

נטועים

ביטאון לענייני תורה שבעל פה

גיליון יט (תשע"ד)

הוצאת מכללת הרצוג – תבונות

תוכן העניינים

		אברהם שמאע
7	מוציא שם רע וטענת בתולים: "וּפְרָשׁוּ הַשְּׂמֵלָה" – כפלי דרשה תנאיים, דחיקה ועריכה, ועיצוב אמוראי	
49	מאפיניי אופוזיציה מימי הבית השני, המשנה והתלמוד בדרשות על מחלוקת קורח	ברכי אליצור
87	משיכירו בין תכלת ללבן – על האפשרות לראות בקביעת זמן קריאת שמע בשחרים שאילה מקראית מיוחדת	בת-שבע ורדי
91	לשימושה של משנת יומא במשניות תמיד	ישי גלזנר
107	ציצית כסימן זהות – ניתוח הסיפור על בעל הציצית והזונה על פי הקשרו הספרותי הרחב	יוסף מרקוס
121	עיצוב כללי הלכה במבנה משולש בתלמוד הבבלי (עירובין מו ע"ב)	אורי צור
131	מי תיקן ריבוי קולות בראש השנה?	אפרים בצלאל הלבני
143	הדף הראשון של פירוש רב האי גאון למסכת ברכות	יוסף מרדכי דובאוויק
155	האם סירב מהר"ם מרוטנבורג להשתחרר מבית הכלא?	שמחה עמנואל
171	לימוד המשנה השבועי – עדויות מהגניזה	אריה אולמן
197	החיפוש אחר העורך – תרומתו המדעית של פרופ' אברהם גולדברג לחקר הספרות התלמודית	עוזיאל פוקס
207		תקצירים
I		תקצירים באנגלית

**מוציא שם רע וטענת בתולים: "ופרשו השמלה" –
כפלי דרשה תנאיים, דחיקה ועריכה, ועיצוב אמוראי**

פרשת המוציא שם רע משמשת בספרות חז"ל, ממדרשי התנאים והלכותיהם והמשך בתלמודים. אני מבקש במאמר זה לדון במדרשה ובהלכותיה של פרשה זו בתורתם של התנאים והאמוראים ובהתפתחותם.

אפתח בכמה עיונים מקראיים, שכן מבלעדיהם קשה יהיה לעמוד על דרשות התנאים. קראנו בדברים כ"ב, יג-כא:

פי יקח איש אשה וּבֹא אֵלֶיהָ וּשְׁנָאָהּ. וְשֵׁם לָהּ עֲלִילַת דְּבָרִים וְהוּצָא עָלֶיהָ שֵׁם רָע וְאָמַר אֶת הָאִשָּׁה הַזֹּאת לְקַחְתִּי וְאֶקְרַב אֵלֶיהָ וְלֹא מִצְאָתִי לָהּ בְּתוּלִים. וְלָקַח אָבִי הַנֶּעֱרָר וְאָמַר וְהוּצִיאוּ אֶת בְּתוּלֵי הַנֶּעֱרָר אֶל זִקְנֵי הָעִיר הַשְּׁעָרָה. וְאָמַר אָבִי הַנֶּעֱרָר אֶל הַזִּקְנִים אֶת בְּתִי נָתַתִּי לְאִישׁ הַזֶּה לְאִשָּׁה וַיִּשְׁנָאָהּ. וְהִנֵּה הוּא שֵׁם עֲלִילַת דְּבָרִים לְאָמֹר לֹא מִצְאָתִי לְבִתְךָ בְּתוּלִים וְאֵלֶּה בְּתוּלֵי בְּתִי וּפְרָשׁוּ הַשְּׁמֵלָה לְפָנַי זִקְנֵי הָעִיר. וְלָקַחוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהוּא אֶת הָאִישׁ וַיִּסְרוּ אֹתוֹ. וְעָנְשׁוּ אֹתוֹ מֵאָה כֶּסֶף וְנָתְנוּ לְאָבִי הַנֶּעֱרָר כִּי הוּצִיא שֵׁם רָע עַל בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל וְלוֹ תִּהְיֶה לְאִשָּׁה לֹא יוּכַל לְשַׁלְּחָה כָּל יָמָיו. וְאִם אָמַת הָיָה הַדְּבָר הַזֶּה לֹא נִמְצְאוּ בְּתוּלִים לְנֶעֱרָר. וְהוּצִיאוּ אֶת הַנֶּעֱרָר אֶל פֶּתַח בֵּית אָבִיהָ וּסְקִלוּהָ אֲנָשֵׁי עִירָה בְּאֲבָנִים וּמָתָה כִּי עָשְׂתָה נְבִלָה בְּיִשְׂרָאֵל לְזִנוּת בֵּית אָבִיהָ וּבְעֶרְתָּ הָרַע מִקְרָבָךְ.

פרשת מוציא שם רע – פשוטו של מקרא

חטיבת הפסוקים הנזכרת, שעניינה באיש הטוען כי לא מצא לאשתו בתולים, עשויה מבחינה מבנית שתי פרשות רצופות, שלכאורה קשורות היטב: הראשונה דנה במקרה שבו הוברר כי טענת הבעל נמצאה שקר, והוא נענש על שהוציא שם רע על אשתו "בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל"; הפרשה השנייה דנה במקרה שבו הוברר כי טען אמת, ואשתו נענשת בסקילה על שעשתה "נְבִלָה בְּיִשְׂרָאֵל לְזִנוּת בֵּית אָבִיהָ". הפרשה השנייה אף פותחת בהצבעה ברורה אל הפרשה הראשונה: "וְאִם אָמַת הָיָה הַדְּבָר הַזֶּה". בין שתי הפרשות אף קשרי לשון ברורים המהדקים אותן זו לזו.¹

1. [א] מהות הטיעון מתוארת באותה לשון: בפרשה הראשונה – "וְשֵׁם לָהּ עֲלִילַת דְּבָרִים וְהוּצָא עָלֶיהָ שֵׁם רָע וְאָמַר אֶת הָאִשָּׁה הַזֹּאת לְקַחְתִּי וְאֶקְרַב אֵלֶיהָ וְלֹא מִצְאָתִי לָהּ בְּתוּלִים" בדברי הבעל, וכן "וְהִנֵּה הוּא שֵׁם עֲלִילַת דְּבָרִים לְאָמֹר לֹא מִצְאָתִי לְבִתְךָ בְּתוּלִים וְאֵלֶּה בְּתוּלֵי בְּתִי"

