

פירוש על משניות מסכת כתובות, פרק א

מבוא

פירוש זה אינו אלא סיכום של הנאמר בסידרה של שיעורים של מו"ר הר' חיים כפרי על המשניות. רוב רובו של החומר המסוכם כאן בא ממנו, אך השיעור הוא מטבעו פרום פתוח שבו משתתפים כל חבריו ומלבנים ביחד את הסוגיות השונות, ועל כן לא ציינתי בכל מקום את האדם שהגדיר לראשונה את הדברים כפי שהבאתי אותם כאן. הדעות המובעות כאן אינן, אם כן, בהכרח דעותיו של הר' חיים, אלא יותר סיכום של מה שיצר השיעור, מזוית הראיה של עבדכם הנאמן.

אין כאן המקום לתאר באופן מפורט את שיטת הלימוד הנהוגה בשיעורנו, אך להיפטר בלא כלום אי אפשר. המשניות נלמדו לפי שיטת לימוד טקסטואלית. שיטה זו עושה נסיון להבין את כוונתו המדויקת והמקורית של הטקסט הנלמד, על ידי היצמדות ללשון שנקט הכותב, תוך נסיון "לשמוע" את האוירה וה"מוסיקה" של הדברים. יש לגשת לטקסט בלי הנחות יסוד אידאיות כלשהן, ולנסות להבין אותו מתוך עולם המושגים שלו עצמו, ולא על פי צורת חשיבה ועולם מושגים אפריורי ונתון מראש⁴. מתוך כך, נפתחת האפשרות להבין את הרבדים השונים שבשרשרת ההתפתחות של תורה שבעל פה, לזהות את המקומות שבהם נעשה מעבר בין עולם מושגים אחד לחברו, ואף לנסות ולהבין את הסיבות שהביאו לשינוי התודעה. שיטת הלימוד מעצם מהותה מחייבת גישה חפשית לטקסט, ללא נסיון לפרש אותו על פי הרבדים המאוחרים יותר (משנה על פי הגמרא והתוספתא, גמרא על פי הראשונים, וכן הלאה). הדבר נעשה לא מתוך זלזול בפרשנות המקובלת, אלא מתוך נסיון כן לבחון את הדברים בצורה ישרה ומשוחזרת, ולפרש אותם על פי פשוטם. אין מגמה "לחדש", להעביר את התורה לעולם המושגים הפרטי שלנו, אלא נסיון להבין את הדבר עצמו. השיטה מחייבת עיסוק בשאלת מבנה הטקסט והרבדים הפנימיים השונים שלו, ולפעמים נוצר צורך לעסוק גם בנושאים היסטוריים ואף בגירסאות. אך עיקר המגמה היא, כאמור, להבין את תוכן הדברים, ולא רק את צורתם ואת הרקע שעליו הם נאמרו.

מכיון ששיטת הלימוד היא שיטה טקסטואלית, האופן היעיל ביותר להבאת הדברים היא, לעניות דעתי, בצורת פירוש על הטקסט הנלמד, וכך סידרתי את הדברים. בכל מקום שהפירוש מתנגש חזיתית עם פרשנויות אחרות (בבלי, ירושלמי, תוספתא, רש"י), ניסיתי להביא את הפרשנות הרלוונטית בהערת שוליים, ולהסביר מדוע פירשתי אחרת.

תודתי נתונה בראש ובראשונה למו"ר הר' חיים כפרי ולר' ניסים לוק. כמו כן, תודה לכל חברי השיעור של הר' חיים, ובמיוחד לאיתמר ברנר, שהתחיל איתי את מלאכת כתיבת הפירוש. אודה, כמו כן, לשמואל פולצ'ק שעזר לי ללבן ולברר כמה וכמה נושאים שעלו במהלך הכתיבה. לשם נוחיות הקורא נביא בעמוד הבא את הפרק בשלמותו, ולאחר מכן נתחיל בפירוש.

(1) מהבחינה הזאת, ביסוד השיטה עומדת מגמה הפוכה מזו של הלמדנות המודרנית מבית בריסק, שבאה להכניס את ההלכה לתבניות משפטיות מופשטות ומוגדרות, ומשום כך איננה מדגישה את הצד הטקסטואלי.

- א.** בתולה נשאת ליום הרביעי, ואלמנה ליום החמישי, שפעמים כשבת כתי דינין וישבין בעירות, ביום השני וכיום החמישי, שאם היה לו מענת בתולים, היה משכים לבית דין.
- ב.** בתולה – כתובתה מאתים, ואלמנה – מנה. בתולה אלמנה גרושה וחלוצה מן האירוסין – כתובתן מאתים, ויש להן מענת בתולים. הגיורת והשבויה והשפחה, שנפדו ושנתגירו ושנשתחררו פחותות מכות שלש שנים ויום אחד – כתובתן מאתים, ויש להן מענת בתולים.
- ג.** הגדול שבא על הקטנה, והקטן שבא על הגדולה, ומוכת עץ – כתובתן מאתים, דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים, מוכת עץ – כתובתה מנה.
- ד.** בתולה אלמנה גרושה וחלוצה מן הנשואין – כתובתן מנה, ואין להן מענת בתולים. הגיורת והשבויה והשפחה, שנפדו ושנתגירו ושנשתחררו יתירות על כנות שלש שנים ויום אחד – כתובתן מנה, ואין להן מענת בתולים.
- ה.** האוכל אצל חמיו ביהודה שלא בעדים – אינו יכול למעון מענת בתולים, מפני שמתייחד עמה. אחת אלמנת ישראל ואחת אלמנת כהן – כתובתן מנה. בית דין של כהנים היו גובין לבתולה ארבע מאות זוז, ולא מיחו בידם חכמים.
- ו.** הנושא את האשה ולא מצא לה בתולים, היא אומרת "משארסנתי נאנסתי, ונמתחפה שדך", והלה אומר "לא כי, אלא עד שלא ארסתיך, והיה מקחי מקח טעות" – רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים – נאמנת. רבי יהושע אומר – לא מפיה אנו חייין, אלא הרי זו בחזקת טעות, עד שלא תתארם והטעתו, עד שתביא ראיה לדבריה.
- ז.** היא אומרת "מוכת עץ אני", והוא אומר "לא כי, אלא דרוסת איש את" – רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים – נאמנת, ורבי יהושע אומר – לא מפיה אנו חייין, אלא הרי זו בחזקת דרוסת איש, עד שתביא ראיה לדבריה.
- ח.** ראוה מדברת עם אחד בשוק, אמרו לה "מה טיבו של זה?" "איש פלוני, וכהן הוא" – רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים – נאמנת, ורבי יהושע אומר – לא מפיה אנו חייין, אלא הרי זו בחזקת טעות, לנתין ולממזר, עד שתביא ראיה לדבריה.
- ט.** היתה מעוברת, ואמרו לה "מה טיבו של עובר זה?" "מאיש פלוני, וכהן הוא" – רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים – נאמנת. רבי יהושע אומר – לא מפיה אנו חייין, אלא הרי זו בחזקת מעוברת, לנתין ולממזר, עד שתביא ראיה לדבריה.
- י.** אמר רבי יוסי – מעשה כתינוקת שירדה למלאות מים מן העין ונאנסה, אמר רבי יוחנן בן נורי – אם רוב אנשי העיר משיאין לכהונה – הרי זו תנשא לכהונה.

משנה א': יום הנישואין

א. בתולה נשאת ליום הרביעי, ואלמנה ליום החמישי: משנה זו שייכת לרובד הראשוני ביותר של הפרק. המשניות ברובד זה מציגות את ההבדלים הבסיסיים שבין נישואי הבתולה לבין נישואי האלמנה - כאן ביום הנישואין, ובהמשך הפרק - בסכום הכתובה. יום הנישואין הוא ההבדל הבסיסי והאיכותי ביותר בין חופת הבתולה לחופת האלמנה - החתונה היא חתונה שונה, ביום שונה - ולכן הוא מופיע ככותרת לפרק. סכום הכתובה הוא כבר הבדל כמותי יותר, **תוצאה** של הבדל איכותי זה, ולכן הוא מופיע רק לאחר מכן.

שפעמים בשבת בתי דינים יושבין בעיירות, ביום השני וביום החמישי: משפט זה מספק לנו את הרקע הנצרך לשם הבנת הטעם אותו תביא המשנה מיד...

