינה, נקט לה ברישא. ומתוך דברי הריטב"א יש לחשוב האם יש קשר לכך שהתנא רצה לומר לנו שהיא חביבה דווקא בהקשר של דיני כתובה.

בנוסף, נראה שהגמרא כלל לא מתייחסת לדין העיקרי שהמשנה עוסקת בו – נשים שכתובתן מאתיים אף על פי שהיינו יכולים לחשוב אחרת – אלא מדברת בכלל על סוגיית הטבלת גר קטן, שאינה קשורה למסכת או לדין שאותה המשנה באה לחדש. ועוד נוסיף, כפי שכבר שאלנו לעיל, מדוע הגמרא לא מבינה ישר שהחידוש הוא שגרות זכות היא לו?

אך נראה מתוך כל דגשים אלו שהמשנה רוצה ללמד אותנו על כל המשנה כולה דרך הגרות. לעיל הערנו ששמו של הגר מלמד על פנימיותו, עוד קודם שהתגייר קיים בו הניצוץ האלוקי ומעשה הגירות בא וחושף דבר זה במציאות. מאותו הגר אנו למדים שאפשר לחשוף נקודה זו בצורה השלמה ביותר כאשר הוא עדיין קטן, כאשר החוויה שלו במציאות היא עדיין ראשונית, "בתולית", שהרי הוא לא חווה טעם איסור, הוא עדיין בתמימותו, בשלמותו הראשונה, בלי שהניצוץ האלוקי שבו התערבב עם דברים אחרים, הסתכלויות והבנות אחרות שהשפיעו עליו.

נראה גם לענייננו, בת שלוש שנים ויום אחד, גם אם היו ביאות – עדיין לא הגיעה הקטנה למציאות שבה היא חוותה טעם איסור, ועל כן אף אם כבר "באו עליה", חוויית האישות שלה לאחר גיל ג שנים, כאשר "ייקחו" לה את הבתולים, תהיה חוויה ראשונית.

כדי לגייר את הקטן אנו רוצים שלא תהיה לו חוויה של הפקר, ובכך הוא יוכל להיכנס מתוך מחויבות ליהדות, ויוכל לראות את כל החובות כזכויות בעומק, וכך ירצה להתחייב בהם. לאחר מציאות של הפקרות שבה הכול מותר, קשה מאוד להתחייב למציאות שמקשה עליך לחיות את חיך כפי שהיית רגיל.

כך גם אצל האישה, אנו חפצים שהחוויה הראשונית שלה בקשר תבוא מתוך מחויבות מלאה, רצון למחויבות מתוך ראייה שהחובה היא זכות, רצון להיכנס

לזוגיות ולהיות כל כולה רק בה. שהחוויה הראשונית של לקיחת הבתולים תבוא מתוך מחויבות וקשר עמוק ולא מתוך הפקרות, הסתכלות ומחשבות למקומות אחרים חלילה. בתולים בגיל הזה הם סימן לכך שהאישה נכנסת לקשר וחווה הכל בפעם הראשונה.

ובאמת זהו החידוש שהמשנה מחדשת לנו, והגמרא מדגישה לנו שזהו החידוש! במובן פשוט אין החידוש הגדול בגמרא שגרות היא זכות, הרי היהדות היא זכות בצורה אובייקטיבית. כל המצוות הן זכות לנו, שהרי הקב"ה הביא לנו אותן ואין ספק שהן באות להיטיב לנו. אלא שדרך בירור הגמרא יוצא שדווקא מה שחשבנו שלא מחודש כל כך, הוא החידוש הגדול! אף על פי שלגדול אין זו זכות כיוון שאין לו מבט נקי על הדברים, והוא לא רואה את הדברים בצורתם הבהירה, רב הונא מחדש לנו שהקטן עדיין יכול לראות את כל המצוות וההגבלות כזכות.

אם נבוא ונלמד מהגר לענייננו, כדי לראות את הנישואים ולבוא אליהם מתוך רצון אמיתי ועמוק לדבר ה', שיוביל בסוף ל"זכו שכינה ביניהם" – צריך לגשת לזוגיות מתוך ראייה שהמחויבות שמביאה איתה הזוגיות והכניסה למקום של שכינה הן דבר מחייב ודורש מאוד, ועם זאת זוהי הזכות הגדולה ביותר. כמו שגר שמתגייר נכנס תחת כנפי השכינה ונכנס לישראל כיוון שהוא רוצה להידבק בכנסת ישראל ולהסתופף בצל השכינה, כך גם זוג שמתחתן נכנס לכנסת ישראל ומוסיף עוד אור ועוד מקום בעולם לשכינה האלוקית שתשרה גם עליהם. כמו שהגר חושף את הניצוץ האלוקי שבו, כך מטרת הזוג לחשוף את הניצוץ האלוקי הנמצא ביניהם. וכל זה יקרה מתוך שיבואו לנישואים בצורה ראשונית, התחלתית, שכל חיי הנישואים שלהם וחויית האישות שלהם תהיה חויה ראשונית וכל כולה מוקדשת רק לזוגיות ביניהם. בכך יסתופפו גם הם תחת השכינה.

הבתולים הם סימן לכך שהאישה נכנסת לתוך הנישואים בתור קשר ראשוני, באה ממקום מחויב ונקי, שלא חווה קשר אישות עם אדם אחר. לפיכך אישה פחותה מבת שלוש שנים ויום אחד כתובתה מאתיים ועניינה מתברר ביותר דווקא דרך הגיורת שנכנסת לתוך ישראל מתוך מבטה הנקי על המציאות.

