

נעם פלג

אונס בנישואין

ניתוח סוגיית הפתיחה במסכת כתובות

”בתולה נישאת ליום הרביעי”

א. מבוא

הסוגיה הראשונה של מסכת כתובות דנה בתחילת חיוב הבעל במזונות אשתו/כלתו. על פי המשנה השניה בפרק חמישי, משארס החתן את כלתו נותנים לה 'תקופת המתנה' בת שנים עשר חודש להכין את צרכיה לקראת החתונה. ברגע שתמה תקופת המתנה, על הבעל לערוך חופה ולשאת את כלתו מיד. אם אין החתן מקיים את הצו ואינו נושא את כלתו – הרי שהוא, למרות שעוד לא נשא אותה, מתחייב במזונות כלתו בו ביום.

לפי סוגייתנו, אם חל יום הנישואין, הוא יום תום תקופת המתנה, ביום אחר מיום רביעי בשבוע, החתן אינו חייב במזונות כלתו עד יום רביעי שחל לאחר סיום תקופת המתנה, שהוא היום הראשון שבו יכול החתן לשאת את כלתו. בעקבות הבנה זו בגמרא, נקבע כי גם במקרים אחרים המעכבים את הנישואין, כגון נידה או מחלה, שהם עיכובים שמחוץ לשליטת החתן או הכלה, אין החתן חייב במזונות כלתו עד לרגע הראשון שבו יתאפשר לו לשאתה.

בסופה של הסוגיה מובאת מחלוקתם של רב אחאי ורב אשי על ההלכה: לפי רב אחאי קיימים מצבים בהם הכלה אנוסה לא להנשא ולמרות זאת חייב החתן לזון את כלתו, ואילו לפי רב אשי אין שום מצב כזה – בכל מקרה של אונס מצידה של הכלה אין החתן חייב בפרנסתה.

סוגיה זו, ובעיקר תחילתה, העסיקה את הראשונים רבות וגרמה לתהיות עצומות. על סוגיה זו כתב הרמב"ן: "ויש דברים אחרים הרבה בשמועה זו, ומרבים הבל",¹ בחידושי המאירי על תחילתה של הסוגיה נאמר גם כן "נתבלבלו המפרשים בעניינו שלא לצורך".² הסוגיה הפליאה גם את חוקרי זמננו: הרב יוסף צבי דינר כתב על המימרא הראשונה של רב יוסף בשם

¹ חידושי הרמב"ן על הש"ס, כתובות ב ע"א, ד"ה: "ותניא לא מפרש טעמא".

² 'בית הבחירה' לרבינו המאירי, כתובות, בהוצאת אברהם סופר, ירושלים תש"ז, עמ' 7.

שמואל: "רב יוסף שהיתה לפניו מימרא של 'דרב יהודה אמר שמואל' קטועה מאוד, גרס אותה מדעתו, ואולי, וקרוב לוודאי הוא, ששמע בקבלה איזה חלקים שונים נפרדים ממימרא זו וחיבר אותם לאגודה אחת".³ וכלשונו של פרופ' אברהם וייס: "דברי שמואל בנוסח הראשון כחידה סתומה".⁴

בלימודה של סוגיה זו, ובלימוד רציף של מסכת כתובות בתלמוד הבבלי, צפים ועולים העקרונות המנחים של חז"ל ביחס לקשר החדש הנארג בין איש לאישה במעשה החופה - "שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל", חיובו של החתן במזונות הכלה, שאר כסות ועונה ועוד. עקרונות אלו מציגים לנגד עינינו תפיסת עולם מוצקה ומונוליתית של חכמי ישראל לדורותיהם.

במאמר זה בכוונתי לנתח את מבנה הסוגיה מבחינה למדנית ורעיונית, ניתוח שוודאי שלא יהיה בו כדי לפתור את כל התמיהות המחקריות-אקדמיות או הקושיות הלמדניות, אולם יהיה בכוחו להציג הסתכלות אחרת על מבנה הסוגיה ומרכיביה. הסתכלות זו תאפשר ראיית משמעות ערכית חינוכית הגלומה בנבכי הסוגיה ובין שורותיה - משמעות שצריכה להנחות את בן ובת ישראל בבואם בברית הנישואין. במהלך ניתוח הסוגיה לא אמנע מלציין את ההתפתחויות בחלקי הסוגיה השונים, כפי שהן עולות מן הספרות המחקרית-אקדמית.

לשם נוחות העבודה ולמען "הַבְּדִיל בֵּין מִים לִמִּים" חילקתי את הסוגיה למספר חלקים שלכל אחד מהם אתן יחס למדני ורעיוני בפני עצמו. במהלך ניתוח הסוגיה ובסופה אסקור את המכלול של חלקי הסוגיה, אנסה להוכיח את התזה המרכזית שהוצגה לעיל, וליצור קריאה רעיונית רציפה בגוף הסוגיה - קריאה שאין בה משום אפולוגטיקה או עיקום כזה או אחר של המקורות שלפנינו, אלא קריאה שיש בה "הקשבה קפדנית לכל מילה ולכל משפט".⁵

ב. הצגת מבנה הסוגיה

כאמור במבוא, את הסוגיה החלטתי לחלק למספר חלקים. החלוקה היא על בסיס שלבי הגמרא המוכרים לכל בר-בי-רב (מימרא, קושיא, תירוץ וכדו'), ואין בה כדי להציע ייחודיות פרשנית כזו או אחרת שאינה עולה מן הפשט המובן לכל תלמיד שעובר על הסוגיה בפעם הראשונה. יתרון חלוקת הגמרא

³ י. צ. דינר, חידושי הריצ"ד, נשים, מסכת כתובות, ירושלים תשמ"א, עמ' כב.

⁴ א. וייס, התהוות התלמוד בשלמותו, ניו יורק תש"ג, עמ' 16, הערה 26.

⁵ הרב יהודה ברנדס.

לחלקיה השונים, על פני הצגת הגמרא כ'גוש' אחיד של טקסט אמוראי, ניכר הן בלימוד משותף והן בהצגת הדברים בעבודה או מאמר. הסוגיה מתחלקת לארבעה חלקים עיקריים:

- א. המימרא הראשונה של רב יוסף וקושייתו עליה.
- ב. הצגת המימרא ה'משופצת' של רב יוסף והמשתמע ממנה.
- ג. הצגת חלקי הסוגיה בצורה של שאלה.
- ד. תשובותיהם של רב אחאי ורב אשי.

כל חלק בסוגיה נבדל ממשנהו על ידי ירידת שורה בגוף הטקסט, ובתוך כל חלק קיימת הבדלה נוספת בין תתי-החלקים. החלוקה היא לנוחות הקורא וגם לשם הדגשת הסגנון הספרותי.

המשנה:

בתולה נשאת ליום הרביעי, ואלמנה - ליום החמישי;
שפעמים בשבת בתי דינין יושבין בעיירות, ביום השני וביום החמישי,
שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין.

א. המימרא הראשונה של רב יוסף וקושייתו עליה:

1. אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל: "מפני מה אמרו בתולה נשאת ליום הרביעי? לפי ששנינו: 'הגיע זמן ולא נישאו - אוכלות משלו ואוכלות בתרומה', יכול הגיע זמן באחד בשבת יהא מעלה לה מזונות? לכך שנינו: 'בתולה נשאת ליום הרביעי'."
2. אמר רב יוסף: "מריה דאברהם! תלי תניא בדלא תניא?"
הי תניא והי לא תניא? הא תניא והא תניא!
אלא, תלי תניא דמפרש טעמא בדתניא דלא מפרש טעמא?

ב. הצגת המימרא ה'משופצת' של רב יוסף והמשתמע ממנה:

1. ב. "אלא אי איתמר הכי איתמר, אמר רב יהודה אמר שמואל: 'מפני מה אמרו בתולה נשאת ליום הרביעי?' שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לב'ד; ותינשא באחד בשבת, שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין! שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא טורח בסעודה שלשה ימים, אחד בשבת ושני בשבת ושלישי בשבת, וברביעי כונסה'."

- ב.2. ועכשיו ששנינו 'שקדו', אותה ששנינו 'הגיע זמן ולא נישאו - אוכלות משלו ואוכלות בתרומה', הגיע זמן באחד בשבת, מתוך שאינו יכול לכנס - אינו מעלה לה מזונות.
- ב.3. לפיכך, חלה הוא, או שחלתה היא, או שפירסה נדה - אינו מעלה לה מזונות.

ג. הצגת חלקי הסוגיה בצורה של שאלה:

- ג.1.א. ואיכא דבעי לה מיבעיא: חלה הוא, מהו?
 ג.1.ב. התם טעמא מאי? משום דאניס, והכא נמי הא אניס,
 ג.1.ג. או דלמא התם אניס בתקנתא דתקיננו ליה רבנן, הכא לא?
- ג.2.א. ואם תמצוי לומר: חלה הוא מעלה לה מזונות, חלתה היא, מהו?
 ג.2.ב. מצי אמר לה: "אנא הא קאימנא",
 ג.2.ג. או דלמא מציא אמרה ליה נסתחפה שדהו?
- ג.3.א. ואם תמצוי לומר: אמרה ליה נסתחפה שדהו, פירסה נדה, מהו?
 ג.3.ב. בשעת ווסתה לא תיבעי לך - דלא מציא אמרה ליה נסתחפה שדהו,
 ג.3.ג. כי תיבעי לך - שלא בשעת ווסתה מאי? כיון דלא בשעת ווסתה הויא, מציא אמרה ליה נסתחפה שדהו,
 ג.3.ד. או דלמא כיון דאיכא נשי דקא משנייא ווסתייהו, כשעת ווסתה דמי?