שאם היה לו טענת בתולים, היה משכים לבית דין: יום הנישואין של הבתולה נקבע ליום הרביעי, כדי שאם יתברר שהכלה איננה בתולה, הבעל יוכל ללכת למחרת לבית דין ולטעון נגדה טענת בתולים. השיקול כאן הוא שיקול של יעילות - אנתנו, החכמים, קובעים את יום הנישואין ביום ד', כדי שיוכל הבעל להשכים כבר למחרת ולטעון מיד טענת בתולים, בלי להשהות את הדבר. "טענת בתולים" היא טענה **ממונית**¹ - הבעל טוען שהיה כאן "מקח טעות"², ומבקש להשתחרר מהתחייבותו בכתובה.

טעם זה הוא טעם מאוחר, שנועד להסביר את הדין הקיים ולתת לו מובנות כלשהי, ולא הטעם המקורי של הדין. לכן הוא איננו מסביר את כל פרטי הדין - למה דוקא ביום רביעי ולא ביום ראשון (שהרי בתי דינים יושבים בעיירות גם ביום שני), ולמה אלמנה נישאת ביום חמישי³.

משפט זה שייך לרובד המאוחר יותר של הפרק, שמתעסק לא רק בסכום הכתובה אלא גם בטענת הבתולים. אין לנו אפשרות לדעת את הטעם המקורי של דין סכום הכתובה, וגם אין ענייננו כאן בחיפוש טעמים היסטוריים לדיני המשנה. יתירה מזאת - סביר שיום הנישואין לא נקבע על ידי חכמים בשלב כלשהו ומטעם מסוים ומוגדר (שכן המשנה היתה מביאה טעם כזה), אלא שיש כאן מנהג קדום שהתפתח ונתקבע במשך הדורות, או מסורת עתיקה.

1. ניתן לראות שמדובר כאן בטענה ממונית מכמה נימוקים. ראשית, עצם המושג "טענה" שייך רק בדיני ממונות, שם ישנו טוען, שתובע כסף, ונטען, שמתגונן מפני התביעה נגדו. בעולם האיסורי המערכת היא שונה - בדרך כלל ישנה **עדות**, לא **טענה**, ובית דין תפקידו לקבוע אם העדות היא קבילה וחד משמעית. לפעמים, בית דין באים ו"מתקיפים" מישהו או מישהי על סמך עובדות כלשהן, ועל ה"מותקף" לטעון טענה שתוכיח את חפותו (ראה להלן בפרושו למשנה ח'), אך גם במקרה כזה, בית דין הוא זה ש"מתקיף" - אין "טוען". במקרה כזה לא נאמר שבית דין "טוען **טענה**" - הוא איננו צד בדיון, אלא ממלא את תפקידו כאוכף ההלכה ומכריע בשאלת המעמד האיסורי (במקרה הזה של האשה), יתירה צורך בכך. שנית, ניתן לראות שמדובר בטענה ממונית מההקשר הכללי של הפרק, בו נבחן הצד הממוני של סכום הכתובה בלבד, וכן מצורת הצגת טענת הבעל במשנה ו' - "והיה **מקחי** מקח טעות". יוצא אם כן, שאין כאן זכר לחשש (האיסורי) שהכלה זינתה אחרי האירוסין, שבגללו חשוב שהבעל יוכל להשכים מיד לבית דין. השיקול במשנה הוא כאמור של יעילות בלבד - "שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין" - כדי לטעון את טענתו - הממונית! הבבלי (דף ה ע"א - "איבעיא להו... אבל משום איקרורי דעתא לא חישינן") והירושלמי (פ"א הל' א' - "ויערב עליו... לית יכול... מצא הפתח פתוח אסור לקיימה משום ספק סוטה") מטרדים מן האפשרות שהכלה זנתה כארסיה ואסורה עליו - הבבלי דן באפשרות לפרש את טעם המשנה על פי חשש זה ודוחה אותה, והירושלמי אכן מסביר על פיו את הטעם של השכמה לבית דין; אך במשנה אין התייחסות לחשש כזה כלל. יתירה מזאת - חשש איסורי של זנות הוא לגמרי מחוץ לתחום העיסוק של הפרק:

2. עיין לקמן בפירושו למשנה ו', ושם בהערה 11 בענין מקח טעות.

3. ואכן התוספתא (א', א) מקשה "אם כן - תנשא באחד בשבת?", ודוחה מכח קושיא זו את הטעם של השכמה לבית דין שמופיע במשנה, ומציעה טעם אחר - "אלא מפני שמתקן צרכיו וכו'". הבבלי (דף ב ע"א) דן באותה הקושיא ומתרץ אותה על ידי הוספת הטעם של "שקדו חכמים וכו'", ע"ש. הירושלמי (פ"א הל' א'), לעומת זאת, מתייחס לטעם של השכמה לבית דין כשווה במעמדו לשורה של טעמים אחרים שהוא מציע, ואף רואה צורך להביא לו ראייה עקיפה מהתוספתא, ע"ש. נראה, אם כי לא הכרחי, לפרש שהירושלמי לא גרס את הטעם של השכמה לבית דין כחלק מהמשנה, אלא הביא אותו בשם האמורא ר' אלעזר ומתייחס אליו בהתאם, ואכמ"ל. גם בירושלמי יש דיון בעובדה שטעם זה איננו מסביר את כל פרטי הדין. המשותף לכל המקורות שהבאנו היא ההנחה, שטעם צריך להסביר את הדין "עד הסוף", והבעיות שמתעוררות עקב הנחה זו מאלצים אותם להציע טעמים חלופיים או להוסיף על הטעם שמובא במשנה מרכיבים נוספים. המשנה, לעומת זאת, לא ראתה צורך להביא טעם שימקם את כל פרטי הדין, והסתפקה בטעם שיתן לדין הקיים מובנות ומשמעות כלשהי, כפי שפירשנו.

משנה ב' - ה': סכום הכתובה

ב. בתולה - כתובה מאתם, ואלמנה - מנה: משפט זה שייך, כאמור, לאותו רובד ראשוני אליו שייכת הרישא של משנה א'. יש כאן ביטוי נוסף להבדלים שבין נישואי התולה לנישואי האלמנה. הבתולה היא אשה "תמימה", אשר לא היתה לאיש, שנכנסת לחופתה בפעם הראשונה, ולאשה כזאת ראוי לתת כתובה גדולה יותר, של מאתיים. אין כאן ענין מסחרי של "שוויה" של האשה - אין דינים אלה אמורים על סכום כסף הקידושין, אלא ביטוי כספי של ההבדל שבין נישואי התולה לנישואי האלמנה. דומה הדבר למנהג שקיים גם בימינו, לעשות חתונות גדולות ומפוארות יותר לנישואים ראשונים. חתונת האלמנה היא כבר פחות חגיגית - מדובר במישהי שכבר היתה אשתו של גבר אחר, ובשביל אשה כזאת אין מרבים כל כך בסכום הכתובה.

תמונת העולם ברובד זה של המשנה היא דו-ערכית: ישנם שני סוגי כלות - בתולה ואלמנה. אין כאן עיסוק במקרה של גרושה, אולי כי זה נחשב מקרה נדיר יותר, כמו כן אין עיסוק בנשים שאיבדו את בתוליהן לפני הנישואין. הקריטריון כאן הוא פשוט - לבתולה נותנים מאתיים, לאלמנה מנה. אין כאן מערכת של "לא בעולה" מול "בעולה" (כפי שיופיע בהמשך הפרק), אלא "בתולה" מול "אלמנה"; ולא בכדי - שהרי משפט זה הוא, כאמור, המשך והתפרטות לרישא של משנה א', ולכן עניינו אפיון שני סוגים שונים של חתונות, ולא עיסוק פרטני ממוני בסכום הכתובה שמגיע לכל סוג וסוג של אשה. משפט זה משמש כותרת למשניות הבאות...

בתולה אלמנה... ואין להן טענת בתולים: אחרי שהמשנה הביאה את דין סכום הכתובה של בתולה ואלמנה, היא מביאה שורה של מקרים חריגים, בהם יש צורך לקבוע אם האשה נחשבת בתולה או אלמנה לענין סכום הכתובה. מכאן ועד הרישא של משנה ה' ישנה התפרטות ופרשנות מאוחרת לרישא של משנה ב', שעוסק בדין של נשים אלה. משניות אלה עושות הפשטה והרחבה של המושגים המקוריים של "בתולה" ו"אלמנה" שמופיעים ברישא של משנה ב', לשם טיפול במקרים חריגים. לא כל אלמנה כתובה מנה, וישנן נשים שלא נישאו לעולם שמוגדרות הלכתית כ"אלמנה". הקריטריון לפיו נבחנים המקרים השונים איננו הקריטריון הפשוט של בתולה/אלמנה, אלא - אשה שיכולה עדיין להחשב כאשה שנכנסת לחופתה הראשונה, כ"בתולתא שפיראתא", מול אשה שכבר "איבדה את תמימותה". הנפקא מינא הכוללת ביותר של הפשטה זו היא, שלפי הרובד הראשון, לכל אלמנה יש כתובה מנה - אלמנה זו אלמנה, בעוד שכאן אנו רואים שישנן אלמנות שכתובתן מאתיים. הקריטריון של משניות אלה איננו קריטריון פסי - ישנן, כפי שנראה בהמשך הפרק, נשים שאיבדו את בתוליהן ובכל זאת כתובתן מאתיים, ונשים שברור שיש להן בתולים שכתובתן מנה; הקריטריון הוא קריטריון "חברתי" יותר, פרסונלי.