ואולם, כפי שכבר הבחינו בעבר,² חרף חזותן המבנית האחידה של שתי הפרשות, קריאתן הרציפה נתקלת בקשיים ניכרים, אשר כמה מהם נוגעים לענייננו, וכפי שיבואר. בכתוב מונח כי בנישואי אישה הנחשבת בתולה עסיקין; ואולם הבעל, לדבריו המפורשים בכתוב, לא מצא לה בתולים.³ מסתבר שחוץ מן העלבון וההונאה שלדבריו נפלו בחלקו, יש עם דבריו תביעות כלשהן או תלונות ותרעומות משתמעות. ואף על פי שאין התורה מפרשת אותן,⁴ נראה שהתורה מניחה שניתן להבינן אל נכון, למצער מתוך הבנה ראלית והקשרית. דומה אפוא שתביעות-תלונותיו מרוכזות בשתיים: א. אפשר שהוא מבקש לשלחה, שכן הפרשה מניחה בראשה שהוא שונא אותה – "וְכָא אֵלֶיהָ וּשְׂנֵאָהּ", ומתוך כך גם טוען אביה "אֵת בְּתִי נָתַתִּי לְאִישׁ הַזֶּה לְאִשָּׁה וַיְשַׁנְאָהּ";⁵ ב. וכאן העיקר: הוא מתרעם

בדברי האב; בפרשה השנייה – "וְאִם אָמַת הָיָה הַדָּבָר הַזֶּה לֹא נִמְצְאוּ בְּתוּלִים לַנְּעָרָה". [ב] "וְהוֹצִיאוּ אֶת בְּתוּלֵי הַנְּעָרָה אֶל זָקְנֵי הָעִיר הַשְּׂעֵרָה" בראשונה, לצד "וְהוֹצִיאוּ אֶת הַנְּעָרָה אֶל פֶּתַח בֵּית אֲבִיהָ וּסְקִלוּהָ אֲנָשֵׁי עִירָה בְּאֲבָנִים" בשנייה, וכניגוד מליצי ואף מצלולי אל "וְהוֹצֵא עֲלֶיהָ שָׁם רֶעַ... כִּי הוֹצִיָא שָׁם רֶעַ". [ג] "כִּי הוֹצִיָא שָׁם רֶעַ עַל בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל" בראשונה, "כִּי עֲשָׂתָה נְבִלָה בְּיִשְׂרָאֵל לְזִנוּת...". בשנייה. אף אפשר שהמילים "בְּתוּלַת" ו"נְבִלָה" יוצרות מצלול (הביטויים "בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל" ו"נְבִלָה... בְּיִשְׂרָאֵל", מלמדים גם על הכוונות הדידקטיות של התורה: לא רק חוק ומשפט לפנינו אלא מאפיין לאומי). [ד] "שָׁם רֶעַ" בראשונה לצד "וּבְעֵרַת הָרֶעַ" בשנייה.

2. ראו: א' רופא, מבוא לספר דברים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 144-151, והשוו דבריי אל דבריו. בכמה נקודות העדפתי ניסוחים שונים וביכרתי טיעונים אחרים. הדברים אמורים בין השאר בנוגע למהות תביעות הבעל, שבהן אני דן בהמשך בסמוך.
3. אפשר שהביא טענותיו בפני הזקנים; ואפשר שעיון קפדני צמוד במקראות, ילמד כי את דיבתה רעה הוציא חוצה, ולא הביא את טענתו בהגינות ראויה אל הזקנים, שכן הזקנים נזכרים לראשונה בפרשה רק כאשר אביה ואמה של הנערה מבקשים סעד מפני טענותיו ומוציאים את "בְּתוּלֵי הַנְּעָרָה אֶל זָקְנֵי הָעִיר הַשְּׂעֵרָה. וְאָמַר אָבִי הַנְּעָרָה אֶל הַזָּקְנִים... (פס' טו-טז). לפירוש זה ייפתר הקושי היאך סבר להוציא שם רע, והרי אף הוא יודע שעתידי הדבר להיות מוכח. מסתבר אפוא שהוציא עליה שם רע בקרב הציבור, וסבר שיארכו הימים, ויעלה בפיו לגנוב דעת הבריות ולהטות לבם, ושמה מתוך בושה אף לא יתבע אביה את העלבון. מצב דומה מצוי גם בפרשת הייבום: "וְאִם לֹא יִחַפֵּץ הָאִישׁ לְקַחַת אֶת יְבִמְתּוֹ וְעָלְתָה יְבִמְתּוֹ הַשְּׂעֵרָה אֶל הַזָּקְנִים... וְקָרְאוּ לוֹ זָקְנֵי עִירוֹ... וְנִגְשָׁה יְבִמְתּוֹ אֵלָיו לְעֵינֵי הַזָּקְנִים וְחָלְצָה נְעֻלּוֹ... (דברים כ"ה, ז-ט). אף שם מבקשת האישה היבמה סעד מן הזקנים, והיא העותרת אליהם מפני האישה שאינה רוצה לקחתה, ואשר דחה אותה עוד טרם באו לפני הזקנים.
4. ספרותית הדבר נובע מכך שיותר משביקשה התורה לעסוק בדיני טוען ונטען, ביקשה לעסוק בשקריו ובשם הרע שהוציא על אשתו ולענוש אותו על כך.
5. זוהי הלשון שבה משתמשת התורה גם בפרשת שילוחי אישה: "וּשְׂנֵאָהּ הָאִישׁ הָאֲחֵרוֹן וְכָתַב לָהּ סֵפֶר פְּרִיִתָתּוֹ... וְשִׁלְחָהּ מִבֵּיתוֹ" (דברים כ"ד, ג). בין הפרשות מתקיימים קשרים הזוקקים דיון ספרותי (ושמא אף משפטי-הלכתי) לעצמו: אף שם לקח איש אישה, בעל אותה, ועקב זאת לא מצאה חן בעיניו כי מצא בה ערוות דבר, והוא מבקש לשלחה: "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי מִצָּא בָהּ עֲרוּת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר פְּרִיִתָתּוֹ וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְחָהּ מִבֵּיתוֹ" (דברים כ"ד, א). הלשון שם רכה יותר, "וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו" לעומת

מוציא שם רע וטענת בתולים: "ופרשו השמלה" – כפלי דרשה תנאים, דחיקה ועריכה, ועיצוב אמוראי

ככל הנראה על דבר מרמה במוהר שנתן לאביה, שהרי נתן לו כמוהר הבתולות,⁶ ומסתבר אפוא שהוא מבקש להשיב לו מוהר זה. ואף אם רצונו לשלחה, אין הוא מסתפק בשילוחה בלבד, שהרי זאת יכול לעשות בלא מערכת טיעוניו הפומבית,⁷ אלא הוא מבקש לשלחה ולהשיב לו את דמי מוהר הבתולות. והדברים האלה הנם כעין דברי רמב"ן: "והנה זה מתכוין להוציאה בלא מהר הבתולות...".⁸