ד. תשובותיהם של רב אחאי ורב אשי:

- ד.1. פשיט רב אחאי: הגיע זמן ולא נישאו - אוכלות משלו ואוכלות בתרומה; לא נשאו לא קתני אלא לא נישאו, היכי דמי? אי דקא מעכבן אינהו, אמאי אוכלות משלו ואוכלות בתרומה? אלא לאו דאיתניס כי האי גוונא, וקתני: אוכלות משלו ואכלות בתרומה.
- ד.2. אמר רב אשי, לעולם אימא לך: כל אונסא לא אכלה, ודקא מעכבי אינהו, ובדין הוא דאיבעי ליה למיתני לא נשאו, ואידי דתנא רישא בדידה, תנא נמי סיפא בדידה.

ג. ניתוח 'למדני' של חלקי הסוגיה

ניתוח דיני המשנה

טעם המשנה לגזירה הדוחה את יום החתונה, הוא החשש שמא לא ימצא החתן בתולים לאשתו הטרייה, ולכן חייבה המשנה לקיים את החתונה ביום

ד' – כדי שאם תהיה לחתן טענת בתולין, הוא יוכל לטעון אותה בבית הדין מיד בבוקר.
 רש"י מסביר את הצורך בבהילות:

[...] ולכן תקנו שתנשא ברביעי, שאם היה לו טענת בתולים ישכים לבית הדין בעוד כעסו עליו. ואם יש שהות בינתיים יש לחוש שמא יתפייס ותתקורר דעתו ויקיימנה, ושמא היא זינתה תחתיו ונאסרה עליו. ומתוך שיבוא לבית הדין יתברר הדבר [אם זינתה תחתיו או לא] כשיצא הקול שמא יבואו עדים...⁶

החשש שמא יקיים הבעל את אשתו, למרות האפשרות שהיא אסורה עליו, מחייבת את חכמים לתקן יום מיוחד בשבוע שבו יתחתנו הזוגות הצעירים, כך שאם תתרחש "תקלה" יוכל התא המשפחתי החדש לברר בבית דין את עתידו המשותף.

לקראת סופו של הדיון במשנה הראשונה מתברר תורף יכולתו של הבעל לאסור עליו את אשתו על ידי טענת דמים. רבי אלעזר סובר כי חתן שלא מצא בתולין לכלתו נאמן לאוסרה עליו. קושיית הגמרא בעניין ספק ספקא מוצגת להלן:

ואמאי? "ספק ספקא" הוא!
 ספק תחתיו ספק אין תחתיו, ואם תמצא לומר תחתיו, ספק באונס ספק ברצון!
 לא צריכא, באשת כהן.
 ואיבעית אימא: באשת ישראל, וכגון דקביל בה אבוה קידושין פחותה מבת ג' שנים ויום אחד.⁷

הגמרא מעמידה את הדין שלפיו הבעל אוסר את אשתו עליו על ידי טענתו בלבד, רק במקרה של אשת כהן ונערה שהתארסה פחותה מבת שלוש שנים ויום. במקרה רגיל הבעל לא יכול לאסור עליו את אשתו כי זהו מקרה של "ספק ספקא" – ספק תחתיו ספק לא תחתיו, ואם תאמר תחתיו - ספק באונס ספק ברצון. אשת כהן שנבעלה תחת בעלה, בין באונס בין ברצון, נאסרת על בעלה הכהן. ולכן באשת כהן אין "ספק ספקא" ואנו אוסרים

⁶ רש"י, כתובות ב ע"א, ד"ה: "בשני ובחמישי".
⁷ בבלי, כתובות ט ע"א.

אותה על ידי טענתו שלא מצא לה בתולין, מתוך חשש שמא נבעלה תחתיו. גם בנערה שנתארסה בת פחות משלוש אין "ספק ספקא", שהרי ידוע שאם קטנה בת פחות משלוש שנים ויום אחד נבעלה יתאחה קרום הבתולין מחדש – ובמקרה שלנו אין לנערה קרום בתולין, ולכן ידוע שהיא נבעלה בת יותר משלוש שנים (משמע, בתקופת האירוסין). הספק היחידי הוא האם היא נבעלה מאונס או מרצון, ובספק רגיל (בניגוד ל"ספק ספקא") אנו אוסרים את האשה על בעלה מדין "ספק דאורייתא לחומרא".

עם זאת, קושיה נוספת עולה מן הגמרא דלעיל: אם רק אשת כהן וילדה שהתארסה פחותה מבת ג' שנים רשאי הבעל לאוסרה על עצמו, מדוע על כּל הנשים להנשא ביום רביעי? ראינו שהחיוב להתחתן ביום ד' הוא שמא יתפייס וישאר עם אשתו שאסורה עליו, והרי בנשים "רגילות" (שאינן נשות כהן, ושהתארסו בבגרותן) גם לאחר טענת הבעל אין האישה אסורה על בעלה מדין ספק ספקא; ומדוע נכריח את כל הנשים, ובכללן גם את אלו שאינן נאסרות על בעליהן על ידי טענתו, להתחתן ביום רביעי? בעלי התוספות שואלים את השאלה הזו, ומביאים את שיטתו של רבינו תם:

ואומר רבינו תם דלא פלוג רבנן בתקנתא ומשום אשת כהן ופחותה מג' תקנו בכל הנשים שינשאו ביום רביעי.⁸

רבינו תם מסביר כי 'אין חכמים שמים דבריהם לשיעורין',⁹ וכאשר תיקנו את תקנת יום הנישואין משום אשת כהן ופחותה מבת שלוש שנים, תיקנו אותה עבור כל הזוגות הצעירים. אמנם רק בחלק מצומצם יחסית מן הנשים דרושה תקנת יום רביעי, אולם חכמים לא חילקו בתקנתם בין סוגי הנשים. לעומת זאת, רש"י, בפירושו למשנה שהובא לעיל, מסביר שבכל מקרה צריך זוג נשוי שלא ראה דם בתולין להגיע לבית דין, ואין חילוק בין נשים "רגילות" ל"שאינן רגילות". רש"י מסביר את שיטתו בכך שעל ידי ההגעה לבית דין יתברר המקרה על ידי עדים, שיעידו על הכלה ויתירו או יאסרו אותה. במקום שבו בעלי התוספות מתקשים, משום שאין הבעל יכול לאסור את אשתו, רש"י נשאר ללא תימה: בכל מקרה צריך לבוא לבית דין, בין אם יכול לאוסרה על עצמו ובין אם לאו, וזאת כדי לברר את מעמדם של

⁸ תוספות, כתובות ב ע"א. ד"ה: "שאם". ובהמשך המאמר הבאנו את הריצ"ד שהתייחס לעניין זה בעקיפין, וענה גם הוא על שאלת בעלי התוספות, עיין לקמן ובהערה 32 שם.

⁹ כך סבר גם הרמב"ן בפירושו לסוגיה, ראה: חידושי הרמב"ן, כתובות ט ע"א, ד"ה: "והא דאמרינן". הכלל "אין חכמים שמים דבריהם לשיעורין" מופיע במספר מקומות ובמספר גרסאות במקורות התנאיים, בתלמוד ובראשונים.

הנישאים הטריים על ידי עדים. ניתן לומר שהבסיס הראשוני למחלוקת בין רש"י לרבינו תם נעוץ בשאלה "מי אוסר את האישה על בעלה?". לדעת רש"י העדים הם ה"מכה בפטיש" והם אוסרים את האישה. לדעת רבינו תם טענת הבעל היא שאוסרת את האישה על בעלה, באשת כהן ופחותה מבת ג' שנים ויום אחד.

אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל: "מפני מה אמרו בתולה נשאת ליום הרביעי?" (א.1)

בגמרא מצינו שרב יוסף מביא את המימרא של רב יהודה בשם שמואל, ויוצר זיקה בין משנתנו למשנה נוספת בפרק חמישי של מסכת זו (משנת "הגיע זמן"). טעמה של ההלכה המוצגת במשנתנו "בתולה נישאת ליום הרביעי" מצוי במשנה האחרת: "הגיע הזמן ולא נשאו - אוכלות משלו ואוכלות בתרומה". לפי שמואל, קבעו חכמים את יום הרביעי לנשיאת בתולות, כיוון שאם הגיע זמן הנישואין ועדיין לא נשא החתן את כלתו הרי לאחרונה זכות במזונותיה. טענה זו של שמואל קשה להבנה ואינה מסתדרת מבחינה לוגית - שהרי קביעת זמן חיוב החתן במזונות כלתו אינו דורש יום ספציפי וקבוע לנישואי בתולות.

בעלי התוספות עמדו על הקושי שבדברי שמואל. לפי שיטת בעלי התוספות אין בדברי שמואל, שמביא את המשנה בפרק חמישי, משום נתינת טעם למשנתנו, אלא הצגת נפקא מינה:

אלא הכי פירושו: "מפני מה אמרו", כלומר מאי נפקא מינה שתיקנו שנשאת ברביעי.

ומשני: נפקא מינה לענין מזונות ותרומה.