משניות אלה שייכות גם הן לרובד המאוחר יותר, שעוסק בטענת בתולים. בשאלת המבנה הפנימי של קבוצת משניות זו נעסוק בפרושו למשנה ג'.

בתולה אלמנה גרושה וחלוצה מן הארוסין - כתובתן מאתיים, ויש להן טענת בתולים: נשים אלה מוגדרות על ידי המשנה כבתולות מבחינה פיסית. לגבי נתון זה אין כל ספק - הדבר ידוע, ולא משנה כאן מאיפה אנו יודעים זאת - זאת הגדרת המקרה. כיון שהאשה הזאת לא היתה נשואה אף פעם, יש לה מעמד הלכתי של בתולה. היא לא היתה מעולם אשתו של גבר אחר - היא רק היתה ארוסה, קשורה אליו בקשר קנייני גרידא, ואם כן היא עדיין נחשבת לאשה שנישאת בפעם הראשונה, ושראוי לתת לה כתובה גדולה. וכיון שכתובתה מאתיים, ומצופה ממנה להיות בתולה, יש לה גם טענת בתולים.

הגירות והשבויה והשפחה, שנפדו ושנתגיירו ושנשתחררו פחותות מבנות שלש שנים ויום אחד - כתובתן מאתיים, ויש להן טענת בתולים: כל הנשים שמוזכרות כאן היו לפני נישואיהן בסיטואציה פרוצה, מועדת לפורענות, שמאיימת לערער את מעמדן כבתולות - הגויים והעבדים נחשבים בעיני המשנה כפרוצים בזנות, והשובים עלולים לנהוג מנהג הפקר בשבויותיהם. אך כאן יש לאשה מאתיים, כיון שהיא היתה בסיטואציה הזאת רק עד לפני גיל שלש שנים ויום אחד, ובגיל הזה האפשרות של ביאה איננה שייכת⁴.

4. עיין נדה, ה', ד - "פחות מכן - כנותן אצבע בעין" - פעולת הבעילה נחשבת לפעולה טכנית, חסרת משמעות. אמנם לפי פרושו יוצא שישנה אפשרות תיאורתית שהיא נבעלה, אך מבחינת המשנה - אין דבר כזה בעילה בפחות מג' ויום. דבר זה מתבטא כאמור במשנה בנדה (פ"ה מ"ד) בכך שאין לבעילה כזו משמעות הלכתית, וכאן בכך שלשבויה (וזומיה) שנפדתה פחות מג' ויום יש מעמד של בתולה לכל דבר. רש"י (דף ט ע"א, ד"ה "פחותה מבת ג' שנים"), מפרש שכתובתה של השבויה שנשתחררה פחות מג' ויום היא מאתיים, כיון שגם אם היא היתה נבעלת, היא בתוליה חוזרים. הוא מסתמך על הגמרא (נדה מה ע"א), שמפרשת

כיון שכך, היא מעולם לא היתה במצב בעייתי, וכתובתה מאתיים. וכיון שכתובתה מאתיים, ומצופה שהיא תהיה בתולה, יש לה גם טענת בתולים.

ג. הגדול שבא על הקטנה... כתובתה מנה: במבט ראשון, משנה זו נראית "תקועה" בין הסיפא של משנה ב' למשנה ד', שעוסקות שתיהן בוריאציות השונות של אותם מקרים - בתולה אלמנה ודומיה ושבוייה ודומיה. ואכן סביר להניח שבצורתן המקורית, לפני עריכת הפרק, נשנו שתי המשניות הנ"ל ביחד, בנפרד ממשנה ג'. אך נראה שיש כאן מבנה הדרגתי מכוון. מהסיפא של משנה ב' ועד הרישא של משנה ה', פרקו עוסק, כפי שכבר ציינו, במקרי ביניים בעייתיים, בהם יש צורך לקבוע את סכום הכתובה. תחילה, במשנה ב', המשנה מביאה מקרים שבהם הכתובה מאתיים, ולכן יש בהם גם טענת בתולים. לאחר מכן (במשנה ג') מובאת קבוצה של מקרים שבהם הכתובה מאתיים, אך לא שייך בהם טענת בתולים, כיון שמבחינה פיסית אין לאשה בתולים (ראה פרושנו בהמשך). ובאחד המקרים חכמים אפילו חולקים וסוברים שכתובתה מנה. אחר כך המשנה מביאה מקרים שבהם הכתובה היא מנה לכל הדעות. אם כן יש כאן תנועה ממקרים שהם לגמרי תקינים ושיש בהם כתובה מאתיים, אל המקרים הבעייתיים יותר. לבסוף, ברישא של משנה ה', מובא מקרה מיוחד, שבו סכום הכתובה אינו משתנה, אך הבעל מאבד את זכותו לטעון טענת בתולים. מקרה זה מובא בסוף הרשימה, כיון שהוא אינו קשור במישרין למקרים האחרים. מישור הדיון העיקרי במקרים האחרים הוא בסכום הכתובה, כהמשך לכותרת שברישא של משנה ב' - "בתולה כתובה מאתיים ואלמנה מנה", והאפשרות לטעון טענת בתולים נידונה כיון שהיא תוצאה ישירה של סכום הכתובה - "כתובתן מנה/מאתיים, ויש/אין להן טענת בתולים". במשנה ה' הדיון הוא אך ורק בטענת הבתולים, והוא מובא אגב הדיון בטענת בתולים ש"נגררה" אליו המשנה במשניות הקודמות.

הגדול שבא על הקטנה, והקטן שבא על הגדולה, ומוכת עץ - כתובתן מאתיים, דברי רבי מאיר: שלשת הנשים האלה הן "בתולות חסרות בתולים" - אין להן בתולים מבחינה פיסית, אך בכל זאת מעמדן ההלכתי הוא של בתולה, מפני שמבחינתן הן לא נבעלו - לא נתבצעה בעילה שיש לה משמעות של הפקעתן מגדר "בתולה" והכנסתן לגדר "בעולה". בגדול שבא על הקטנה - מדובר באשה, שבא עליה גדול בזמן שהיא עוד היתה קטנה⁵, וכיון שהיא היתה קטנה - היא עדיין נחשבת בתולה לעניינו, היא לא

למסקנה שמשמעות הביטוי "כנותן אצבע בעין" היא שהבתולים חוזרים - "מה עין מדמעת וחוזרת ומדמעת - אף בתולין מיזל אזלי ואתו" (סם). אך נראה לעני"ד שפשטות כוונת המשנה בנדה היא, שביאה זו היא חסרת משמעות - "כנותן אצבע בעין" - הביאה נחשבת כמו ששם אצבע בעינה של אותה תינוקת - במילים אחרות, היא פועלה טכנית, חסרת משמעות הלכתית של ביאה. המשנה בנדה לא באה לתת משל לסיבה הפיסית לכך שאין ביאתה של פחותה מבת שלש שנים ויום ביאה - היא באה להשמיע לנו את עצם דינה של ביאה כזו, והוא - "כנותן אצבע בעין". מבנה המשנה בנדה הוא תקבולת: ברישא - "בת שלש וכו'" - מקרה, והדין - "מתקדשת בביאה וכו'", ולאחר מכן, בסיפא - "פחות מכן" - מגי ויום - מקרה אחר, ודינו - "כנותן אצבע בעין"! הגמרא בנדה, ובעקבותיה רש"י, הוסיפה שלב למשנה - "פחות מכן - כנותן אצבע בעין, שהדמעה חוזרת - אף כאן בתוליה חוזרים - ולכן אין זו בעילה". הסיבה שבעקבותיה פירשה הגמרא כך היא מובנת - הגמרא אינה מוכנה לקבל, שביאה שתוצאתה הפיסית היא חוסר בתולים, לא תהיה מוגדרת הלכתית כביאה. הגמרא בנדה ממשיכה בכך את הכוון שבו התחילו ללכת חכמים במשנה ג' בכתובות, וראה בפרושו שם.