על פי זה נראה שגם עונשו תואם את תביעותיו השקריות: א. כנגד רצונו לשלחה גזרה עליו התורה "ולו תהיה לאשה לא יוכל לשלחה כל ימיו"; ב. כנגד

"ושנאה" שבפרשתנו; "כי מצא בה ערות דבר" שם, לעומת "ולא מצאתי לה בתולים" בפרשתנו. שם הוא מבקש רק לשלחה, ואילו אצלנו הוא מוציא דיבתה רעה, ומתרעם ככל הנראה גם על הממון. הפעלים מן השורש מ-צ-א משמשים בשתי הפרשות: "לא תמצא הן בעיניו... מצא בה ערות דבר", "ולא מצאתי לה בתולים". גם עונשו של המוציא שם רע "לא יוכל לשלחה" קשור לפרשת שילוחי אישה, ובעצם מפקיע ממנו את זכות השילוח הנתונה לכל בעל. אלא שזיקות אלה טעונות דיון נרחב לעצמו שאין כאן מקומו. לעניין שילוחיה של אישה שנראה ראו גם שופטים ט"ו, ב; שמ"ב י"ג, טו. ועם זאת יש במקרא כמובן נשים שנאות שאינן משולחות: בראשית כ"ט, לא-לג; דברים כ"א, טו-יז; משלי ל', כג, ועל כן נקטתי למעלה לשון ספק.

6. שאלה נכבדה, שלשם מיצויה נדרש דיון לעצמו, הנה עד כמה מוהר הבתולות שנותן היה הבעל לאבי הנערה בעבור בתו היה קבוע. מפרשת נישואי יעקב עולה שיעקב עבד בכל אחת מבנות לבן שבע שנים (בראשית כ"ט, יח-ל). אלא שקשה להוכיח ששיעור שכר עבודת שבע שנים היה השיעור הנהוג והקצוב של מוהר בתולות. מפרשת דינה עולה שבמצב של אי הסכמה של משפחת האישה הציע האיש להרבות מוהר ומתן: "הרבו עלי מאד מהר ומתן ואתנה פאשר תאמרו אלי ותנו לי את הנער לאשה" (בראשית ל"ד, יב). מפרשת דוד ומיכל עולה האפשרות לוותר על המוהר או למצער להמירו: "אין חפץ למלך במהר כי במאה ערלות פלשתים" (שמ"א י"ח, כה), אלא שאף משם קשה להוכיח, שכן הייתה זו מזימה של שאול. אלא שדווקא פרשות חוק עשויות ללמד על הנוהג המשפטי. בפרשת המפתה בתולה אשר לא אורשה נאמר "אם מאן ימאן אביה לתתה לו כסף ישקל כמהר הבתולת" (שמות כ"ב, טז), ומכאן מסתבר שמוהר הבתולות היה קצוב וידוע. בפרשת התופס ואונס בתולה אשר לא אורשה אף נקצב הסכום עצמו: "ונתן האיש השכב עמה לאבי הנער חמשים כסף" (דברים כ"ב, כט), אלא ששם לא נאמר שזהו מוהר בתולות. מכל מקום לענייננו מסתבר, שהמוהר המסוים שניתן על ידי הבעל היה מתוך ידיעתו שהיא בתולה, ותביעתו או תרעומתו מרוכזת במוהר זה. על המוהר המקראי, גזרון המילה וזיקותיה ללשונות השמיות האחרות, ועוד, ראו: ש' ליונשטם, ערך 'מהר', אנציקלופדיה מקראית ד, ירושלים תשכ"ג, טורים 702-706. וראו גם הערה 55.

7. ראו: הרמב"ם, מורה נבוכים ג, פרק מט; רמב"ן, פסוק יט, ד"ה וענשו אותו.

8. פסוק יג, ד"ה כי יקח; אמנם השוו דבריי אל דבריו השונים שם בהמשך.

9. מעין הדברים בחזקוני, פסוק יט, ד"ה לא יוכל לשלחה. עוד יש להוסיף, שבשכיבתו החד פעמית עמה, ובבקשו לשלחה אחרי כן, הוא אף דומה לאונס בתולה אשר לא אורשה, שעונשו דומה (דברים כ"ב, כח-כט), וכן למפתה בתולה אשר לא אורשה שמצווה לקחתה לאישה אם לא ימאן אביה ברבר (שמות כ"ב, טו-טז).

תרעומת-תביעתו הממונית הנוגעת למוהר גזרה עליו "וענשו אתו מאה כסף".¹⁰ בהמשך לדברים, מסתבר שמזימתו של הבעל לא הייתה שתיגזר מיתה על אשתו, שהרי סביר להניח שעל מזימה כזו הייתה התורה עונשתו בחומרה שבעתיים; וחשוב מכך: התורה הייתה מפרשת שעוולתו בכך שביקש להמיתה, או שכמעט קט וגלגל עליה מיתה, ולא הייתה מנמקת, שכל עונונו הוא שהוציא עליה שם רע.

נמצא אפוא, שאין הפרשה הראשונה נוגעת בדיני נפשות כלל; ונמצאה הפרשה התוכפת, הקובעת סקילה אם נמצאו דבריו אמת, מפתיעה מאוד את הקורא.

קיימים קשיים נוספים בקריאת שתי הפרשות ברצף אחד,¹¹ ואבקש להתרכז בקושי משפטי-הלכתי מרכזי הנובע אף הוא מקריאה רציפה. הפרשה הראשונה מתארת את אבי הנערה הסותר את דברי הבעל (פס' יז), בצטטו את דברי השקר של חתנו "לא מצאתי לכתך בתולים" ובטענתו הנגדית "ואלה בתולי בתי", ולשם הוכחתם פורשים אביה ואמה¹² את השמלה שעליה דמי הבתולים – כדברי פרשני הפשט, כגון רשב"ם "לפי הפשט דם בתולים שעל השמלה"¹³ – והנה הראו הזקנים לדעת הפך דברי הבעל, ושנמצאו לה בתולים. מכאן עולה על כורחנו, ש"אם אמת היה הדבר הזה לא נמצאו בתולים לנער" פירושו שלא עלה בידי הוריה להציג את השמלה. אלא שהדבר קשה: הכן

10. אפשר שיש כאן מעין דין "שנים ישלם". הוא תבע בשקר את חמישים הכסף שנתן כמוהר, ייענש הוא כפליים, מאה כסף. מעין הדברים הללו ראו ברמב"ן, פסוק יט, ד"ה וענשו אותו, שהלך בזה אחרי דברי הרמב"ם, מורה נבוכים ג, פרק מט.