ורב יוסף קא מתמה: "מריה דאברהם" דהא נפקותא מפרשה בהדיא שאם היה לו טענת בתולים, והוא מניח נפקותא זו המפורשת ותופס נפקותא אחרת.¹⁰

בעלי התוספות מסבירים כי שמואל מחפש את 'הנפקא מינה', דהיינו הדינים שעולים ומשתמעים מתוך דין המשנה שבתולה נישאת ליום הרביעי.

¹⁰ תוספות שם, ד"ה: "מפני מה". אלא כך פירושו: "מפני מה אמרו" - מה יוצא ממנה, מהתקנה, שתיקנו נישאת ברביעי? ועונים: יוצא ממנה לענין מזונות ותרומה. ורב יוסף תמה: "רבנו של אברהם!" שהרי ה"נפקא מינה" מפורשת במשנה והיא שאם היתה לו טענת בתולים! מה פתאום שמואל מניח "נפקא מינה" זו המפורשת ותופס "נפקא מינה" אחרת!?

שמואל מוצא 'נפקא מינה', ממקור שאינו בפרקנו, לעניין תרומה ומזונות: החל מיום הנישואין מחויב הבעל במזונות אשתו, ואם הוא כהן הרי שהיא יכולה לאכול בתרומה. המשך המימרא של שמואל מתבאר מאליו: על פי דין המשנה, בתולה נישאת ביום רביעי בלבד ועל כן תחילת חיוב הבעל במזונות אשתו הוא מיום רביעי שלאחר תום תקופת השנה הנתונה במשנה בפרק חמישי. על 'נפקא מינה' זו של שמואל תמה רב יוסף - קיימת נפקא מינה מובהקת יותר הכתובה במפורש במשנה: "שאם היה לו טענת בתולין משכים לבית דין".

הצעה זו של בעלי התוספות להבנת המימרא של שמואל רמוזה ב"יפה עיניים" על סוגיתנו, שיוצר זיקה בין סוגיית הפתיחה בכתובות לסוגיית הירושלמי על המשנה שמצטט שמואל מפרק חמישי. סוגיית הירושלמי המקבילה דנה בציטוט הבא, מן המשנה:

הגיע זמנן ולא נישאו או שמתו בעליהן - אוכלות משלו ואוכלות בתרומה.¹¹

על חלק זה של המשנה מובאת סוגיה קצרה בתלמוד הירושלמי:

1. אמר שמואל אחוי דרבי ברכיה: והוא ששלם הזמן ברביעי.
2. ששלם הזמן בשלישי בחמישי -
3. רבי חמא בר עוקבא בשם רבי יוסי בי רבי חנינה ולוי תריהון אמרין: נעשה כמי שחבשוהו סופרים.
4. אמר רבי יהושע בן לוי: אם היתה עיכובה מחמתו ניזונת משלו.¹²

ה'יפה עיניים' סובר כי שמואל מסוגייתנו הוא הוא שמואל אחוי דרבי ברכיה מסוגיית הירושלמי,¹³ וכן משמע מדבריו:

¹¹ משנה, כתובות ה, ב. כך הוא הנוסח בכתב-יד קופמן למשנה. בנוסח המובא בתלמוד הבבלי לא מצויות המילים "או שמתו בעליהן".

¹² ירושלמי, כתובות ה, ג.

¹³ לגבי שמואל אחוי דרבי ברכיה קיימת מחלוקת בין החוקרים: חנוך אלבק במבוא לתלמודים (תל אביב תשכ"ט, עמ' 349), סובר כי הוא אמורא דור רביעי, ואילו זכריה פרנקל במבוא לירושלמי (ברעסלויא תר"ל, קכז ע"א), סובר כי הוא אמורא דור חמישי. אמורא זה הוא מאוחר יחסית לשאר האמוראים המופיעים בסוגיה הירושלמית, שהם מן הדור השני והשלישי, ולכן קשה לומר שמימרתו היא זו שפותחת את הסוגיה. וכן רצה לטעון יהושע קולפ בפירושו לסוגיות (מהדורה עם פירוש הסוגיות לפרק 'בתולה נישאת', עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ג, עמ' 39, הערה 7), ואולי ניתן לטעון שזוהי שיטת ה'יפה עיניים' כפי שהיא מובאת לפנינו.

בירושלמי פרק ה הלכה ג מימרא דשמואל על המשנה הגיע זמן ולא נשאו - דבהגיע זמן בג' אינה אוכלת, דהוי כתפסוהו סופרים. דהיינו, דהוי אנוס.¹⁴

בשורה הראשונה מסביר שמואל (לפי ה'יפה עיניים') את המשנה בפרק חמישי לפי המשנה הראשונה של המסכת: חיוב החתן במזונות כלתו חל שנה לאחר הקידושין, בתנאי שאותו היום הוא יום רביעי בשבוע. כאשר מסתיימת תקופת השנה ביום אחר יחול החיוב במזונות על החתן ביום רביעי שאחריו. עומק נוסף לדבריו של שמואל הוסיפו האמוראים בשורה השלישית בירושלמי: "נעשה כמי שחבשוהו סופרים"¹⁵ - בשאר ימות השבוע החתן אנוס ע"י חכמים שלא לשאת את כלתו, ולכן אין חכמים יכולים לחייבו במזונותיה.

בשני התלמודים מקשר שמואל את המשנה הפותחת של מסכת כתובות למשנה השלישית בפרק החמישי בה, אולם בעוד המימרא של שמואל בפרק הראשון של הבבלי אינה ברורה כל צרכה, הרי שבפרק החמישי בירושלמי המימרא פשוטה ומתבארת מאליה. עוד יש להדגיש כי בירושלמי משתמשים במשנת פרק ראשון כדי להסביר את השמועה המקומית, ובפרקנו (בבבלי) משתמשים במשנת פרק חמישי כדי להסביר את דין משנתנו.¹⁶

¹⁴ יפה עיניים' על סוגייתנו בבבלי כתובות.

¹⁵ יש להדגיש כי לפי הירושלמי כל אונס ודחיה של מועד החופה יחייב את החתן בתשלומי מזונות לאשתו, מה שאין כן בשיטת הבבלי שבו קיימת מחלוקת בין רב אחאי לרב אשי בלשנא השניה, ומכל מקום מימרת שמואל מתפרשת ע"י רב יוסף שלא כמו בתלמוד הירושלמי.

¹⁶ היו שרצו לטעון בעקבות כך, ובעקבות ראיות נוספות, כי המימרא של שמואל נקבעה בראשונה על המשנה בפרק החמישי ומשם הוסבה אל המשנה הראשונה. ראה מנחם כהנא, "גילוי דעת ואונס בגיטין", תרביץ סב, תשנ"ג, עמ' 249, הערה 88. כמו כן מציע יהושע קולפ בפירושו על הסוגיות כי כאשר המימרא הועברה מפרק חמישי לפרק ראשון, היא נוסחה מחדש ע"י דפוס הלשון הקיימים במשנה ובתוספתא של פרק ראשון, עיין במחקרו וכן בחידושי הריצ"ד בסוגייה "לשון המימרא לפי גרסתו הוא לשון וסגנון הברייתות". עוד מציע קולפ כי סוגייתנו וסוגיית אונס בגיטין נלמדו שניהן בפרק חמישי, כפי שמוצע בתלמוד הירושלמי. ניתן לעיין בהוכחות המובאות בגוף המאמר, מכל מקום אליבא דקולפ סוגיות האונס (בנישואין וגיטין) הפותחות את המסכת הועברו מפרק חמישי לפרק ראשון ו'הולבשו' בדפוס הלשון הקיימים בפרק הראשון. כך הפכה סוגיית הפתיחה של כתובות, אליבא דחוקרי התלמוד, לסוגיית פתיחה 'קלאסית' המביאה בתוכה חומרים שהתעצבו בתקופה מאוחרת יחסית.

אמר רב יוסף מריה דאברהם...דלא מפרש טעמא (א.2)

הנוסח הראשון של המימרא "דאמר רב יהודה אמר שמואל" מעוררת קשיים ולא רק בדורות המאוחרים. כבר בתלמוד מקשה בעל השמועה, רב יוסף, על המימרא שהביא הוא עצמו. קושייתו של רב יוסף היא, לכאורה, ששמואל תלה טעם משנה שנויה במשנה שאינה שנויה.¹⁷ על קושיה זו של רב יוסף הקשה בעל הסוגיה (הסתמא דגמרא), כי שני המקורות שהביא שמואל הן משניות מפורשות, ועל כן אין משמעות לקושיית רב יוסף. בעל הסוגיה מתרץ את רב יוסף ומסביר כי קושייתו היתה מדוע שמואל תלה משנה שטעמה בצידה (המשנה בפרק ראשון) במשנה שלא מפורש בה טעם הדין (המשנה בפרק חמישי). בעקבות קושיה זו מביאה הגמרא נוסח מסירה נוסף של רב יוסף לדברי רב יהודה בשם שמואל.