פרושו של רש"י אצלנו יוצר דוחק נוסף במשנה: לפי פרושו, שבויה שנשתחררה בפחות מג' יום כתובה מאתיים, כיון שגם אם היא היתה נבעלת, היו בתוליה חוזרים. רש"י הוסיף כאן שלב שאינו קיים במשנה, של בחינת המקרה על פי ההיסטוריה של אותה אשה - מה יכל לקרות לה, ומה היו התוצאות של מקרה כזה. אך נראה שהמשנה לא נצרכת להיכנס לדיון שכזה, אלא - האשה הנידונה היא כשרה מעצם מעמדה כפי שהיא מופיעה בפנינו עכשיו - היא מעולם לא היתה במצב בעייתי של שבויה שעלולה להיבעל, כיון שאין דבר כזה בעילה מתחת לגיל שלש שנים ויום!

יש לעיין במשמעות המושגים "קטן", "קטנה", "גדול", ו"גדולה" ברובד המשנאי - האם אלה גילאים מוגדרים, או שהם מושגים פשוטים וראשוניים יותר - בדומה למושג "מבוגר" בשפתנו היומיומית (בניגוד לשפה המשפטית), שאיננו גיל מסוים דוקא, ואכמ"ל.

הבבלי (יא ע"ב, מהמילים "גדול הבא על הקטנה ולא כלום...") פירש כנראה את המילה "קטנה" כאן כבת פחות משלש שנים ויום אחד (אמנם פירוש זה מובא במסגרת אוקימטא שהובאה כדי לתרץ את דעת רב, שלא נפסקה הלכה, אך הפירוש נראה כעומד בפני עצמו, ואכמ"ל). אך המונח "קטנה" משמעותו בדרך כלל פחותה משנים עשרה ויום (עם ההסתהיות שצינו לעיל); כשהמשנה רוצה לדבר על פחותה מג' יום היא כותבת זאת במפורש, כפי שכתבה במשנה ב'.

קדמה לגמרא התוספתא (א', ב), שם מובאת דעתו של רבי יהודה בן אגרא, שסובר ש"קטן" כאן הוא בן פחות מתשע ויום, וקטנה היא, כדעת הגמרא, בת פחות משלש ויום. נראה שרבי יהודה בן אגרא נוקט גילאים שבהם הבעילה נחשבת חסרת משמעות הלכתית (בענין קטנה בת פחות מג' יום עיין לעיל בהערה 4. בענין קטן בן פחות

"נטמאה", זו לא היתה בעילה משמעותית⁶ - היא היתה קטנה כשזה קרה - וע"כ כתובתה מאתיים. כנ"ל בקטן שבה על הגדולה - לענינו אין זו נחשבת בעילה, כיון שהבועל היה קטן - האשה לא נבעלה לאיש לפני הנישואין. מוכת עץ היא אשה שאיבדה את בתוליה בעקבות תאוה. אשה זו אין לה בתולים - זאת הגדרת המקרה, אך בכל זאת כתובתה מאתיים, כיון שהיא לא נבעלה.

וחכמים אומרים, מוכת עץ - כתובתה מנה: חכמים חולקים במקרה של מוכת עץ, וסוברים שכתובתה מנה. הם אינם מוכנים לקבל שבמקרה שאין בו שום חוסר בהירות לגבי המצב הפיסי של האשה, וברור שאין לה בתולים, תהיה כתובתה מאתיים. מוכת עץ היא שונה מאשה שקטן בעל אותה או שנבעלה כשהיתה קטנה. מקרים אלו הם של אשה שקרה לה מקרה מסוים, וכיון שכך, ישנה עדיין חוסר בהירות כלשהו לגבי הבתולים של האשה - היא איננה מוגדרת כאשה שאיבדה את בתוליה, אלא כאשה שנבעלה בבעילה לא רגילה, והרי ישנה תמיד אפשרות תאורתית שהיא עדיין בתולה. חוסר בהירות זה מאפשר לחכמים להסכים, שכיון שזו בעילה לא רגילה, דינה כבתולה. אך מוכת עץ מוגדרת כאשה שאיבדה את בתוליה; למקרה כזה חכמים כבר אינם מוכנים לתת דין של בתולה. בודאי שאין להסיק מכאן שחכמים סוברים שהגדרה ההלכתית של "בתולה" היא הגדרה פיסיית טהורה - אם הם היו סוברים כך הם לא היו מהססים לקבוע כתובה מנה גם לשני סוגי הנשים האחרות שבמשנתנו, אך הם כן קובעים גבול - מי שמוגדרת כחסרת בתולים - כתובתה לא יכולה להיות מאתיים.

במשנתנו לא מוזכרת טענת בתולים, כיון שברור שלא שייך לטעון טענה כזו במקרים אלה - גם אם כתובתן מאתיים, לא מצופה מהנשים האלה להיות בתולות.

ד. בתולה אלמנה גרושה וחלוצה מן הנישואין - כתובתן מנה, ואין להן טענת בתולים: נשים אלה הן, כפי שהסברנו לעיל (בפרושו למשנה ב'), בתולות מבחינה פיסיית, אך כתובתן מנה, כיון שהן היו נשואות לגבר אחר. הנישואין אינם קשר קנייני פשוט, אלא יחסיים של בעל ואשה (הדבר מתבטא בראש ובראשונה בכך שהאשה מותרת לבעלה על ידי נישואין). כיון שכך, נשים אלה לא יכולות להחשב כ"בתולות" - הן אינן מתחתנות בפעם הראשונה! וכיון שכתובתן מנה, אין להן טענת בתולים - אין כאן על מה לטעון - טענת בתולים היא כאמור טענת ממונית בלבד, וכאן מראש הוא נתן רק מנה!

הגיונות והשבויה והשפחה, שנפדו ושנתגיירו ושנשתחררו יתרות על בנות שלש שנים ויום אחד - כתובתן מנה, ואין להן טענת בתולים: נשים אלה חיו תקופה מסוימת במצב פרוץ (ענין לעיל בפרושו לסיפא של משנה ב'), ולכן מעמדן כבתולות נתערער, וכתובתן מנה, ואין להן טענת בתולים.

6. ממשע ויום עיין משנה יבמות ז', ד; י, ו). אך במשנתנו, בניגוד למשניות במסכת יבמות, אין הגדרה של גיל מיוחד, אלא סתם "קטן" ו"קטנה", כך שפשוטם של דברים הוא שמדובר בגיל הרגיל. חדי העין שבין קוראינו הבחינו בודאי בסתירה שעולה מדברינו כאן. ראינו במשנה ד', ששבויה (ודומיה) שנשתחררה מעל גיל שלש ויום - כתובתה מנה. זאת כמובן גם אם היא השתחררה בעודה קטנה (פחות מגיל 12 ויום). אך אם בעילת קטנה איננה נחשבת בעילה לענין סכום הכתובה, כפי שפירשנו כאן, מדוע כתובתה של אותה שבויה מנה - הרי גם אם היינו יודעים בודאות שהיא נבעלה, לא רק שנשבתה, היינו פוסקים שכתובתה מאתיים, כיון שהדבר קרה כשהיא היתה קטנה!

אך נראה שהדברים פשוטים. משנה ד' דנה במעמדה של השבויה, וקובעת שמעמדה כבעולה, כיון שהיא היתה במצב פרוץ. אין כאן תפיסה של חשש, שמשמעותה הסתכלות על מה שיכל לקרות ומה היו התוצאות ההלכתיות אם אכן קרה כך, אלא קביעת מעמד הלכתי לסוג מסוים של אשה (אין הבדל בין דין שבויה לדין בעולה - דין שבויה איננו מפני "גזירה שמה נבעלה", אלא משום שהיא שבויה!). יש כאן מעין "משקפי סוס משפטיים" - המשנה דנה במעמד השבויה, וקובעת שדינה כבעולה, מבלי להיכנס להתפרטות המקרים האפשריים. אמנם נפסק ששבויה שנשתחררה בת פחות מג' שנים ויום דינה כבתולה, אך אין כאן קביעת גבול בתוך דיני השבויה - איזו שבויה היא "בסדר" ואיזה לא, אלא - מי שהיתה שבויה בגיל כזה אינה שונה מבחינתנו ממי שהיתה עוברה ברחם אמה כשאמה נשבתה - לא שייך כאן בעילה, ולכן מעמדה שונה. קטנה איננה מוגדרת כאחת שלא שייך בה בעילה, ולכן היא נשארת כלולה בהגדרת השבויה, למרות שדינה כבתולה גם אם היא נבעלה. הקושי נוצר כאשר מסתכלים בתודעה שבוהנת את השבויה על פי הסיבה המקורית לכך שמעמדה הוא מעמד מעורער, דהיינו אפשרות הבעילה, ואז מגלים שקטנה שנבעלה כתובתה מאתיים. אך המשנה מסתכלת, כאמור, על מעמדה של השבויה כפי שהיא מופיעה בפנינו עכשיו, ולכן היא איננה מחלקת.