11. זקני העיר יושבי השער ששימשו בפרשה הראשונה שימוש אינטנסיבי ונזכרו ארבע פעמים ("והוציאו את בתולי הנער אל זקני העיר השערה. ואמר אבי הנער אל הזקנים... ופרשו השמלה לפני זקני העיר... ולקחו זקני העיר את האיש..."), נעדרים כל עיקר מן הפרשה השנייה. אדרבא, בעוד כל המשפט מתנהל בפרשה הראשונה לעיניהם, והם העונשים ומייסרים אותו, ואפילו מאה הכסף ניתנים באמצעותם לאבי הנערה ("וענשו אתו מאה כסף ונתנו לאבי הנערה"), הרי שבפרשה השנייה הנערה נסקלת על ידי אנשי עירה, ואין הזקנים נזכרים כלל. ועוד, הפרשה הראשונה מניחה מתחילת התיאור שהבעל שונא את אשתו, משקר ומוציא עליה שם רע. מן הפרשה השנייה עולה שדרך התיאור המצופה צריכה הייתה להיות מאוזנת יותר, כעין 'כי יקח איש אישה ובא אליה, ואמר לא מצאתי לה בתולים. ובא אל זקני עירו, ועמד ואמר לא מצאתי לה בתולים. והיה אם פרשו אביה ואמה את השמלה לפני הזקנים, ולקחו את האיש ההוא וענשו אותו... ואם אמת היה הדבר וציוו הזקנים והוציאו את הנערה... וסקלוה'. רוע מעשיו של האיש ניכר גם בכך שבפרשה הראשונה הוא מוציא דיבתה רעה בציבור כולו (וזה משמעות הפועל "והוציא" שמפיץ דבריו חוצה), ורק אביה ואמה בהתגוננותם הישרה נדרשים לסעד שיפוטי ופונים אל זקני העיר, ואף בכך מתגלה שאין תיאור התורה מאוזן, אלא נוטה מתחילתו לטובת האישה.

12. הם הנושא של הפועל "ופרשו", כדברי רמב"ן, פסוק יז, ד"ה ופרשו. פירוש אחר מצוי בדברי ר"י בכור שור, שם, ד"ה ופרשו.

13. ברור שזהו פשוטו של מקרא, וכפי שעמדו על הדברים פשטני צרפת בני המאה הי"ב, כרשב"ם שציטטתי; ר"י בכור שור, פירושו לפסוק יז, ד"ה ופרשו. וכן אף רמב"ן בפירושו על פסוק יז, ד"ה ופרשו.

מוציא שם רע וטענת בתולים: "וּפְרָשׁוּ הַשְּׂמֵלָה" – כפלי דרשה תנאיים, דחיקה ועריכה, ועיצוב אמוראי

יתקבל על הדעת, שבעבור חסרון ראייה כזה ידונו אותה לסקילה? על אחת כמה וכמה הדברים קשים על רקע החומרה היתרה של דיני הנפשות שהתורה קובעת בכמה מקומות, ולפיהם יש לדרוש ולחקור היטב, ואין להמית את הנידון על פי עד אחד אלא על פי שניים או יותר.¹⁴ היעלה על הדעת שכוח הבעל השונא יפה ככוח שני עדים?

יתר על כן, גם אם ייאמנו דבריו וייחלט הדבר שלא נמצאו לה בתולים, לא יהיה בדבר כדי ללמד אלא אך ורק על כך שלא הייתה בתולה בשעה שבא עליה, אך אין לדעת אם קודם אירוסיה בא עליה איש או אחריהם. נראה אפוא, שהדין העולה מן הפרשה השנייה הנו שגם הנבעלת קודם אירוסיה חייבת סקילה, על שום ש"עֲשֶׂתָּה נְבִלָה בְּיִשְׂרָאֵל לְזָנוֹת בֵּית אֲבִיךָ".¹⁵ דין כזה הנו תמוה וחריג, ועומד בסתירה גמורה לכל המופר מכל מקום אחר בתורה,¹⁶ כולל מפרשתנו אנו בהמשכה, הקובעת מיתה לשוכב עם בעולת בעל ולאישה (פס' כב), וכן קובעת סקילה לשוכב עם מאורסה ולמאורסה (כשהיה הדבר לרצונה, פס' כג-כד); ונמצא שדווקא נשואה או מאורסה במיתה, אך לא כן הפנויה. ברומה לכך, האונס בתולה אשר לא אורשה אינו חייב מיתה, שכן אין חומרתה של ביאה כזו כחומרת המאורסה (פס' כח-כט). וכן ברור גם מדין המפתה בתולה אשר לא אורשה, שאינו משית כל עונש על האישה, וגם על הבעל אינו משית מיתה (שמות כ"ב, טו-טז). וכך עולה גם מחוקי העריות בוויקרא האוסרים ועונשים דווקא ביאה על אשת איש (ויקרא י"ח, כ; כ', י).¹⁷

נמצא אפוא שהמיתה שבפרשה השנייה עומדת במתח כפול: הן למול הפרשה הראשונה הן למול פרשות אחרות שבתורה.¹⁸ ועלה בידינו, שהן טיב הקשר שבין שתי

14. ראו: דברים י"ג, טו; י"ז, ד-ו; י"ט, טו.

15. ואם כן לשון זנות חל לפי פשוטו גם על זנות פנויה. וכן ביחזקאל כ"ג, ג: "וְתִזְנֶינָה בְּמִצְרַיִם בְּנְעוּרֵיהֶן זָנוֹ... בְּתוֹלֵיהֶן".

16. מחמת זאת, אפילו הפשטנים שהובאו לעיל, הערה 13 סברו שאינה נסקלת אלא אם כן העידו בה עדים שזינתה אחרי אירוסיה. ראו רשב"ם, פסוק כא, ד"ה לזנות בית אביה; ומעין דבריו ר"י בכור שור, פסוק כ, ד"ה ואם אמת היה. וכן רמב"ן, פסוק יג, ד"ה כי יקח איש אשה. עם זאת, ראב"ע חש בכעיה ופירש, פסוק כא, ד"ה וסקלוה: "שיתכן שאחר שארסה שכב איש אותה", אלא שאין פירושו מניח את הדעת.

17. המקרא היחיד שיש לדרון במשמעו המדויק הוא הקובע מיתה לבת כוהן "כִּי תִהְיֶה לְזָנוֹת" (ויקרא כ"א, ט). המקרא לפי פשוטו סותר, ואינו מפרש אם בפנויה אם בארסה אם בנשואה. עם זאת מסתבר שפשוטו בפנויה, ומכל מקום אין הדבר מוציא מן האמור למעלה, שכן אין מדובר בפרשתנו בבת כוהן ובחילול הכהונה. וראו לעיל הערה 15, ולהלן הערה 24.