רוב הראשונים הולכים בעקבותיו של רש"י¹⁸ וסוברים כי הסיבה לשיבוש בנוסח המסירה נעוץ בחוליו של רב יוסף ששיכח ממנו את תלמודו.¹⁹ על פי ההסבר הנ"ל, הסוגיה מתבארת כקו אחד של שיבוש ותיקון בדברי רב יוסף בלבד – ללא התפתחות למדנית או ערכית.²⁰

מקום נוסף בתלמוד הבבלי שבו הקשה רב יוסף על עצמו את אותה הקושיה מצוי במסכת בבא בתרא.²¹ מבנה הסוגיה בבבא בתרא דומה מאוד למבנה הסוגיה בכתובות: רב יוסף נותן טעם למשנה בשם רב יהודה בשם שמואל, מקשה על הנוסח שהביא ומתרץ בעצמו את שהקשה. תופעה זו היא תופעה בלתי רגילה: בדרך כלל חכמים יקשו על חכמים אחרים או על מקורות אחרים ולא על עצמם. גם בסוגיה בכתובות לא מוזכר כי רב יוסף

¹⁷ וכן הוא בלשון רש"י שם, ד"ה: "תלי תניא בדלא תניא". יש להזכיר כי קושיה זו "תלי תניא בדלא תניא" קיימת גם בבבלי, שבת כב ע"א, ובבבלי, בבא בתרא קלד ע"ב, וכפי שיתבאר להלן.

¹⁸ רש"י שם, ד"ה: "מריה דאברהם".

¹⁹ על מחלתו של רב יוסף ושכיחת תלמודו ניתן לעיין בבבלי, נדרים מא ע"א, וכן בעירובין י ע"א; מא ע"א; סו ע"ב; עג ע"א; פט ע"ב; מכות ד ע"א; נדה לט ע"ב; סג ע"ב. התוספות רא"ש, ד"ה: "אמר רב יוסף", חולק על הסברא הנ"ל: "ואין לתלות תמיהת הלשון משום דרב יוסף חלה ושכח תלמודו". בין החוקרים, שקיבלו את ההסבר ההיסטורי של רש"י ושל רוב הראשונים, מצוי גם הרב פרופ' דוד הלבני בחידושו לסדר נשים (מקורות ומסורות, סדר נשים, טורונטו, עמ' קלא). לעומת הלבני יש חוקרים שסוברים כי מחלתו של רב יוסף אינה אלא "אגדה שהיא ערבוביה של כמה דברים מן התלמוד ואין לה בסיס הסטורי מוצק [...]. שמא מכל המקורות האלה [המובאים לעיל ועוד נוספים - נ.פ.] ארגו בעלי הגמרא אגדה להסביר את שכחתו".

²⁰ על משמעות ערכית או חינוכית של חלקי הסוגיה, על פי השיטות הספרותיות השונות, נעמוד בפרק הרעיוני של ניתוח הסוגיה.

²¹ בבלי, בבא בתרא קלד ע"ב.

חלה ושכח תלמודו או שתלמידו, אביי, מזכיר לו. בעקבות קושיות אלה וקושיות נוספות היו בין החוקרים שטענו כי השקלא וטריא בנוסח המימרא הראשון אינו של רב יוסף אלא של סתמא דגמרא,²² דהיינו שבנוסח הראשון של סוגייתנו היו שתי מימרות עצמאיות של שמואל, שקושרו על ידי עורכי הסוגיה במסגרת משא-ומתן שכבר ייסד במסכת בבא בתרא רב יוסף עצמו. זוהי הצעה מהפכנית שנותנת משמעות ערכית ולמדנית בלתי רגילה לנוסח הראשון של דברי שמואל. דברי שמואל אינם עוד בגדר טעות או שיבוש במסורה אלא מימרא קוהרנטית ועצמאית.

כאמור לעיל, אין חולקים בראשונים כי רב יוסף הוא בעל המסורה הראשונה, הוא המקשה, הוא המתרץ והוא גם בעל המסורה השניה במימרת שמואל. עם זאת, בעניין הנוסח קיימת מחלוקת. בעלי התוספות וסיעתם מחקו את שמו של רב יוסף מן המסירה השניה,²³ ואילו הר"ף וסיעתו מביאים את שמו של רב יוסף גם במסירה השניה.²⁴ סברת המוחקים את שמו של רב יוסף היא שעד עתה לא היה שינוי בטיב המוסר - רב יוסף הוא בעל המסורת הראשונה, הוא המקשה והוא המתרץ - ולכן אין צורך לכתוב את שמו בפעם השלישית. מכל מקום, גם המזכירים את שמו של רב יוסף וגם המסירים את שמו, סוברים כי הוא בעל המסורה השניה של מימרת שמואל.

אלא אי איתמר הכי איתמר [...] אינו מעלה לה מזונות (ב.1 - ב.3)

כעת, לאחר שעיינו בנוסח של הלישנא הראשונה במימרא דאמר רב יהודה אמר שמואל, יש לדון בלישנא השניה לגופה. קיימים בה שלושה מרכיבים שונים:²⁵ המרכיב הראשון (ב.1) מכיל ברייתא הדומה לתוספתא בתחילת פרק ראשון ("מפני מה אמרו..."), המרכיב השני (ב.2) המתחיל במילים "ועכשיו ששינינו שקדו" מקשר את הברייתא מן החלק הראשון עם הפסק של שמואל, המובא כבר בלישנא הראשונה של המימרא, בעניין תחילת חיוב החתן במזונות כלתו. והמרכיב השלישי (ב.3) עוסק במציאת "נפקא מינה" לפסיקה

²² כך שיער קליין במאמרו על משמעות המונח "אלא אי איתמר הכי איתמר" (תרביץ לא, תשכ"ב), בעמ' 37-38. ובמבוא לתלמודים, עמ' 488, טען אלבק כי "נראה שמבנה הסוגיה כלשונה הועבר מבבא בתרא לכתובות" - על פי אלבק לא זו בלבד שהקושיות על הלשנא הראשונה הן סתמא - אין הן אלא הסתמא של הסוגיה בבבא בתרא.

²³ תוספות, ד"ה: "אלא אי איתמר הכי איתמר"; רשב"א על סוגייתנו, עמ' ג.

²⁴ כך פירש הרא"ה על סוגייתנו, הריטב"א על סוגייתנו ד"ה: "אלא אי איתמר הכי איתמר", כך משמע גם מתוספות רא"ש על הסוגיה, וכן הוא גם בשו"ת הריב"ש סימן שעב.

²⁵ על אריכות הלשון של המימרא השניה כבר העיר רש"י שם, ד"ה: "ותינשא באחד בשבת", וכן בד"ה: "לפיכך".

של שמואל בעניין "חלה הוא או שחלתה היא או שפירסה נידה" שאינו חייב במזונותיה.

נוסח ארוך זה של המסירה השניה הזמין מחלוקת גדולה בראשונים בעניין טיב המקור של שלושת החלקים במימרא. רש"י,²⁶ וחלק גדול מן הראשונים, סברו כי למעט החלק הראשון של המסירה (ב.1) שהוא לשון שמואל, שני החלקים הנוספים (ב.2 ו-ב.3) הם פיתוח של רב יוסף, שהוא בגדר הסקת מסקנה מן ההגדרה שטבע שמואל במימרא המקורית, ופסק הלכה: "לפיכך חלה הוא או שחלתה היא או שפרסה נידה אינו מעלה לה מזונות".²⁷

מלשונם של בעלי התוספות בד"ה: "אלא אי אתמר" בסוגייתנו, רצו מקצת החוקרים לומר, כי הנוסח המקורי של התלמוד מכניס את רב יוסף לתוך מסורת המימרא, וממילא נוצר מצב פרדוקסלי שבו רב יוסף גם משנה את הנוסח וגם מביא שינוי נוסח בשם עצמו.²⁸ נוסח תמוה זה מזמין את הקביעה כי המימרא המשופצת אינה חלק מגרעין הסוגיה, אלא מימרא שהועברה מסוגיית פרק חמישי שהבאנו לעיל.²⁹

תקנת "שקדו" (ב.1)

תקנת "שקדו" מסבירה את הטעם לבחירת יום הנישואין כיום ד' - כדי שיהא אדם טורח בסעודת החופה שלושה ימים קודם כניסה לברית הנישואין. עם זאת, במקורות השונים קיימים טיעונים נוספים לקביעת יום החופה כיום ד'. במשנה אנו רואים שכונסים ביום רביעי, כדי שאם תהיה לו טענת בתולין ישכים לבית דין,³⁰ ובהמשך הגמרא מובאת ברייתא של בר קפרא, שבתולה נישאת ביום הרביעי ונבעלת ביום החמישי, "משום שנאמרה בו ברכה לדגים".³¹ בעניין זה כבר כתב הריצ"ד:

²⁶ רש"י שם, ד"ה: "לפיכך". כמותו סברו הריטב"א, ד"ה: "לפיכך חלה הוא", וכן מראשוני החוקרים האחרונים העיר אברהם וייס ב"התהוות התלמוד בשלמותו", עמ' 16, הערה 26. הריצ"ד הפליא והוסיף כי "והנה רב יוסף, כשנאמרה לו המימרא דרב יהודה אמר שמואל קטועה מאוד, תירצה מדעתו". חולקים על שיטה זו: רבינו קרשקש, ד"ה: "ועכשיו ששינונו", הרשב"א על סוגייתנו, ד"ה: "ועכשיו ששינונו", וכן נוספים.

²⁷ יש להדגיש כי פסק זה שונה מן הפסק של שמואל בירושלמי, (כתובות ה, ב) שהבאנו לעיל. ועיין לעיל הערה 12.

²⁸ כן משמע מלשון התוספות שגורעים את המילים "אמר רב יוסף" משום "דרב יוסף גופיה הוא דקאמר אלא אי אתמר הכי אתמר".

²⁹ כך טען כהנא בגילוי דעת ואונס בגיטין, עמ' 249, הערה 88.