ד. האוכל אצל חמיו ביהודה שלא בעדים: בשאלת השתלבות משנה זו במבנה הפרק עסקנו בפרושנו למשנה ג', ע"ש.

נראה שהיה מנהג ביהודה להפגיש את החתן בבית חמיו עם הכלה ולאפשר להם לאכול סעודה ביחד, בלי שיהיו נוכחים שם אחרים, כדי "לשבור את הקרח" ביניהם.⁷

אינו יכול לטעון טענת בתולים. מפני שמתידח עמה: ברגע שהחתן התייחד עמה, הוא איבד את זכותו לטעון טענת בתולים, כי מבחינתנו אי אפשר לדעת מה קרה בזמן היחוד - הדברים אינם "תחת שליטה". אך כתובתה נשארת מאתיים - מקור הבעיה הוא החתן, לא הכלה - הוא נתפס כאקטיווי וכאחראי למה שנעשה - הוא התייחד, ולכן הוא איבד את זכותו לטעון - אם הוא יבוא לבית דין ויטעון טענת בתולים, אנו נדחה אותו ונאמר - "אולי היא לא בתולה בגללך - הרי התייחדת איתה!". אין כאן ענין של אשמה - זה לא עונש לחתן או סנקציה שנועדה לדכא את מנהג ההתייחדות, אלא - אין כאן אפשרות לטעון טענת בתולים, כיון שהיתה התייחדות.

אחת אלמנת ישראל... ולא מיהו בידם חכמים: לאחר שפרקנו הביא שורה של מקרים חריגים שבאים להגדיר מי היא "בתולה", הוא חוזר לפרשנות הרישא של משנה ב' מזוית אחרת - יחס ההלכה להנהגת סכום כתובה גדול יותר עבור נשים שקשורות לכהונה.

קטע זה נראה קדום וראשוני יותר מן המשניות הקודמות, מכמה סיבות: ראשית, ידוע שמאבקי הכח בין בתי הדין של הכהנים לבין בתי הדין של החכמים נמשכו רק עד תקופת רבן יוחנן בן זכאי, ובמשניות הקודמות מופיע רבי מאיר, שחי שלש דורות אחריו. שנית, כאן המשנה עדיין עוסקת בדין הבסיסי של סכום הכתובה - היא מטפלת באפשרות לחרוג באופן ממוסד מהסכומים שנקבעו במשנה ב'. במשניות הקודמות יש כבר עיסוק במקרים פרטיים חריגים, ובטענת בתולים. כתוצאה מכך, המונח "אלמנה" עדיין מופיעה כאן במשמעותה המקורית, בלי ההפשטה שנעשתה במשניות הקודמות לשם טיפול במקרים חריגים (עיי' לעיל בפרושנו למשנה ב'), דבר שגם מוכיח בפני עצמו את קדמות משנתנו.

אך למרות ראשוניותה, ישנו הגיון רב במיקומה של משנתנו כאן, אחרי המשניות שעוסקות במקרים החריגים. אחרי שיש בפנינו את כל המשניות, מכל הרבדים, הגיוני שאחרי משנת הכותרת, שקובעת את הדין הבסיסי של סכום הכתובה, נשים את המשניות שמגדירות מי היא "בתולה" ומי היא "אלמנה", ורק אחר כך את המשנה שעוסקת באפשרות לחרוג (באופן ממוסד⁸ - ברור שניתן תמיד להוסיף באופן אישי על סכום הכתובה) מדין סכום הכתובה.

אחת אלמנת ישראל ואחת אלמנת כהן - כתובתן מנה: משפט זה בא להדגיש, שלמרות שכפי שנראה מיד, חכמים איפשרו לכהנים לגבות לבתולה כתובה מוגדלת, אין היתר להרחיב את הדבר הזה לאלמנה. אלמנת כהן - לא בת כהן שנתאלמנה, אלא אשה שהיתה נשואה לכהן - "אלמנת כהן" - אלמנה של כהן, אשה זו קשורה עכשיו לחוגים הכהניים⁹, ועל כן יש לכהנים רצון לסייע לה ולדאוג שהיא תקבל כתובה גדולה.

בית דין של כהנים היו גובין לבתולה ארבע מאות זוז. ולא מיהו בידם חכמים: למרות שעקרונית חכמים היו רוצים שסכום הכתובה יהיה שווה לכל הבתולות, הם החליטו שלא להילחם בתופעת הגדלת כתובת בתולה בת כהן באופן ממוסד. במשנה הקודמת ראינו שחכמים ניסו לבלום את הרחבת התופעה לאלמנה על ידי קביעה דינית חד-משמעית, אך כאן, בבתולה, כיון שהדבר היה מציאות נפוצה ומקובלת - "היו גובין", הם העדיפו שלא לנסות להילחם במנהג, ולקבל בדיעבד את המציאות. כאן מדובר בבתולה בת כהן שבאה להנשא, בניגוד לרישא שם דובר על אלמנה של כהן.

7. עיי' תוספתא כתובות, א', ו.

8. עיי' פרק ה', משנה א. המשנה שם באה לפרש את משנה א' של פרקנו ולאפשר את פריצת דין סכום הכתובה באופן אישי. אמנם יתכן שהתפיסה המקורית, שמובאת בפרקנו, היא שסכום הכתובה הוא ערך קבוע, "יסוציאליסטי", שאיננו ניתן לשינוי, וצ"ע.

9. ראה דיני אכילת אלמנת כהן בתרומה ביבמות פרק ז'.

משנה ו' - י': נאמנות האשה לטעון טענת הגנה

1. הנושא את האשה ולא מצא לה בתולים... עד שתביא ראיה לדבריה: לאחר שעסק בדיני סכום הכתובה על כל פרטיהם, פרקנו עובר במשניות ו' ו-ו' לעסוק בנאמנות האשה להגיב לטענת הבתולים שטוען הבעל. עכשיו, כשנתגלתה הרמאות, ענין הכתובה מקבל גון מסחרי מובהק - הבעל המאוזב בא "לתבוע את כספו בחזרה" - "והיה מקחי מקח טעות".

אין במשנה ויכוח על עצם העובדה שהאשה איננה בתולה - דבר זה הוא עובדה ברורה, שלפי תפיסת המשנה לא יתכן עליה ויכוח¹⁰.

בשני המקרים, הבעל "מתקיף" את האשה, על ידי הבאת עובדות שמשמעותן לכאורה היא שהיה כאן מקח טעות - הוא חשב שהיא תהיה בתולה והתחייב לכתובה בהתאם, והתברר שהיא בעולה, וכיון שהקידושין היו בטעות, הבעל צריך להיות זכאי להוציאה בלי כתובה¹¹. האשה היא בעמדה של מתגוננת - היא נתפסה כ"לא בסדר", והיא עכשיו צריכה לטעון טענה שתצייר תמונה שונה מזו שעולה לכאורה מן העובדות, תמונה שמשמעותה שלא היה כאן מקח טעות. לאחר מכן הבעל משיב לטענת האשה - "לא כ"י" - ברור לו שהיה כאן מקח טעות, ולכן הוא מציג תמונה אלטרנטיבית לתמונה שציירה האשה, שמשמעותה שאכן הוא צודק, והיה כאן מקח טעות. כמו ברוב המקרים במשנה של טוען ונטען, הדין יוכרע לטובת מי שנתפס בעיני בית דין כבעל עמדה חזקה יותר, אמינה יותר¹² - ובוזה יש כאן מחלוקת תנאים.

היא אומרת "משאריתני נאנסתי, ונסתחפה שדך", והלה אומר "לא כ"י, אלא עד שלא ארסתך, והיה מקחי מקח טעות": לאחר שבה עובדת חוסר הבתולים לפני בית דין, האשה מתגוננת וטוענת שהיא נאנסה אחרי הארוסין, וכיון שכך, לא היה מקח טעות - בשעת הקידושין היא באמת היתה בתולה, ואחר כך "נסתחפה שדך" - היא היתה כבר מקודשת לבעל, והבעל כביכול "הפסיד את מקוהו". עכשיו הבעל חייב להגיב - אחרת טענת האשה תתקבל (לפי כל הדעות), כיון שזו כרגע תמונת הדברים היחידה שעומדת לפני בית דין. הוא לא מתוכח עם טענת האשה שהיה כאן אונס, כיון שאין לו ענין בכך - הדבר לא משפיע על זכויותיו הממוניות, וטענתו היא (כפי שכבר פירשנו לעיל, במשנה א') טענה ממונית. הבעל טוען שהאונס התבצע לפני האירוסין, וכיון שכך, מקוהו היה מקח טעות - הוא חשב שהוא מקדש בתולה, כשבעצם היא היתה בעולה, ואם כן, יש לאפשר לו להוציאה בלי כתובה.