18. אילו באנו לבקש את פשוטו של מקרא גופו, דומה שאין מנוס מלראות את פרשת הסקילה כמאמר מוסגר שאינו על הרצף ההקשרי והתוכני, ומכאן המתח למול פרשת המוציא שם רע שלפניה ולמול פרשות אחרות שבתורה. במעמדה ההקשרי כמאמר מוסגר היא מזמינה שתי קריאות: קריאה מבלעדיה וקריאה עמה. ומקום יש אפוא להציע, שיש לקרוא את פרשתנו בשתי הקריאות: [א] הקריאה האחת – ולפיה תיקרא הפרשה הראשונה של מוציא שם רע בפני עצמה. לקריאה זו אין הפרשה ממשיכה בפרשה התוכפת הקובעת סקילה. פרשה ראשונה זו

הפרשות, הן העונש המחמיר החריג של הפרשה השנייה, תובעים את פתרון המדרשי ההלכתי.

מערכי ההלכה התנאיים

מבוא

היחידה המקראית הנדונה, על המתחים החמורים הנזכרים שהיא מעוררת, עמדה לנגד עיני התנאים שדרשוה. כצפוי, וכפי שנראה בהמשך, העמידו התנאים את פרשת הסקילה עצמה, בפירוש מצמצם, דהיינו החילו אותה להלכה על זנות מאורסה בלבד, ובכך התאימו אותה אל פרשות אחרות שבתורה. ולעניין טיב הקשר שבין פרשת המוציא שם רע ופרשת הסקילה, דומה שניצבו בפניהם שתי דרכים עיקריות לדרוש את הכתובים ולהסיר את הסתירות: [א] הדרך האחת, המצרפת – לדרוש את שתי הפרשות יחדיו, ליתנן זו בזו, ללכדן ולהדקן הרמונית, וליצור מערך חוק אחד ואחיד. לדרך זו דיני המוציא שם רע ודיני הסקילה הנם לבניו של בניין אחד. [ב] הדרך השנייה, המפרידה, שהיא הפוכה בכמה מובנים – לדרוש כל אחת מן הפרשות בפני עצמה, כעין דרך האוקימתא התלמודית, להרחיקן האחת מרעותה, ולהעמיד שני מערכי חוק נבדלים, שנושאו של כל אחד מהם שונה מחברו, אינו נוגע בו, ובכך אינו סותר אותו. לדרך זו, דין המוציא שם רע בניין לעצמו ודין הסקילה בניין לעצמו.

לכאורה, כל אחת משתי הדרכים הללו היא חילוף חברתה, ואין היא נכונה לדור עמה; ובאמת להלן יוצגו שתי דרכי הדרישה הללו שהילכו בעולמם של התנאים כדרכים סותרות וחלוקות, המתקיימות כמחלוקת בין חכמים. אלא שאני מבקש להצביע גם על תופעה של דרישה כפולה, אמנם חלקית, ובמידה רבה אף חבויה, המקיימת את שתי דרכי הדרישה, המצרפת והמפרידה, זו לצד זו. בהמשכו של המאמר אבקש אף לבאר כיצד

מתרכזת בתרעומותיו הממוניות של הבעל על אשתו, ואינה נוגעת כלל בדיני נפשות על זנות. [ב] הקריאה השנייה – ולפיה תיקראנה שתי הפרשות יחדיו, והמשכה של פרשת המוציא שם רע הנו בפרשת הסקילה התוכפת. תכליתה של קריאה שנייה זו, על פי פשוטה, הנה למנוע פריצות אפשרית. שהרי הפרשה הראשונה התייחסה בשלילה לבעל המוציא שם רע על אשתו, ואפשרה להוריה להוכיח בקלות את שקרו (זוהי למצער הנחת הכתוב, שאם הנערה בתולה יימצאו מיים; ועיינו להלן הערות 80, 101). פרשה זו לא שמה את עיקר עניינה בשאלת בתולי האישה, אלא בשאלת ההתמודדות עם השם הרע שהוציא הבעל. הנחתה הבסיסית הייתה שהיא מתמודדת עם מקרה של בעל שקרן (ראו לעיל הערות 3, 4, 11). פרשה זו עלולה הייתה ליצור רושם מוטעה כאילו אין התורה רואה חשיבות מספקת בשמירת הגדרים הראויים לבנות ישראל קודם נישואיהן. לכך הונחה בסוגריים תכף לה הפרשה השנייה המאיימת וקובעת סקילה אפילו על זנות של פנויה. מטעמים דידקטיים היא מתנסחת בחריפות יתרה שבאמת אינה עולה בקנה אחד עם חוקי התורה בכל המקומות האחרים, לרבות בהמשך פרקנו בדברים.

מוציא שם רע וטענת בתולים: "וּפְרָשׁוּ הַשְּׂמֵלָה" – כפלי דרשה תנאים, דחיקה ועריכה, ועיצוב אמוראי נתפסה דרישה כפולה זו בשלבי העריכה התנאית ובדברי האמוראים, ומה היו השלכותיהן של תפיסות אלה. אפתח בתיאור המדרשי וההלכתי של שתי השיטות התנאיות השונות – שיטה דומיננטית ורעותה המוצנעת יחסית.

הוצאת שם רע – שיטת התנאים הדומיננטית – הקריאה המצרפת

עיון בספרי דברים בשאלה "כיצד הוצאת שם רע?",¹⁹ מעלה שיטה דומיננטית. וכך שנויה בפיסקא רלה-רמ, מהד' פינקלשטיין עמ' 268-271:²⁰

ואמר את האשה הזאת... לקחתי ואקרב אליה ולא מצאתי לה בתולים – הרי עדים שזינתה בבית אביה...²¹
ואלה בתולי בתי – הרי עדים <<להזם>>²² עדין שלזה.
ופרשו השמלה לפני זקני העיר – יבואו עדין של זה ועידין שלזה ויאמרו דבריהן לפני זקני העיר...
ולקחו זקני העיר והיא את האיש... ויסרו אותו – במכות.
וענשו אותו – ממון. מאה כסף...
ואם אמת היה הדבר הזה לא נמצאו – אין לי אלא כדרכה, שלא כדרכה מנין?
תלמוד לומר היה...
לא נמצאו בתולים לנער – אין עדים להזם עידין שלזה...
וסקלוה אנשי עירו... באבנים... כי עשה²³ נבלה בישראל... לזנות בית אביה – מה