³⁰ טענה זו אינה מספקת, שכן גם ביום ראשון ניתן לכנוס מטעם זה - שכן בתי דינים יושבים גם ביום שני. לכן נצרך שמואל 'לחבר' בין המקורות.

³¹ בבלי, כתובות ה ע"א. הברכה לדגים: "פרו ורבו ומלאו את הארץ בימים...", היא ברכה לפיריון ושפע.

והנה בכל אלה הברייתות מערבים תקנות ומנהגים מימי קדם עם פירושים וביאורים לתקנות ומנהגים אלו. התקנות הן דבתולה נישאת ליום הרביעי ואלמנה ליום החמישי [...] והנה טעמי התקנות לא נודעו להתנאים והיו מפרשים אותם באופנים שונים: מר אמר מפני טענת בתולין ומר אמר מפני שיהיה אדם טורח שלושה ימים בסעודה ומר אמר מפני שנאמרה בו ברכה לדגים [...] ותנא דמשנתנו נקט טעם ראשון עיקר.³²

בעניין תקנת חכמים לסעודת בנות ישראל קיימת מחלוקת בין הראשונים בשאלה: האם יכולים הכלה וקרוביה למחול על סעודת החתונה. 'היכי תמצי' לקושיה ניתן למצוא במחלוקת בין התוספות רא"ש לבין רבי יהונתן מלוניל. התוספות רא"ש מביא בשם רבינו אפרים כי יכולים קרובי הכלה לכפות חתן שמורד בתקנת "שקדו" לעשות סעודה כראוי "והעיד [רבינו אפרים - נ.פ.] בשם רב אלפס דמעשים היו באים לפניו בכל יום וכן היה דין".³³ ומשמע משיטתו כי אם מעוניינים קרובי הכלה לכפות את החתן - הרשות בידם, אולם אין חובה בכך שכן סעודה זו זכות היא להם. הר"י מלוניל כותב, לעומת זאת, כי לא יכולה האישה למחול על סעודת הכלולות שכן הסיבה לתקנת שקדו היא:

כדי שתהא חביבה עליו יותר ושלא יוציא עליה שם רע, דחזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה.³⁴

על פי הסברה האחרונה משמע כי סעודת "שקדו" אינה זכות ממונית של האישה וקרוביה אלא 'חובת אישות' של החתן לכלה, כדוגמת "שאר, כסות ועונה", אלא מדרבנן, שמטרתה מניעת הוצאת שם רע על בתולות ישראל. בסוגייתנו תקנת "שקדו" מבארת מדוע בתולה נישאת ביום רביעי: יש חובה לשאת את הכלה בזמן שמאפשר גישה מהירה לבית דין במקרה של

³² הריצ"ד על סוגייתנו, ד"ה: "והנה". ובהמשך דבריו מציין כי בימי חיבור המשנה לא היה טעם אחיד לתקנת יום הנישואין ומביא הוכחה מן הירושלמי, עיין שם בדבריו.

³³ תוספות רא"ש, כתובות ג ע"ב, ד"ה: "שיהא טורח בסעודה שלשה ימים". כמו התוספות רא"ש סברו גם הרמב"ן והרשב"א על הסוגיה שם.

³⁴ חידושי הר"י מלוניל על מסכת כתובות, בפירושו על המשנה הראשונה בפרק ד"ה "שקדו". כמו רבינו יהונתן מלוניל סבר גם הרא"ה על סוגייתנו (בדף ב ע"א) וכן הריטב"א. עם זאת בחידושי הריטב"א והרא"ה על הסוגיה בדף ג ע"ב כתבו כדברי התוספות רא"ש, וכן ראיתי בהערותיו של הרב אליהו ליכטנשטיין על התוספות רא"ש: תוספות הרא"ש, כתובות, מוסד הרב קוק, ירושלים תשנ"ט, עמ' טו, הערה 137.

טענת בתולין, בימי שני וחמישי. עם זאת, כדי שלא יהיה 'קל מדי' לחתנים לבוא על כלותיהן ולתובען ביום שלאחר מכן בבית הדין, דרשו חכמים מן החתנים לקיים סעודה גדולה שנדרשים מספר ימים כדי להכינה. הואיל ולא ניתן להכין את הסעודה במהלך השבת נקבע יום החתונה ליום ד'.

אלא שיש לתהות מן המשנה בתחילת פרק שני. במשנה זו מתבאר כי הסממנים היחידים לחופת בתולה הם ההינומה, העדר כיסוי ראש וחילוק קליות. במשנה לא מוזכרת אפילו ברמז הסעודה הגדולה ששקדו עבודה כה רבות חכמי ישראל. ממשנה זו ניתן להסיק כי כבר בתקופת רבן גמליאל דיבנה, רבי יהושע ורבי אליעזר לא נהגה תקנת "שקדו", מן הסיבות שמופיעות בברייתא,³⁵ דהיינו שמשעת סכנה ואילך נהגו העם לכנוס בשלישי.³⁶

איכא דבעי ליה מבעיא, שיטות רב אשי ורב אחאי (ג - ד)

לאחר פסיקת ההלכה של רב יוסף (3.ב) מוצגת הסוגיה בצורה של שאלה ומחלוקת. בלשנא זו של הסוגיה שואלים האם יש ללמוד ממקרה של אונס מתקנת חכמים, למקרים אחרים של אונס (מחמת החתן או הכלה) כפי שכבר נלמד לעיל בלשנא הראשונה של הסוגיה. קיים הבדל ספציפי בהצגת האונסים בין הלשנא הראשונה ללשנא השניה: המקרה האחרון של פרסה נידה מתחלק בלשנא בתרא לשני מקרים: בשעת וסתה ושלא בשעת וסתה.³⁷ אחרי השאלה מובאת מחלוקת רב אחאי ורב אשי בנידון.

רב אחאי סובר כי השעבוד הממוני של החתן מתחיל בזמן שבו הוא יכול לבוא עם הכלה בברית הנישואין ונמנע מכך במתכוון. עם זאת, יש לשאול מתי מתחיל השעבוד הממוני של הכלה לחתן, דהיינו מעשה ידיה. האם יש קשר הדדי בין מעשה ידיה למזונותיה, כפי שכבר ראינו ("צאי מעשה ידך

³⁵ בבלי, כתובות ג ע"ב.

³⁶ מכאן רצה לטעון הריצ"ד כי שעת הסכנה המוזכרת בברייתא בדף ג ע"ב, שעה שממנה נהגו העם לכנוס בשלישי ולא מיחו בידם חכמים, היא שעת חורבן הבית, וכן כתב בחידושו, כתובות ב, עמ' כט.

³⁷ חילוק זה מצוי בבבלי, נדה ד ע"ב, והיו מן החוקרים שרצו לטעון כי חילוק זה, בנוסף ללשון המאוחרת ("נסתחפה שדהו" ועוד) הוא סימן לכך ששאלה זו היא מאוחרת ולא נשאלה בבית מדרשם של האמוראים. כך מביא וייס ב"התהוות התלמוד בשלמותו", עמ' 14 הערה 23, וב"היצירה של הסבוראים" (ירושלים תשי"ג) עמ' 15, וכן טען כהנא ב"גילוי דעת ואונס בגיטין" עמ' 249.

במזונותיך") במספר מקומות בש"ס,³⁸ או שאולי לפני החופה אין כל קשר הדדי.

יש לחקור, אפוא, האם השעבוד הממוני של החתן לכלתו במקרה של דחיית החופה במתכוון הוא בגדר קנס, כמו שמבואר בתוספות ביבמות,³⁹ או שהחלת השיעבוד היא משום שאנו מחשיבים את הכלה כנשואה מדרבנן, כפי שכבר רצו לומר מקצת מן הראשונים והאחרונים.⁴⁰ ואולי יש לתלות את שתי החקירות זו בזו, באופן שאם הכלה נחשבת כנשואה מדרבנן, הרי שחובת החתן לכלכלה ולזון אותה היא זכותו במעשה ידיה.⁴¹

לעומת רב אחאי, ממשיך רב אשי את שיטתו של שמואל מתחילת הסוגיה ופוסק כי אין החתן חייב במזונות כלתו במקרה של אונס, בין אם האונס מצד הכלה ובין אם הוא מצד החתן - עד בוא הצדדים בברית הנישואין אין ביניהם שום קשר ממוני.

ההבדל העקרוני בין שיטת רב אחאי לשיטת רב אשי, בנוסף למחלוקתם בעניין דין אונס, הוא המקור ללימוד הדין. בעוד רב אחאי מדייק במשנת פרק חמישי, "לא נשאו לא קתני, אלא לא נישאו", ניתן לראות שרב אשי עונה תשובה ללא כל נימוק: "לעולם אימא לך כל אונסא לא אכלא". רב אשי מתייחס למשנה מפרק חמישי רק כדי לעקור את טעמו של רב אחאי, אולם לרב אשי עצמו אין שום טעם נגדי. ניתן להקביל בין סופה של הסוגיה, מחלוקת רב אחאי ורב אשי, לבין תחילתה, שתי המסורות בשיטת שמואל. הקבלה זו אינה מלאה, אולם יש בה כדי לשפוך אור על היחסים הפנימיים בין החלקים השונים בסוגיה.