10. הבבלי (דף ט ע"א עד י ע"ב) והירושלמי (פ"א הל' ו') כבר דנים מה מהווה ראיה לחוסר בתולים, אך המשנה לא הוטרדה משאלה זו.

11. נראה אחר עיון, שמשמעות המושג "מקח טעות" היא, לענינו, מתן זכות לבעל לקבל בחזרה את כסף הכתובה, ולא ביטול מלכתחילה של הקידושין. תודה לשמואל פולצ'ק שהאיר את עיני בענין זה והוציא אותי מטעותי. עיין בפרק ז', משניות ז-ח, שם אנו רואים, שגם המקרה של כנסה סתם ונמצאו עליה מומין, שבו הדין הוא שהבעל זכאי להוציאה בלי כתובה, נקרא (במשנה ח') "מקח טעות". עיין עוד במשנה בבא בתרא, ו', ג, שם המונח "מקח טעות" חל גם על מקרה שבו לא היה תנאי מפורש, אם כי לא ברור שם אם המקח בטל מעיקרו או שרק חוזר (ומכל מקום אין העיסוק אין בקידושין). התוספתא בכתובות, ז', י, אמנם תלוקה לכאורה על המשנה בשאלה איזה מקרה נחשב מקח טעות, אך מכל מקום אנו רואים שם שדין "מקח טעות" מופיע כנגוד לדין "יקיים" - משמע, שבמקרה של מקח טעות, אינו צריך לקיים, ויכול להוציאה בלי כתובה (אך הקידושין אינם בטלים). בתוספתא בבא קמא, ה: 7 (בהוצאת ליברמן), מופיע המונח "באמת שהוא חייב לו, מפני מקח טעות". ברור מלשון זה שהכוונה היא, שהמוכר חייב להחזיר לקונה את כספו, ולא שהמקח בטל מעיקרו. נסיים עם תוספתא בבא בתרא, ד: 5-7, שם מופיעה שורה של מקרים שהדין בהם הוא "מקח טעות", ולאחר מכן, בהלכה 7, מקרה שעליו נאמר - "הרי זה אין מכור" - המקח אינו קיים ובטל מלכתחילה - משמע שהמשמעות של המונח "מקח טעות" שהופיע מקודם אינו כן.

12. הגמרא (יב ע"ב ועוד), מעבירה את מערכת דיני הטענות המשנאית הקלאסית שתוארה כאן, לעולם מושגים חדש - "ברי ושמא". טענת האשה היא טענת ברי, כיון שהיא יודעת את העובדות, וטענת הבעל היא טענת שמא, כיון שאין לה ידיעה ודאית עליה היא נסמכת. מחלוקת התנאים, לפי הגמרא, היא האם מתחשבים בכך שיש לאשה טענת ברי ומוציאים ממון (דהיינו כסף הכתובה) מחזקתו על פי טענה זו, או שמא משאירים את הממון בחזקת הבעל, שאמנם התחייב הכתובה, אך עדיין לא שילם אותה. אם כן, לפי הגמרא, ישנם שני טענות - טענת ברי, שהיא חזקה יותר, וטענת שמא, שהיא חלשה יותר. בתודעת המשנה, לעומת זאת, אין הבחנה בין סוגים שונים של טענות - הבעל טוען טענה, וגם האשה טוענת טענה. הדין במשנה מוכרע, כפי שצינו, לא על פי שאלה משפטית כללית ומופשטת - האם ברי עדיף במקום חזקה - אלא על פי בחינת העמדה של כל אחד מן הטוענים במקרה הספציפי הנדון - ובוזה מחלוקת. הגמרא, לעומת זאת, איננה מסתכלת על **הטוענים**, אלא על **הטענות**, והיא רואה את טענת האשה כטענה חזקה יותר לכל הדעות, ועל כן היא גורסת שהמחלוקת היא מחלוקת **עקרונית** ביכולת של טענה כזאת להוציא ממון, ולא מחלוקת **ספציפית** במי מן הטוענים נחשב במקרה שלנו לחזק יותר.

רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים - נאמנת: רבן גמליאל ורבי אליעזר סוברים, שהאשה נאמנת. היא מקור המידע היחיד לגבי מה שקרה - עובדות אלה הן "בתחום שלה" - רק היא יודעת מה באמת קרה, וכיון שכך - **אנו מאמינים** לה - היא הגורם הלגיטימי לתאור העובדות בפני בית דין, ואין לנו בסיס לא להאמין לדבריה.

רבי יהושע אומר - לא מפיח אנו חזין, אלא הרי זו בחוקת בעולה עד שלא תתארם והטעתו, עד שתביא ראיה לדבריה: לפי רבי יהושע, האשה איננה מקור המידע שלנו, והיא אינה נאמנת להסביר את העובדות ולהשלים את התמונה. העובדות מעידות כאלף עדים נגדה - הן אומרות שהיא לא בסדר¹³, וכיון שכך - "לא מפיח אנו חזין" - אלא מפי העובדות!¹⁴ האשה נתפסת כעת כמי שבאה "לתרץ תרוצים", ולכן אם היא רוצה לטהר את שמה, היא תצטרך להביא ראיה, וכל עוד שהיא לא תביא, אנו מתזיקים אותה לגרוע ביותר.

ז. היא אומרת "מוכת עץ אני", והוא אומר "לא כן, אלא דרוסת איש אתי" - רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים - נאמנת, ורבי יהושע אומר - לא מפיח אנו חזין, אלא הרי זו בחוקת דרוסת איש, עד שתביא ראיה לדבריה: כאן הויכוח איננו על זמן הבעילה, אלא על הסיבה לכך שהאשה איננה בתולה. האשה טוענת שהיא מוכת עץ - היא היתה "בסדר", היא לא הטעתה אותו, לא היה כאן מקח טעות - זו סתם תאונה. הבעל מגיב וטוען שהיא איננה מוכת עץ, אלא נבעלה על ידי אדם (כמובן לפני הנישואין), ולכן יש כאן מקח טעות¹⁵. מחלוקת התנאים היא בדיוק כמו המחלוקת במקרה הקודם¹⁶, ע"ש בפירושו.

13. לא שיש כאן הוכחה לוגית מושלמת לכך שהיה מקח טעות. רבי יהושע לא מחפש הוכחה לוגית - הוא רק מסיק מן העובדות את המסקנה הראשונית המתבקשת, ודורש מהאשה להביא ראיה כדי שישנה את עמדתו.

14. דברי רבי יהושע כאן מתפרשים יפה כאשר אנו משווים אותם לאמור בפרק ב', משנה ב'. המשנה אומרת שם, שרבי יהושע יודה, שאדם שבא לחברו ואמר "שדה זו של אביך היתה ולקחתיה הימנו", יהיה נאמן שלקח את השדה. היא מנמקת את הדין בכך, ש"הפה שאסר הוא הפה שהתיר". כל העובדות באות מהאדם הזה - השדה היה אצלו, והוא בא ביוזמתו ואמר את מה שאמר. כיון שכך, אנו כן "חיים מפיו" - ואם כן הוא נאמן, שהרי אותו פה שאסר הוא הפה שהתיר! לעומת זאת, בפרק א' אצלנו, אנו לא "חיים מפיו" האשה - אלא מפי העובדות האובייקטיביות! בהמשך המשנה בפרק ב' אנו רואים ששם יש עדים שהשדה היתה של אביו של האדם השני, אינו נאמן. דין זה נראה, גם על פי המשך הפרק, שהוא מוסכם על כולם, גם על רבן גמליאל ורבי אליעזר. הסיבה להבדל בין דעתם במקרים אלה לבין דעתם במקרים המובאים בפרקנו היא פשוטה: במקרים בפרק ב', העובדות הן כאלה שמעוררות "סימן קריאה" לכל הדעות - כשיש עדים שהשדה היה של אביו, השדה שייך לו עד שיוכח אחרת. בפרק א', לעומת זאת, העובדות מעוררות "סימן שאלה" לגבי האשה, אך הן אינן ראייה מוחלטת - היא איננה בתולה, אך לא ידוע איך קרה הדבר, ולכן יש מקום לומר שהיא תהיה נאמנת להסביר אותן ולהשלים את התמונה.