19. נקטתי לשון הברייתא בבבלי כתובות מו ע"א ומקבילות.
20. ציוני העמודים לספרי דברים כאן ובהמשך מתייחסים למהדרה זו. העתקות ספרי דברים כאן ובהמשך הן על פי כתב יד וטיקן 32. על עדי הנוסח של ספרי דברים שאזכיר בהמשך ההערות ראו: מ' כהנא, אוצר כתבי יד של מדרשי ההלכה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 97-101. ואלה דרכי הציטוט הנוהגות לאורך המאמר: המקורות יפוסקו פיסוק בסיסי; מחיקה בעד הנוסח תוסגר בסוגריים מסולסלים { }; מחיקה שלי תוסגר בסוגריים מסולסלים {} ; הוספה בעד הנוסח – או על גבי המחק, או על הגיליון או בין השיטין – תוסגר בסוגריים מזווים < > ; הוספה שלי תוסגר בסוגריים מזווים כפולים << >> ; השלמות קיצורים ודאיות יושלמו בלא כל ציון; הוספות שלי שאינן נוגעות לנוסח, כגון דברי פירוש או ציון מקורות יוסגרו בסוגריים מרובעים [].
21. ציטטתי רק את מה שאני רואה כמשקף את השיטה התנאית הדומיננטית. מן היושר המחויב הוא להודיע שדרשות שאני סבור שמשקפות שיטה אחרת דולגו בציטוט הנוכחי, ויובאו אחר כך, במסגרת הדיון בשיטת ר' אליעזר.
22. במקור "לזה" והושגר מההמשך. הגהתי על פי כתב יד אוקספורד 151.
23. במסורה "וּסְקָלוּהָ אֲנָשֵׁי עִירָה... פִּי עֲשֶׂתָה". הפסוק עצמו דומה מאוד אל דברים כ"א, כא: "כָּל אֲנָשֵׁי עִירוֹ", ואף שם נדרשה בספרי אותה דרשה, בפיסקא רכ, עמ' 253, ואין להאריך כאן בדיון בגרסאות הפסוק ובמהלכיה של הדרשה.

אביה האמור להלן זנות עם זקיקת הבעל אף אביה האמור כן זנות עם זקיקת הבעל.²⁴

נקל להיווכח, שטענת הבעל אינה מבוססת על הבחנתו שלו, אלא על עדות עדים שהביא; ובהתאם, אף סתירת דבריו והגדרתו כמוציא שם רע מושתתת על עדים מטעם האישה, המזימים את הראשונים. הדרשן עקר את המקראות "וְאָקָרְב אֶלְיָהּ וְלֹא מְצֵאתִי לָהּ בְּתוּלִים... וְאֵלֶּה בְּתוּלֵי בְּתִי וּפְרָשׁוּ הַשְּׂמֵלָה..." מפשוטם, ודרשם לעניין הבאת עדים, הזמתם, ועריכת כל הדיון לפני הזקנים.²⁵ אף נושאו של הפועל "וּפְרָשׁוּ" אינו הורי הנערה דווקא, אלא עדי שני הצדדים המדיינים.

24. הדרשה משווה אפוא זנות בת כוהן האמורה בוויקרא כ"א, ט, "אֵת אֲבִיָּהּ הִיא מְחַלֶּלֶת", עם הזנות האמורה בפרשתנו, "לְזָנוּת בֵּית אֲבִיָּהּ". פשוטו של מקרא בשני המקומות הוא שבפנויה הכתוב מדבר. כך עולה ככל הנראה גם מספר היובלים כ', ד, המרחיב את דין בת כוהן לכל ישראל, וקובע מיתה (שרפה) ל"כל אשה או בת" אשר תזנה (וראו גם והשוו אל היובלים ל', ח; ל"ט, ו; מ"א, י). וראו: ח' אלבק, פירוש למשנה, השלמות והוספות למסכת סנהדרין, עמ' 457; הנ"ל, 'ספר היובלים וההלכה', מדעי היהדות, 45, תשס"ח, עמ' 35 (המקור בגרמנית: Ch. Albeck, *Das Buch der Jubiläen und die Halacha, Bericht der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* 47, Berlin 1930, p. 26). ואולם חז"ל הפקיעו את שני המקומות הללו מפשוטם, עד שאפילו יכולים היו ללמוד ממקום אחד על חברו כמו בדרשתנו. פינקלשטיין בהערותו על הדרשה סבר שדרשתנו נאמרה במקורה על הפסוק בוויקרא, וכפי שבאמת מצאנו מקבילתה בספרא אמור פרק א, הלכות טו-יט, מהד' ווייס צד ע"ג (ההעתקה על פי כתב יד וטיקן 66), ושאלו שם "יכול אם זינת פנויה תידון בשריפה", וענו את אותה הדרשה האמורה כאן: "תל' לו' כן אביה ולהלן נאמר אביה...". פינקלשטיין הבין אפוא שדווקא שם בוויקרא הדברים צריכים לימוד, ולדעתו הדרשה הועתקה מן הספרא לכאן בספרי, שכן כתב "כי בכתוב הזה ברור שבאשת איש עסקינן ורק שם צריך הוכחה". אולם הפסוק שלנו בדברים לפי פשוטו מדבר בפנויה, והוא זקוק ללימוד בדיוק כמו הפסוק שם. עם זאת אפשר שמכל מקום הוא צודק במסקנתו על ההעתקה, שהרי על כורחנו הדרשות זהות, אולם אין טעמו מכריע. ורבנו הילל פירש שדרשתנו מלמדת מְדַבְּרִים על בת כוהן שבויקרא, וגרסתו מהופכת "מה... כאן... להלן". וראו תוספתא סנהדרין פי"ב ה"א, מהד' צוקרמאנדל עמ' 432-433 (הסיפא שם "ובת איש כהן מכל מקום", ותכליתה המדרשית עוד טעונים ליבון, ושמה שיירי דרשת הלכה חריגה שם; ראו עבודתי, המכילות הנספחות לספרא: מכילתא דמילואים ומכילתא דעריות, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ט, עמ' 268-269 והערה 13); סנהדרין נ ע"ב - נא ע"ב; סו ע"ב. וראו לעיל, הערה 17.