קיימת מחלוקת בראשונים ובחוקרים מיהו אותו רב אחאי המובא בסוגיתנו.⁴² כבר העירו בעלי התוספות כי לא יכול להיות שרב אחאי הנ"ל הוא רב אחאי גאון בעל השאלות, שכן רב אשי עונה כאן על דבריו.⁴³

³⁸ "מתוך שיכול לומר לה צאי מעשה ידיך במזונותיך..." וכן "נעשה כאומר לה צאי מעשה ידיך..." ועוד גרסאות דומות. עיין בבלי, כתובות ע"א; קז ע"א; גיטין יב ע"א; ועוד.

³⁹ תוספות, יבמות מא ע"ב, ד"ה: "עמד בדין".

⁴⁰ עיין בספר אבי עזרי, מהדורה קמא, הלכות אישות י, יט; וכן ברשב"א על מסכת קידושין ה ע"א; וכן שיטה מקובצת, כתובות נז ע"א, בשם הריטב"א ד"ה: "אוכלת משלך".

⁴¹ ובעניין זה הרחיבו החלקת מחוקק על שו"ע אבן העזר סא, ב; וכן בפתחי תשובה על אבן העזר נו, ס; ובספר המקנה על אבן העזר שם; ובאור שמח, הלכות אישות י, יט.

⁴² רשימה מלאה של שיטות החוקרים ניתן למצוא בעבודתו של קולפ על הסוגיה בעמ' 56 הערה 79. בין חוקרי זמננו רווחת ההנחה כי רב אחאי זה הוא רב אחאי הסבורא. טיעוניהם השונים מובאים בהערה המצויינת לעיל. יש לציין כי אם רב אחאי הוא אכן סבורא הרי שסוגיה זו היא מאוחרת - דבר שנעמוד עליו בהמשך המאמר.

⁴³ תוספות, כתובות ב ע"ב, ד"ה: "פשיט רב אחאי". כך גם בתוספות זבחים ק ע"ב, ד"ה: "פריך רב אחאי".

באותה הנשימה מביאים בעלי התוספות את דברי רשב"ם, כי רב אחאי המוזכר הוא רב אחאי גאון, כשבכוונתם לעמת בין השיטות. יש להעיר, כי בכתב-יד מינכן לא מופיע שמו של רב אשי כבעל המימרא, והיא מובאת כסתמא דגמרא, דבר המקל על זיהויו של רב אחאי כגאון. וכבר עמד על כך כהנא במאמרו "גילוי דעת ואונס בגיטין".⁴⁴

ד. סיכום ביניים והקדמה לניתוח הרעיוני

עד כה, בניתוח ה'למדני' של הסוגיה, עמדנו על מספר גורמים פנימיים בסוגיה שהם בעלי עומק לימודי הלכתי מובהק: דיני "ספק ספקא", "אין חכמים שמים דבריהם לשיעורין", תקנת "שקדר", תחילת השעבוד של החתן לכלתו והאופציה הלמדנית לחיוב ממוני של הכלה כלפי בעלה לעתיד. יש להוסיף כי לא נמנענו מלבאר חלקים קטנים, אך משמעותיים, בהתפתחותה הספרותית של הסוגיה ורמזנו במובאות ובהערות השונות על התמורות שעברה הסוגיה בתקופת האמוראים המאוחרת – תמורות שהפכו אותה לפי חלק מן החוקרים לסוגיית פתיחה כמעט קלאסית של התלמוד הבבלי.⁴⁵ פרשנות ספרותית זו עזרה לנו לחשוף לא רק את התוצר הסופי הלמדני של הסוגיה אלא גם את השלבים שקדמו לו.

הפרשן המסורתי חי 'בתוך' הטקסט שהוא מפרש כאדם השוהה בביתו – בתוך הבית נגלה לעיניו המבנה הארכיטקטוני, העיצוב הפנימי, הקישוטים השונים – קישוטי כלה. הפרשן עומד על ההגיון שבכל חלק מן הסוגיה, ובוחן את תרומתו של כל חלק למבנה הלמדני-הגיוני שעולה ממנה. לעומתו ניצב החוקר התלמודי 'מחוץ לבית' כמין ארכיאולוג החופר את הבית מיסודות עד טפחות, בודק ומסווג כל שכבה לסוגיה. חשיפת כל שכבה כפי שהיתה לפני שנוספה עליה שכבה נוספת תתרום לא רק להבנת השכבה בפני עצמה, כי אם להבנת התוצר הסופי הבנוי מאיחוד של השכבות השונות.

מתוך הסתכלות כוללת זו צצו עלו לפנינו גורמים משמעותיים מאוד: כבר במשנה מצוינת תקנת חכמים בעניין יום חופת הבתולות. יום זה נקבע כיום אחיד משום 'שלא פלוג רבנן בתקנתא', כלשון התוספות, אולם אין לו משמעות דינית-למדנית עבור רוב הבתולות, שמותרות לבעליהן מדין "ספק ספקא". יש לברר, אפוא, מהי המשמעות בבחירת יום הנישואין הספציפי

⁴⁴ עמ' 250, סוף הערה 91.

⁴⁵ לפי אותם החוקרים הסבורים כי רב אחאי של סוגייתנו הוא רב אחאי גאון, או רב אחאי מבי חתים, הרי שסוגיה זו עברה התפתחות ספרותית גם במהלך תקופת הסבוראים.

עבור שאר בתולות ישראל. בדיון הרעיוני על הסוגיה נעמוד על עניין זה בהרחבה.

החקירה הנוספת שחקרנו, בעניין המחויבות הממונית של הכלה לחתן לאחר הזמן שנקבע לחופה, תעמוד גם היא למבחן המשמעות – מהו חיוב "מעשה ידיה" של האישה לבעלה, מה היחס בינו ובין חיוב מזונות של החתן לכלתו והאם יש צידוק לשיטות האחרונים המחייבים את הכלה בחיוב ממוני זה לפני נישואיה?⁴⁶ יש להדגיש, כי גם בבואנו לבחון את התלמוד במבחן המשמעות, לא נוכל להימנע מלהשוות בין המצב החברתי-כלכלי המודרני המצוי במחוזותינו לבין המצב החברתי כלכלי בתקופת המשנה והתלמוד, ולא נוכל להתעלם מן המסקנות העולות מהשוואה זו.

נמשיך את הדיון בניתוח משמעותה של תקנת "שקדו". ראינו לעיל כי תקנת שקדו אינה הנימוק היחידי לתקנת יום הנישואין המופיעה במשנה, ובכל זאת בחר עורך הסוגיה למקם אותה במקום מרכזי במימרתו של שמואל. בהמשך נדון במשמעות הרעיונית של בחירה זו, תוך התייחסות לתוכנה החברתי והמשפטי-הלכתי של תקנת סעודת הנישואין.

לאחר כל זאת נזכר בשיטותיהם של האחרונים והחוקרים בעניין הזתה של סוגייתנו מפרק חמישי אל הסוגיה הפותחת את מסכתנו. ראינו כי כבר בירושלמי עמדה מימרת שמואל, פשוטה ומובנת, ביחס למשנת "הגיע זמן ולא נישאו אוכלות משלו ואוכלות בתרומה" והבחנו בהתייחסויות השונות של הבבלי למימרא זו. לסיום הניתוח הרעיוני של הסוגיה, ניתן את הדעת על בחירתם של הסבוראים, לגרוס את אונס בנישואין, דווקא בפתחתה של מסכת כתובות, מסכת הנישואין.

ה. ניתוח רעיוני-תכני של חלקי הסוגיה

לא פלוג רבנן בתקנתא – האמת כיסוד הנישואין

במשנה מצויין יום חתונת הבתולות כקביעה של חז"ל, שנותנים סברא לשיטתם: "שאם היה לו טענת בתולין ישכים לבית דין". מעניין לראות כי כבר בראשית דרכו של התא המשפחתי דורשים חז"ל נאמנות טוטאלית לצו הדיני-איסורי ודוחקים לפינה רחוקה את הרובד הרומנטי בחופה – יום החתונה נקבע ביחס למקרים של תקלה, "שאם היתה לו טענת בתולין ישכים לבית דין", וחשש לחיים זוגיים עם אישה שמן הדין אסורה על בעלה. בעניין זה הבאנו לעיל את מחלוקת רש"י ובעלי התוספות, שתמהו על היחס בין משנתנו לבין הגמרא בדף ט ע"א. שם בגמרא ראינו כי הבעל יכול

⁴⁶ רשימת האחרונים הטוברים כן מובאת לעיל בהערות 40-41.

לאסור בטענת בתולין רק אם הוא כהן או שארס את אשתו בהיותה בת פחות משלוש שנים ויום אחד, שכן רק במקרים אלו ברור שהאישה זינתה או נבעלה לאחר ואסורה על בעלה. עם זאת – הדין במשנה הוא דין כללי, לכל הנשים בעולם. שיטותיהם של רש"י ובעלי התוספות בפתרון בעיה זו טומנות בחובן את היסוד למעשה הקידושין ובניית הבית היהודי. נעיין בשיטותיהם החל בשיטתו של רבינו תם.⁴⁷

רבינו תם ענה על הקושיה בסברה על ידי שימוש בכלל ידוע של חז"ל – "אין חכמים שמים דבריהם לשיעורין". תקנת יום הנישואין נקבעה עבור מקרי הקצה של אשת כהן ופחותה מבת ג' שנים ויום אחד, אולם משרתת את כל הנשים ללא קשר למעמדן וגילן. באומרו זאת, מציג רבינו תם גישה הלכתית בלתי מתפשרת: יום הנישואין אינו אלא ברירת מחדל של צורך הלכתי התלוי בבית דין.