15. מעניינת העובדה שמשנה זו היא קדומה ממשנה ג', שעוסקת בכתובת מוכת עץ - כאן מופיעים התנאים רבן גמליאל, רבי אליעזר, ורבי יהושע, שחיו שני דורות לפני רבי מאיר, שדעתו מובאת במשנה ג'. הפירוש המתבקש כאן לכאורה הוא, שהתנאים במשנתנו סוברים שמוכת עץ כתובתה מאתיים, ולכן אין זה נחשב למקח טעות. אך ניתן לטעון שאין זה משנה לענייננו מהו סכום הכתובה של מוכת עץ, ושגם לדעת חכמים, שכתובתה מנה, אין כאן מקח טעות. כפי שהסברנו לעיל בפירושו למשנה ג', מוכת עץ היא לא ממש כמו בעולה, גם לפי חכמים, וכתובתה מנה כדין בעולה, רק בגלל שחכמים אינם מוכנים לקבל את העובדה שאשה שברור מצעם הגדרתה היא איננה בתולה תקבל כתובה של מאתיים. אך זהו אומר שהמקרה שלנו יחשב למקח טעות - האשה לא היתה בעולה, רק מוכת עץ - קרתה לה תאונה, שבעקבותיה באמת כתובתה מנה, אך לא צריכה להיות לבעל בעיה עם העובדה שאשתו היא כזו. סכום הכתובה כאן הוא מנה בגלל שיקול טכני גרידא - האשה עצמה היא עדיין "מכובדת" כמו כל בתולה ששכנסת לחופתה הראשונה.

בגלל העובדה שהמשנה איננה מזכירה כאן בפירוש שהבעל טוען שהיה "מקח טעות", ובגלל שיקולים אחרים שאין כאן המקום להיכנס אליהם, ישנה מחלוקת אמוראים (נג ע"א) האם הבעל טוען כאן שהיה מקח טעות (והאשה דורשת מנה), או שהוא דורש שסכום הכתובה ירד למנה. אההאש שמשכום הכתובה ירד למנה, בהמשנה בעצמה סברה, שכשמתגלה שהכלה היתה בעולה, הקידושין נחשבים מקח טעות. במשנה הקודמת הבעל אומר "והיה מקחי מקח טעות", כיון שהוא בא להגיב על טענת האשה, שאמרה "ונסתחפה שדך". כאן האשה איננה מגינה על עצמה על ידי שינוי זמן הבעילה, אלא על ידי שינוי סיבת חוסר הבתולים, לכן מספיק למשנה לשים בפיה את הטענה "מוכת עץ אני", בלי לפרט את התוצאות של טענתה. והבעל מצוטט כמגיב באותו מטבע - "דרוסת איש אתי", בלי לפרט את התוצאה הדינית של דבריו, שכבר הובהרה ממילא במשנה הקודמת.

16. כאן המקום להעיר הערה מתודית חשובה בלימוד המשנה. כאשר המשנה מביאה שורה של מקרים שנראים דומים ושהדין או המחלוקת בהם זהה, הגמרא עושה בדרך כלל "צריכותא": אם המשנה היתה כותבת רק את המקרה הראשון, היינו טועים וחושבים שהדין במקרה השני הוא כך וכך, ואם היו מביאים רק את המקרה השני, היינו טועים וחושבים שהדין במקרה הראשון הוא כך וכך, וכן הלאה. מתודה זאת נובעת מעולם המושגים של הגמרא, שהוא עולם של כללים משפטיים מופשטים שעל פיהם היא מפרשת את דיני המשנה, ומשיטתה של הגמרא בפרשנותה הטקסטואלית של המשנה, ואכמ"ל. המשנה עצמה, לעומת זאת, עוסקת בדרך כלל במקרים ספציפיים, וכשיש כלל הלכתי, היא מביאה אותו עם המילים "זה הכלל". אך כשהמשנה מביאה שורה של

ח. ראה מדברת... מעוברת לנתין ולממור. עד שתביא ראייה לדבריה: במשניות ח' וט', פרקנו עובר לעסוק בשני מקרים נוספים שעוסקים גם הם במצב שבו ישנן עובדות ש"תוקפות" את האשה, והיא מתגוננת. גם כאן קיימת אותה מחלוקת תנאים שראינו בשתי המשניות הקודמות. משניות אלה אינן עוסקות בטענת בתולים ובכתובה, כך שהקשר שלהן לפרק הוא קשר אסוציאטיבי - כיון שהמשנה הביאה שני מקרים שבהם נחלקו התנאים בנאמנות האשה לפרש את העובדות שבאות נגדה, היא מביאה עוד שני מקרים כאלה. עוד נראה לומר, שארבעת משניות אלו נשנו ביחד בצורתן המקורית, לפני עריכת המשנה, בלי שיהיו בהכרח קשורים לשאר הנושאים בפרקנו - משניות אלה נראות כיחידה אורגנית אחת שעומדת בפני עצמה. רבי, כשערך את המשנה, ראה לנכון לצרף את היחידה הזו לפרקנו בגלל הנושא של שתי המשניות הראשונות, בלי להפריד אותה לחלקים.

ראה מדברת עם אחד בשוק, אמרו לה 'מה טיבו של זה?', 'איש פלוני, וכהן הוא': מדובר כאן במקרה שבו הגיע לבית דין מידע, שאשה זו נראתה מדברת עם מישהו בשוק. אין כאן דיון על מקור המידע - העובדות הבסיסיות אינן נתונות כאן למחלוקת - הם חלק מהגדרת המקרה. לא מדובר כאן שהאשה נראתה נבעלת ממש¹⁷, אלא - מדברת, ההדגשה היא "עם אחד בשוק" - בפרהסיא - דבר שהיה נחשב כנראה בתקופת המשנה כהתנהגות פרוצה, שמעוררת חשד לזנות¹⁸. ברור שהכוונה היא שגם צורת הדיבור עוררה חשד לזנות - לא מדובר באשה שקנתה ירקות ושאלה את המוכר מה המחיר, אלא במקרה קצת יותר בעייתי. מכל מקום, בית דין בא עכשיו ומתקיף את האשה - "מי זה?". אם האשה לא תסביר את עצמה, היא תיפסל להנשא לכהונה, כיון שיתכן שהאדם הזה הוא פסול יוחסין, ולאשה שנבעלת לאדם כזה אסור להנשא לכהן. האשה איננה מתוכחת חזיתית עם בית דין וטוענת שהיא לא נבעלה, כיון שטענה שכזו לא תתקבל, הדיבור שלה כבר עורר את חשדם של בית דין ויצר קשר בינה לבין האדם הבלתי מזוהה הזה, קשר שאין לה אפשרות להכחיש אותו - מהבחינה הזאת המקרה שלנו דומה למקרה של אשה שמצאה חסרת בתולים. מה שהיא כן יכולה לעשות זה לשנות את משמעות התמונה על ידי זה שהיא מספקת אינפורמציה לגבי פרטים שאין לבית דין עליהם שום נתונים - כמו זהות האישי. אין זה אומר שהיא מודה שהיא נבעלה - אך היא טוענת בתוך גבולות הגזרה שבה היא תהיה נאמנת.

רב גמליאל ורבי אליעזר אומרים - נאמנת, ורבי יהושע אומר - לא מפייה אנו חייין, אלא הרי זו בחוקת בעולה לנתין ולממור, עד שתביא ראייה לדבריה: בביאור מחלוקת התנאים עיין לעיל בפירושו למשנה ו'; אותן סברות שהיו תקפות שם תקפות גם כאן. כאן אנו רואים את דעת רבי יהושע במלוא קיצוניותה - רבי יהושע מחזיק את האשה לבעולה לנתין ולממור, למרות שמבחינה סטטיסטית זו אפשרות רחוקה, כיון שלפי דעתו, ברע שישנן "עובדות מפלילות", אנו מניחים את הגרוע ביותר עד שהאשה תוכיח אחרת.

ט. היתה מעוברת, ואמרו לה 'מה טיבו של עובר זה?', 'מאיש פלוני, וכהן הוא' - רב גמליאל ורבי אליעזר אומרים - נאמנת. רבי יהושע אומר - לא מפייה אנו חייין, אלא הרי זו בחוקת מעוברת לנתין ולממור. עד שתביא ראייה לדבריה: גם כאן ישנן "עובדות מפלילות" - האשה הזאת מעוברת למרות שהיא פנויה, ועליה להסביר מי הוא הבעל, כדי שנוכל לקבוע את מעמדו של העובר לענין יוחסין. האשה טוענת שהבעל הוא כהן, והתנאים נחלקו באותה מחלוקת כמו במשניות הקודמות, עיין בפירושו שם.