25. עם זאת, נמצאו בין התנאים שיטות שאמנם משתיתות את טענת הבעל על עדי זנות ארוסה, אבל נותנות מקום וביטוי לרכיבים שיסודם בפשוטה של הפרשה הראשונה. כן מצינו בספרי דברים שדרש בפיסקא רלה, עמ' 267: "כי יקח איש אשה ובא אליה – אם בא עליה לוקה ואם לאו אינו לוקה" (כך גרסת כתב יד וטיקן 32 האיטלקי; אבל בשאר עדי הנוסח המאמר בשם ר' יהודה – כתבי היד אוקספורד 151, לונדון 341 והדפוס, כתב יד ברלין האיטלקי המאוחר יותר, וכן קרובו, קטע הגניזה נונאנטולה (34) Archivio Storico, שפורסם על ידי מ"י

כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, ירושלים תשס"ה, עמ' 291). כלומר אין עונשים אותו אלא אם כן גם בעל וגם הביא עדי זנות. למיטב הבנתי, חוץ מעצם שיירי השתקפות של פשוטי המקראות, יש כאן שימוש בפשט לשם פתרון בעיה משפטית חמורה. שהרי אם הביא הבעל עדי זנות, כל כוכר המשקל של דין הנערה מונח על עדותם, ולכשיוזמו העדים, היאך ניתן יהיה לענוש את הבעל המוציא שם רע, והרי מן ההכרח המשפטי לייחס אליו מעשה ממשי שבגיננו יתחייב. בעיה זו הטרידה את התנאים והם פתרוה בדרכים שונות. מכל מקום הדרשן שלנו סבר שהבעל קושר את עצמו אל העדות בכך שבא על אשתו, ככל הנראה כדרכה (ראו גם מדרש תנאים דברים כ"ב, יג, מהד' הופמן עמ' 139: "מלמד שאין מוציא שם רע חייב עד שיבעול אותה כדרכה"), וטוען שלא מצא לה בתולים, וממשיך וטוען שזינתה אחר אירוסיה ואלה עדיו (עיינו גם בדברי הרמב"ן בחידושי שיובאו להלן הערה 111); ומסתבר שלפי מחשבתו של הבעל אפשר שיש קשר בין זנותה לבין העובדה שלא מצא לה בתולים בבעילתו. כלומר לדעת הדרשן יש טענת בתולים טרם הבאת העדים, ובזיקה אליהם, וזו משמעות התנאי שרק אם בא עליה ילקה. מסתבר שזו גם משמעות הדרשה שבהמשך הספרי (עמ' 268): "וְשֵׁם לָהּ עֲלִילוֹת דְּבָרִים – יכול אמר לה הקדחת את התבשיל ולא הקדיחה? ת"ל עלילות דברים עלילות דברים לגזירה שווה, מה עלילות דברים האמור לה <<ל>> טענת בתולים, אף עלילות דברים האמור כן טענת בתולים". ומה שנאמר שם בהמשך "מה עלילות דברים האמור להלן מקום בתולין אף עלילות דברים האמור כן מקום בתולין, מנין לרבות ביאה אחרת? ת"ל והוציא עליה שם רע", יתפרש לעניין עדותם של העדים שהביא, שעדי הזנות אפשר להם שיעידו אפילו שלא כדרכה. אבל מכל מקום הבעל עצמו טוען טענת בתולים מכדרכה, ובכך קשר עצמו אל העדים, וטענתו כמצורפת אל עדותם אף ללא קשר תוכני ישיר (אלא הבעל מייחס לה דרכי זנות), שאם לא כן ואינו טוען כלום, לא יתחייב. וראו עוד במקבילת דרשתנו בירושלמי כתובות פ"ד, כח ע"ב, מהד' האקדמיה ללשון העברית, עמ' 974 (כל ציוני העמודים בהמשך מתייחסים למהדורה זו): "כת' כי יקח איש אשה ובא עליה ושנאה – לעולם אינו חייב עד שיכנוס ויבעול ויטעון טענת בתולים. ושם לה עלילות דברים – יכול אפי' הקדיחה לו את התבשיל? נאמ' כאן עלילות דבר' ולמטן נאמ' עלילות דברים, מה עלילות דברים למטן זנות, אף למעלן זנות. אי מה עלילות דבר' שלמטן ממקום בתולין, אף כאן? מניין אפי' בא עליה ביאה אחרת? ת"ל והוציא עליה שם רע מכל מקום". ולעניין התוכן הוא הוא מה שפירשתי, אלא שהירושלמי תופס את הגזרה השווה לעניין עדות הזנות, ואילו הספרי תופס זאת כנראה לעניין טענת הבתולים; אבל מכל מקום המקבילות מציגות לבסוף אותו התוכן בדיוק, שטענת הבעל היא מכדרכה, ואילו העדים בין מכדרכה בין לאו. והשוו אל הערתו של פינקלשטיין שם. וראו גם דעות אחרות בין התנאים: דעת תנא קמא בברייתא בבבלי כתובות מה ע"ב, שאינה מתנה כלל את חיוב המוציא שם רע בכך שבעל (על פי כתב יד סנקט פטרבורג, פירקוביץ 187): "ת"ר – המוציא שם רע לוקה ונותן מאה סלע, בין בעל בין שלא בעל [המשפט "בין בעל בין שלא בעל" מצוי גם בכתבי היר וטיקן 113, וטיקן 130, ומילים ממנו שרדו גם בשני קטעי גניזה מקורעים – קיימברידג' T-S F2(1).82, T-S AS 79.92; אבל וטיקן 487 והרפוסים אינם גורסים אותו]; ר' יהודה אומ' – ללקות לוקה מכל מקום; מאה סלע, בעל נותן, לא בעל אינו נותן". אולם ראו שם גם ניסיון להוציאה מפשוטה ולבאר דעת תנא קמא רק כשבעל. מכל מקום הבבלי, מו ע"א, מביא בסתמיות דעה זו: "בין בעל ובין שלא בעל". דעה שונה מצויה בהמשך סוגיית הבבלי, מו ע"א-ע"ב: "שלח ר' יצחק בן [ע] <יע> קב בר גיורין [ם] משום ר' יוחנן: אע"פ שלא מצינו בכל

עוד נקל להיווכח, שעדות עדי הבעל מכוונת לזנות אחרי האירוסין דווקא: "זנות עם זקיקת הבעל"; ומכאן שאם לא יוזמו, ויוברר כי אמת היה הדבר, תצא הנערה להיסקל. אשר על כן, לעניין זה אין הבדל בין אם העידו עדי על זנות כדרכה אם לאו. בחינה של המערך הזה מצביעה על הפרשים של ממש לעומת פשט המקראות, הן בתפיסת מערך הטענות והראיות שבפרשה הראשונה כעימות בין עדויות עדים חיצוניים, הן בתפיסת הפרשה השנייה כקובעת סקילה דווקא על זנות שלאחר האירוסין, ולא על זנות פנויה.

מתח הפשט והדרש ניכר ביתר שאת בקטע מדרש, כנראה שריד מכילתא דברים, שחדר אל גוף הספרי בעדי הנוסח המערביים שלו, עמ' 269-270:26.

ופרשו השמלה – יחוורו דברים כשמלה.