רש"י, לעומת זאת, מציג את הדברים באור שונה. אין הוא חולק על רבינו תם, כמובן, בדין המשנה, אולם בפירושו הוא מגדיר את טיבו וחשיבותו של בית הדין גם עבור שאר הנשים שאינן נאסרות לבעליהן בטענתו כי: "מתוך שיבוא לבית דין יתברר הדבר כשיצא הקול, שמא יבואו עדים".

רש"י נותן כאן את הטעם האולטימטיבי לבירור הדין - מציאת האמת. בעומק דבריו של רש"י ניצבת ההנחה כי קשר של קיימא לא יכול להתקיים בחוסר הוודאות, על כרעי תרנגולת. לכן גם אם האישה לא נאסרת לבעלה בעקבות טענתו, חייב הזוג הצעיר לבוא לבית הדין לברר את מעמדו. אמנם מבחינה הלכתית, עבור רוב הזוגות הנשואים, קיים דין של "ספק ספקא" המתיר את האישה לבעלה, אולם רש"י מצריך בירור של האמת ולא מוכן לאפשר קיומו של קשר שאינו יציב ואיתן. זוהי המשמעות שהוא יוצק בפרשנותו לדין המשנה.

היחס בין מעשה-ידיה למזונותיה – למהותם של הנישואין

בבואם בברית הנישואין חותמים הצדדים על כתובה המסדירה את העקרונות הממוניים עליהם יבנו היחסים המשותפים. הקשר בין בני הזוג הוא קשר ממוני בין שותפים לחיים, המיוסד על אמון, שיתוף ונתינה הדדית. עם זאת – הקשר בין בני הזוג עשוי להיות גם קשר כלכלי עסקי גרידא, ללא שום אלמנטים רגשיים או אהבה: האיש מכלכל את אישתו, והיא מצידה מכניסה לו את מעשה ידיה.

⁴⁷ עיין הערה 8.

יש להדגיש כי הקשר בין בני הזוג כולל גם אלמנט איסורי, ואינו ממוני גרידא. הבעל יכול לומר לאשתו "צאי מעשה ידיך במזונותיך" ובכך לנתק את הקשר הממוני ביניהם, ובכל זאת תהיה האישה אסורה על כל העולם מדין אשת איש, ואישה יהיה חייב בשארה כסותה ועונתה. הרב י.ד. סולוביצ'ק מרחיב את הדיון בעניין זה ומוסיף אלמנט רוחני למערכת הנישואין:

בעוד שהתחייבות אזרחית משפיעה רק על זכות הקניין של הצדדים [...] הרי שמחויבות של ברית הנישואין חובקת את החוויה הקיומית עצמה ומקשרת בין שני הצדדים, כמהויות רוחניות, ביחסי הדדיות קיומיים.⁴⁸

בסוגייתנו התוודענו לשתי השיטות העיקריות בעניין חיוב ממוני של החתן לכלתו לפני בואם בברית הנישואין. רב אשי, הממשיך את מגמתו של שמואל, סובר כי אין החתן חייב במזונות כלתו במקרה של אונס לפני הנישואין. אליבא דרב אשי אין הזוג בא בברית הזוגיות ולכן אין ביניהם הסכם ממוני עדיין. מפסיקת רב אשי עולה כי אין חכמים יכולים לכופ את הצדדים לקשר של קיימא ללא רצון מפורש של השנים, שמלווה בעשייה ממשיית. רק החתן והכלה בהסכמה משותפת יכולים לחולל את הקשר ביניהם לאורך ימים ושנות חיים.

לעומתו, סובר רב אחאי כי בכל מקרה של אונס המונע את הנישואין "אוכלות משלו ואוכלות בתרומה". על שיטתו של רב אחאי יש לתמוה: מדוע חייב החתן במזונות כלתו לפני בואם בברית הנישואין? ראינו בעניין זה מחלוקת בראשונים.⁴⁹ שיטת בעלי התוספות היא שהחתן חייב במזונות כלתו משום קנס שקנסוהו חכמים למען ימנע מדחיית מועד הנישואין. יש להקשות על תירוץ זה: אונס רחמנא פטריה ומדוע יענישו חז"ל את החתן על מזליה דגרים ליה?

שיטה נוספת, ומעוררת עניין, מצינו בראשונים כגון הרשב"א והריטב"א ב"שיטה מקובצת". ראשונים אלו סוברים כי ברגע שחל מועד הנישואין, רואים אנו את הזוג הצעיר כנשוי לכל ענייני החיוב הממוני.

⁴⁸ הרב יוסף דב סולוביצ'ק, אדם וביתו: שש מסות על חיי משפחה, הוצאת "עמותת תורת הרב", ירושלים תשס"ב, עמ' 56. בימינו אנו עדים, בעקבות מסורבות גט רבות, לתחיה מחודשת של הסכמי טרום-נישואין ממוניים, המסדירים את היחס בין הבעל לאישה במערכת הנישואין. אמנם יש בהסכמים אלה כדי לתת רשת ביטחון לאישה במקרה של פירוק המסגרת המשפחתית, אולם אי אפשר להתכחש כי הם מסדירים בעיקרם את הפן הממוני-הסכמי של הנישואין ומתעלמים מן הפן הערכי-רוחני.

⁴⁹ על שיטות הראשונים והאחרונים בעניין זה יש לעיין בהערות 40-41.

במובן מסויים קיימת כאן הרחבה של הכלל "כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש"⁵⁰, יש בכוחם של חכמים להחיל את דיני הממונות של מערכת הנישואין על הזוג הצעיר עוד בטרם בא בברית זו באופן פורמלי, עוד כשרק גילה את דעתו בכך. יש לציין בהזדמנות זו את שיטת הר"י מלוניל, שהבאנו לעיל בעניין תקנת "שקדו", הסובר כי תקנה זו היא חובת אישות של החתן לכלה שמטרתה למנוע הוצאת שם רע על בתולת ישראל, וכבר הרחבנו שם בעניין.

עם החלת דיני הנישואין עולה מאליה החקירה בעניין חיוב הכלה במעשה ידיה. כבר בגמרא מצינו הקבלה בין שני החיובים הממוניים הנ"ל:

אמר רב הונא אמר רב: יכולה אשה לומר לבעלה איני ניזונת ואיני עושה. קסבר: כי תקינו רבנן - מזוני עיקר, ומעשה ידיה משום איבה, וכי אמרה איני ניזונת ואיני עושה – הרשות בידה.⁵¹

ניתן לראות כי משמעות החיוב של מעשה ידיה הוא משום איבה בלבד, ואין הוא תקנה אפרורית בהסכם בין בני הזוג. לעיל כבר עמדנו על יכולתו של הבעל לנתק את הקשר הממוני בינו לבין אשתו בהצהרת "צאי מעשה ידיך במזונותיך". ניתן ללמוד מכך כי במהלך הנישואין בלתי אפשרי לכפות את הצדדים בקשר ממוני-אזרחי הדדי: האיש יכול לגרש את אשתו מנכסיו והאשה יכולה למנוע מאישה את מעשה-ידיה, אולם טרם הנישואין ידם של חכמים על העליונה ובכוחם לחייב את השנים בדיני ממונות ללא הסכמתם. בעשותם זאת מתווים חכמים עבור הזוג הצעיר את הדרך הנכונה לחיי הנישואין – לא רק ברית קיומית-חוויתית אלא גם הסכם ממוני-אזרחי. חכמים, ע"פ שיטה זו של הראשונים,⁵² הם המייסדים של שלד הנישואין בין בני הזוג בתחילת דרכם המשותפת והם המחוללים את ברית הנישואין (במשמעה ה'אזרחי') בין בני הזוג. המערכת בין בני הזוג אינה פרטית-רוחנית בלבד אלא גם אזרחית-ממונית, וככזו הרי היא כפופה למדיניות חברתית כללית שאינה מתחשבת באונס כזה או אחר.

⁵⁰ בבלי, יבמות צ"ב; כתובות ג ע"א; גיטין לג ע"א; עג ע"א. יש לשים לב כי המשך המשפט הנ"ל הוא כי יש בכוחם של חכמים להפקיע את הקידושין במקרים שונים - ואילו בסוגייתנו אנו רואים כי יש כח ביד חכמים להחיל את דיני הנישואין.

⁵¹ בבלי, כתובות נח ע"ב

⁵² וכך נפסק גם בשו"ע, אבן העזר סא, ב"יש אומרים".

תקנת שקדו – ההקדמה למעשה הנישואין

שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא טורח בסעודה שלשה ימים, אחד בשבת ושני בשבת ושלישי בשבת, וברביעי כונסה.⁵³

מקריאה פשוטה של הברייתא דלעיל ניכר כי לחכמים יש נגיעה עמוקה באופיו של יום הנישואין, וממילא גם בהכנה אליו. חכמים דורשים כי יום הנישואין יהיה יום של פאר והדר – סעודה גדולה ויקרה וטרחה יתירה של החתן ואביו במשך שלושה ימים.⁵⁴ הנה כי כן, מעורבותם של חכמים היא חברתית בלבד ומטרתה יצירת יחס בריא והשקעה הדדית בין בני הזוג. אי לכך אין בתקנה זו נגיעה משפטית כזו או אחרת.