מקרים בלי להזכיר כלל כלשהו, אין כוונתה בפשטות לרמוז לנו על גדרו של כלל מופשט, אותו היא איננה מביאה בפירוש, אלא להביא שורה של מקרים שונים ולהשמיע לנו בפשטות, שאותו דין או מחלוקת קיים בכל המקרים. כיון שכך, בכדי לקלוט לכוונתה המקורית של המשנה, עלינו רק לציין את ההבדלים שבין המקרים, מבלי לעשות נסיון לטעון שאם המשנה לא היתה מפרטת היינו חושבים אחרת, ושהיא הביאה לנו דוקא מקרה כזה וכזה בשביל להרחיב את "גדר הדין" למקרים עם מאפיינים כאלה וכאלה. נסיון כזה נועד לכשלון כאשר מטרטנו היא להגיע לכוונתה המקורית של המשנה מתוך עולם המושגים שלה עצמה, כיון שהיא תגרום בהכרח לכך שנכניס שיקולים וקריטריונים משלנו, שהמשנה לא בהכרח סברה אותם.

17. בגמרא (יג ע"א) מופיעה מחלוקת אמוראים, האם כוונת המשנה היא שהאשה נסתרה עם אותו אדם או שנבעלה לו. דבר זה נובע מתוך כוונתה של הגמרא להגדיר דיבור בעלמא כהתנהגות פרוצה, וכתוצאה מכך הגמרא מעדיפה לקרוא את הביטוי "מדברת" כלשון נקיה לזנות. אך נראה בפשט לשון המשנה, שאין כוונתה לבעולה - נאמר בפירוש שהדבר היה "עם אחד בשוק"; ראשית, קשה לקבל שהמשנה עסקה במקרה הנדיר והמוזר של בעילה בשוק לעיני כל, אך יותר מזה - נראה שהעובדה שהדבר היה "בשוק" היא הגורמת להתנהגות האשה להחשב פרוצה - לא סתם מדברת, אלא מדברת "עם אחד בשוק". כמו כן קשה לקבל פירוש שיתען ש"מדברת" היא לשון נקיה ל"נסתרת" - ישנן הרבה משניות שמדברות בפירוש על סתירה, ושוב, הדגש במשנה הוא דוקא על פומביות המעשה.

18. עיין במשנה כתובות ז', ו - "ואיזו היא דת יהודית... ומדברת עם כל אדם".

9. אמר רבי יוסי - מעשה בתיוקת שירדה למלאות מים מן העין ונאנסה, אמר רבי יוחנן בן נורי - אם רוב אנשי העיר משיאין לכהונה - הרי זו תנשא לכהונה: מקרה זה מובא כאן בסוף הפרק, כיון שהוא דומה למקרים שהובאו במשניות הקודמות, וביחוד למשנה ח' - גם כאן מדובר באשה שנבעלה לאדם בלתי מזהה, שיש לקבוע את מעמדה האיסורי. אך הוא איננו מופיע בין משנה ח' וט' אלא אחרי יחידת המשניות ו-ט, בסוף הפרק, כיון שהוא עדיין נספח, מתקופה מאוחרת יותר (רבי יוחנן בן נורי חי קצת אחרי רבן גמליאל וחבריו, ורבי יוסי חי שני דורות אחריהם), שאיננו קשור באשה אורגני למשנה ח', אלא בקשר אסוציאטיבי בלבד של דמיון חיצוני בין המקרים, כפי שנפרש. זאת בניגוד - למשל - למשנה ג', שהיא כפי שהראינו חלק אורגני מרצף המקרים שם, שמשתלב במבנה ההדרגתי של משניות אלה.

במקרה כאן, תיוקת - ילדה קטנה, ירדה למלאות מים מן העין, ונאנסה. כעת יש צורך, למרבה הצער, לקבוע את מעמדה האיסורי, שהרי אם הבעל היה פסול יוחסין, היא תיפסל לכהונה. כיון שזהות הבעל איננה ידועה, מעמד האשה נקבע על פי הרוב, כמו בכל מקרה במקורות התנאיים של דבר בלתי מזהה שצריך לקבוע את מעמדו האיסורי¹⁹. מקרה זה הוא שונה בתכלית השינוי מהמקרה שבמשנה ח', והדין שפסק בו רבי יוחנן בן נורי (שיש להניח שהכיר משנה זו) איננו קשור כלל למחלוקת התנאים שם. במשנה ח', העובדות באות נגד האשה, הן "מתקיפות" אותה, לכן בית דין באים אליה בטענה - "מה טיבו של זה?", והיא צריכה להגיב כדי להגן על עצמה. במערכת כזאת, הדיון הוא האם מאמינים לאשה או שלא מאמינים לה. אך אצלנו, העובדות אינן באות "נגד" האשה - היא נאנסה, היא לא עשתה שום דבר רע, וכיון שכך, בית דין לא באים וטוענים נגדה, והיא לא טוענת טענה הגנתית - אין כאן "התקפה" נגדה. לא שייך כאן שהתיוקת תטען טענה - לא טוענים נגדה שום דבר, מה גם שסביר שהיא לא יודעת מי אנס אותה - היא קטנה, והיא הותקפה בפתאומיות. במקרה שלנו, אם כן, תפקיד בית הדין הוא לבדוק את העובדות האובייקטיביות לשם קביעת מעמדה של התיוקת - לא לבא אליה ולדרוש הסבר²⁰.

משמעות הביטוי "אם רוב אנשי העיר משיאין לכהונה" היא, שכשרותה של האשה מותנית בכך, שרוב אנשי העיר הם ממשפחות מיוחסות, שמשפחות לכהונה. מענין שהקריטריון כאן איננו קריטריון הלכתי טהור ומוגדר, לא כתוב "אם רוב אנשי העיר כשרים", "אם רוב אנשי העיר אינם פסולי יוחסין" - אלא "משיאין לכהונה" - הגדרה חברתית-מציאותית. לא שחייב להיות שהמשפחה השיאה בפועל את אחת מבנותיה לכהן, אלא - שזו משפחה מיוחסת, שנחשבת ראויה להשיא לכהונה. קבוצה זו של "משיאין לכהונה" איננה כוללת בהכרח את כל הכשרים - יכולה להיות משפחה כשרה, שאינה משיאה לכהונה מכל מיני סיבות אחרות. בדומה לכך, לא כתוב כאן שבדוקים או סופרים את אנשי העיר, אין צורך לערוך חשבון כזה - ייחוסם או חוסר ייחוסם של אנשי העיר היא עובדה שידועה לכולם²¹, ועל פיה קובעים, כאמור, את מעמדה של התיוקת.

19. עיין במשנה מכשירין ב', ה-ז, וביחוד בתוספתא טהרות ו', א-ב, ואכמ"ל.

20. הגמרא (יד ע"ב - טו ע"א), בתפיסתה המשפטית התבניתית יותר, כבר איננה מבחינה בין מקרה של אונס למקרה של "ראויה מדברת". מבחינתה, או שתהיה כשרה, כרבן גמליאל שמכשיר נשים שיש ספק לגבי זהות האדם שבעל אותן, או שתהיה פסולה, כדעת רבי יהושע! מתוך קושיא זו היא מעמידה את משנתנו במקרה של "יתרי רובי", שבו גם רבי יהושע יודה שכשרה. (הגמרא גם מרויחה על ידי זה, שלא יצא כאן אבסורד - לפי תפיסתה - שהרי יוצא, מנקודת מבטה של הגמרא, שאליבא דרבן גמליאל, אנו נותנים למדברת הזדמנות להגן על עצמה, בעוד שבאנוסה איננו מאמינים לה ורק מכריעים על פי הרוב. לפי תפיסת המשנה, כאמור, קושיא כזה אינו עולה - זה לא שלא נותנים לאנוסה לטעון, אלא - לא שייך לדבר על טענה של האשה, כיון שאין כאן התקפה נגדה, אלא בירור אובייקטיבי של המציאות). פשטות המשנה היא כמובן שהולכים לפי רוב אנשי העיר - רוב אחד, וכפי שפירשנו.

21. מו"ר ה"ר חיים כפרי הלך כאן שלב נוסף, וטען שמשמעות המילה "רוב" במשנתנו אינו רוב מספרי, כפי שאנו משתמשים בו, אלא - "הרבה" - צריך שהעיר תהיה עיר מיוחסת, עם הרבה משפחות מיוחסות - "בני ברק". לענין משמעות המילה "רוב" כאן היא עדיין כשימושה הרגיל של המילה, אך אין זה אומר, כפי שהזכרתי, שיש צורך בעריכת ספירה מדויקת - מספיק שידוע שזו "עיר שרוב אנשיה משיאין לכהונה". המשנה מדברת על אנשי העיר, לא על העיר עצמה כיחידה, דבר שנותן כאן הרגשה שהרוב הוא אכן רוב מספרי, אם כי לא בהכרח מדויק ובדוק.