עם זאת, ניתן לומר כי יש לחכמים מטרה נוספת בתקנת "שקדו" שאינה מוצהרת בגוף הברייתא, אולם מובאת בשם רבא מספר פעמים במקומות אחרים. חזקה ידועה היא כי "אין אדם טורח בסעודה ומפסידה".⁵⁵ המקור של האמירה במסכתנו הוא בעקבות קביעת חכמים כי הבעל נאמן להפסיד כתובתה של אישתו בטענת 'פתח פתוח'. ההווא אמינא של חכמים היא שאדם יכנוס לביתו את כלתו מתוך תאוות ביאה בלבד, ויגרשנה מייד בבוקר שלמחרת בטענת 'פתח פתוח' (ובכך ימנע ממנה את כסף כתובתה).⁵⁶ חז"ל, שרצו למנוע ניצול ציני של תקנת הנאמנות של החתן, חייבו אותו בטרחה יתירה והשקעה כספית גדולה לפני הנישואין. חכמים שפתחו פתח לרמאות סגרו אותו בתקנתם, תקנה משפטית-ערכית המונעת רמאות בדין. יש לומר, אם כן, כי תקנותיהם של חכמים בסוגייתנו מתאפיינות בדואליות: יצירת זוגיות המבוססת על ערכי אמת, מוסר וכבוד הדדי מחד, ומאידיך שמירת יסוד משפטי-אזרחי מוצק.

סוגיית הפתיחה בכתובות – אונס בנישואין

סוגיות הפתיחה של מסכתות הש"ס הבבלי משמשות, בחלק מן המקרים, כמעין מבוא למסכת כולה. וכבר העירו כי "מן הצד האחד אין לראות בשקלא וטריא שבהן השתקפות אופיינית של סוגיות התלמוד... ומן הצד האחר יש

⁵³ בבלי, כתובות ב ע"א.

⁵⁴ כך עולה מפירוש רש"י לסוגיית אונס אבלות שם, ג ע"ב, ד"ה: "אביו של חתן או אימה של כלה".

⁵⁵ בבלי, כתובות י ע"ב; קידושין מה ע"ב ועוד.

⁵⁶ עיין רש"י, כתובות י ע"א, ד"ה: "חכמים תקנו". ועיין בריטב"א, ד"ה: "חזקה אין אדם", שסובר כי טענת הבעל תקפה להפסידה כתובתה, אבל תוספת כתובה אינו יכול להפסידה בטענתו. על היחס בין 'שקדו' לתקנת 'פתח פתוח' רמזנו בדברי הר"י מלוניל שהבאנו לעיל.

לבחון אותן דווקא מנקודת המבט של פתיחתא⁵⁷. סוגייתנו אינה סוגיית פתיחה רגילה – אין היא מתאפיינת בלשון "סתמאית" ובשאלות נוסח ודקדוק בלשון המשנה. עם זאת, ראינו כבר מספר מאפיינים המעידים על איחורה של הסוגיה והעברתה מפרק חמישי של כתובות: נושא האונס לא אוזכר כלל במשנת פרק ראשון, הסוגיה הירושלמית ואזכורו של רב אחאי הסבוראי⁵⁸. יש לשאול על כך - מה ראו חכמי ישראל למקם את סוגיית האונס דווקא בתחילתה של המסכת.

כדי לענות על שאלה זו באופן יסודי, לאחר שכבר ערכנו ניתוח מדוקדק של חלקי הסוגיה, יש לתת את הדעת על מה שמסתתר בין השורות, מה רוצה סוגיית הפתיחה בכללותה לספק למעיין במסכת. המענה לשאלה זו, אסור שיהיה בעל מימד ספקולטיבי – הפרשנות חייבת להיות מחוברת לחלקי הסוגיה השונים ולמשתמע מהם, כפי שהוברר בחלקי הניתוח השונים של הסוגיה.

מחלקי הסוגיה השונים עולה יותר מתחושה סתמית כי מעורבותם של חכמים בתהליך הנישואין היא משמעותית מאין כמותה – החל מבחירת היום ובטיב הסעודה וכלה בהחלת קשר ממוני בכפייה בין הצדדים, לפי חלק מן הראשונים. בקראנו את הסוגיה עלינו לשאול: "מה הועילו חכמים בתקנתם", כיצד הפכו חכמים את יום הנישואין לשלם יותר עבור החתן, הכלה והמערכת המשפטית-אזרחית.

כלל ידוע הוא כי כאשר רוצים לברר את מהותו או יסודו של דין מסויים לומדים את 'סיטואציית הקצה' של אותו הדין: חציו עבד וחציו בן חורין בדיני קידושין, קטן שנתגדל בחיוב מצוות לאורך זמן, טומטום או אנדרוגינוס בחיוב מצוות עשה שהזמן גרמן ועוד. בסוגיה זו אנו בוחנים את סגולתו של יום הנישואין על ידי הצבתו במשוואה, הדורשת את מתיחת הדינים למקרה קיצוני של אונס מצד החתן או הכלה. במקרה כזה ניתן לראות כי חכמים יצקו ליום זה סגולות עצמאיות שאינן תלויות כלל בחופה - בין הבעל לאישה נוצר הסכם ממוני שאינו תלוי בכתובה ובנישואין אלא בתאריך בלבד. זאת ועוד, מעל יום זה מרחפת עננת הצורך באמון בין בני הזוג, וממילא תקנת "שקדו" כפי שהוסברה לעיל ותקנת יום הנישואין כפי שהיא מוסברת על ידי שמואל בסוגייתנו מחייבות אמון זה.

⁵⁷ ברנדס, פתיחתא למסכת יבמות, אקדמות יז, תשס"ו, עמ' 172.

⁵⁸ לעדויות נוספות לאיחורה של סוגיה זו ניתן לעיין בכהנא, "גילוי דעת ואונס בגיטין", עמ' 249 והערות 89 ו-90 שם. ההתייחסות ראשונה למשנתנו בגוף הגמרא מגיעה רק בדף ג ע"א בעניין תקנת עזרא. מכאן יש ללמוד כי גם סוגיית אונס בגיטין 'הוחדרה' בשלב מאוחר יותר, ועל כך מרחיב כהנא במאמרו.

ו. סיכום כללי

בעבודה זו ניתחתי מבחינה ספרותית, למדנית, ורוחנית-ערכית את הסוגיה הפותחת של מסכת כתובות. למדנות מדוייקת ושיטתית של יסודות הדינים אינה חידוש – כל לומד מכוון "לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא", מחפש ודורש את האמת בדיני הסוגיה. חיפוש של משמעות רוחנית בדיני התלמוד, לעומת זאת, אינו חזון נפרץ. על חיפוש המשמעות בלמדנות התלמודית כתב הרב קוק באגרותיו:

והעיקר שלא להפוך עסק זה לעניין של למדנות קטנה, כי אם לשום עין למרחקים, לעורר את הרוח לקדש שם שמים, ולפעול לתוספת אורה וקדושה בישראל על ידי רוממות כבוד התורה, בהראות פעולת חכמתה לצרכי הדור הרוחניים, והדברים יעלו ויבואו עד למידת הארת הדעות במעלתן העליונה.⁵⁹

הצגתי, בראי סוגיה זו, את יחסם של חכמים ליום הנישואין, על פי דרכם ההלכתית-ערכית. הראיתי כי חז"ל סברו שאין יום הנישואין מתפקד כתאריך בלבד, אלא כזמן שיוצר את הזיקה הממונית בין בני הזוג, וממילא מחיל עליהם את משפט הנישואין על כל גווניו.

לעיתים הסוגיה מתנוודדת בין שני קטבים מנוגדים של רעיון [...] בסוגיות ההלכה נדרשים לעמת את שני הקטבים הללו, להציגם כחלוקים ולהגיע להכרעות או לפשרות ביניהם.⁶⁰

חלקו הארי של המאמר הוא הצגת מבנה הסוגיה וחלקיה ההלכתיים-רעיוניים השונים, מציאת המחלוקות וההשלמות, וסיכומם באופן הולם. בעניין זה הראינו את תקנת יום הנישואין בהקשרה הלמדני-ערכי, כתקנה המחייבת את בני הזוג לברר את מעמדם הזוגי בבית דין מתוך הבנה של חז"ל כי לא תתכן בניית קשר על כרעי חוסר הוודאות. כן התייחסנו ליחס בין חיוב מזונות ל"מעשי-ידיה", החובק את המהות הכלכלית של הנישואין, גם בהקשר של יום

⁵⁹ הראי"ה קוק, אגרות ראי"ה ב, עמ' קפב. באותו מקום מרחיב הרב קוק גם על חשיבות לימוד הירושלמי וספרות המחקר: "בכלל דרך העבודה צריך להיות להשוות על כל עניין את הבבלי לעומת הירושלמי, וחיפוש בכל המקורים השייכים לו [...] בעלי ההלכה, הפוסקים המבקרים וכו'. לחקור גם על העבודה החיצונית כשל נכרים...".

⁶⁰ הרב ברנדס, אגדה למעשה: עיונים בסוגיות משפחה חברה ועבודת ה', בית מורשה, ירושלים תשס"ה, עמ' 15.

הנישואין עצמו. המשכנו בתקנת 'שקדו' המשלבת בתוכה את ערכי הממון והאמת כפי שהוצג, חיוב ממוני שמשקיע החתן בכלתו במשך שלושה ימים לפני החופה מחד, ומאידך מניעת ניצול ציני של נאמנות החתן בטענת "פתח פתוח". הדיון נחתם בסיכומה של הסוגיה, והצגת הרעיונות המובלעים בה, בהיותה סוגיית הפתיחה של המסכת.