זה אחד משלשה... שהיה ר' ישמעאל דורש מן התורה במשל. כיוצא בו... וכן הוא אומר ופרשו השמלה לפני זקני העיר – יחוורו דברים כשמלה. ר' עקיבה אומר – הרי הוא אומר ופרשו השמלה לפני זקני העיר – נמצאו עידי הבעל זוממין.²⁷

התורה כולה שחלק הכתוב בין ביאה כדרכה ובין ביאה שלא כדרכה למכות <1> לעונשין, אבל מוציא שם רע אינו חייב עד שיבעול שלא כדרכה, ויוציא שם רע בכדרכה. כמאן? ... אלא כדשלה רב כהנא משום דר' יוחנן: לעולם אינו חייב עד שיבעול כדרכה, ויוציא שם רע כדרכה". חכם זה, הסובר שחייב רק כשהוציא שם רע בכדרכה, סבור שחובה לאפשר קשר ישיר בין תוכן טענת הבעל שלא מצא בתולים לבין עדי הזנות שהביא, ולכן לא יתחייב אלא במצב שאידי ואידי כדרכה. ועיינו גם בתוספתא כתובות פ"א ה"ה, מהד' ליברמן עמ' 58: "לא אמ' לעידים שיעידו אלא הם באו מאיליהן והעידו הוא אין לוקה ואין נותן ארבע מאות זוז". אף הלכה זו מתמודדת עם הצורך לזקוק בין הבעל לבין העדות. ועיינו עוד בהערה 104.

26. הקטע הוא אחד מני קטעי גיליון לא מעטים שחדרו אל גוף הספרי בעדיו המערביים. הקטע שלנו מצוי בספרי בעדיו האשכנזיים-צרפתיים – אוקספורד 151, לונדון 341, והדפוס. בכתב יד וטיקן 32 האיטלקי (וכן היה לפני רבנו הילל) הוא מצוי במיקום שונה, לפני דרשת "ולקחו זקני העיר והיא...". בכתב יד ברלין האיטלקי המאוחר יותר הקטע חסר. בצדק העיר פינקלשטיין שכנראה אינו מגוף הספרי. מקבילותיו מצויות בשני מקומות במכילתא דר"י על שמות, וברור אפוא שהוא מדבי ר' ישמעאל, כנראה שריד ממכילתא דברים. ראו: מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דנזיקין משפטים פרשה ו, מהד' הורוויץ-רבין (ההפניות לעמודים בהמשך מתייחסות למהדורה זו) עמ' 270; פרשה יג, עמ' 293. י"נ אפשטיין זיהה אותו מכבר כקטע דבי ר' ישמעאל על דברים, ראו: י"נ אפשטיין, *מבואות לספרות התנאים*, ירושלים-תל אביב תשי"ז, עמ' 714; וראו: M. Kahana, 'The Halakhic Midrashim', in: Z. Safrai et al. (eds.), *The Literature of the Sages*, 2nd Part, *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum*, Section 2, 3b, Amsterdam-Assen 2006, p. 99. פ"ד, כח ע"ג, עמ' 974.

27. שריד נוסף מדבי ר' ישמעאל שחדר אל הספרי מצוי בפיסקא רלה, עמ' 268, ואף בו מפורש שבעדי זנות מן האירוסין עסיקין. הקטע חסר בעדים האיטלקיים כתבי היד וטיקן 32 וברלין,

מוציא שם רע וטענת בתולים: "וּפְרָשׁוּ הַשְּׂמֵלָה" – כפלי דרשה תנאיים, דחיקה ועריכה, ועיצוב אמוראי

ר' ישמעאל מבטא בפירוש את תפיסת המקראות כמשל. אף אפשר שחמד ר' ישמעאל מליצה ספרותית, שהרי לטעמו אין כאן "שְׂמֵלָה מְגוּלָּה בְּדָמַיִם" (על פי ישעיהו ט', ד), אלא שמלה מחוורת ומלובנת.²⁸ ונמצאו שני ראשי בתי המדרש התנאיים, ר' ישמעאל ור' עקיבא, מפיקים מקראות אלה ממשום.

ומצוי רק בעדים האשכנזיים-צרפתיים, כגון אוקספורד 151 (ודומה בלונדון): "איש אשה – למה נאמר... והרי הכתוב מוציא את שבאו לה עדים בבית בעלה שזינת בבית אביה שתהא נידונת על פתח בית אביה לכך נאמר כי יקח איש אשה. ר' ישמעאל אומר בוא וראה מה שנאה גורמת...". וראו גם מדרש תנאים דברים כ"ב, יג, מהר" הופמן (ההפניות לעמודים בהמשך מתייחסות למהדורה זו) עמ' 139. ציר התוכן הראשי של שני בתי המדרש הנו אפוא דומה בסוגייתנו.

28. בדברי ר' ישמעאל לא נתפרש אם כוונתו לעדים דווקא אם לאו, וראו גם ההערה הקודמת. ד' הלבני, מקורות ומסורות – ביאורים בתלמוד לסדר נשים, תל אביב תשכ"ט, כתובות, עמ' קפז, סבור שהמשל אינו עוקר את הפשט, אלא מרחיבו לכל הדומה לו, ולכן גם השמלה כפשוטה בכלל הדברים. אליבא דהלבני, ר' ישמעאל חלק על ר' עקיבא, וסבר שבין בעדים בין בשמלה ייסתרו דברי הבעל, שאם לא כן במה נחלקו ר' ישמעאל ור' עקיבא. לדעת הלבני מסתבר לומר, שלר' ישמעאל אם טען הבעל טענת דמים מביאתו שלו, ובלא עדים, ייסתרו דבריו באמצעות השמלה, ואם הביא עדים ייסתרו דבריו באמצעות עדים (ושמא ניתן לסותרם אף בשמלה), וכך או כך ייענש המוציא שם רע. עם שדבריו ייתכנו, דומני שהוא לא סיפק להם ראייה, שכן אפשר שמשמעות דורשין בלבד איכא בינייהו, שלפי ר' ישמעאל הנושא של "וּפְרָשׁוּ" הוא שני הצדדים, ואילו לפי ר' עקיבא הנושא הוא הורי הנערה. יתר על כן, מאמרו של ר' ישמעאל שנוי בכל אחד ממדרשי שלושת הפסוקים שנתפרשו כמשל, ואם כן המאמר מועתק ממקום אחד למשנהו במעשה עריכה, והיאך ניתן להוכיח שבהכרח נחלקו. מאמר זה דומה למאמרים נוספים משמו של ר' ישמעאל, מורה עקרונות המדרש, מאמרים הכורכים יחדיו כמה מקומות בתורה שפירשם באותו אופן, ואף ספק רב אם נדרשו במקורם בזיקה לפסוק מסוים, או שמדובר במסורות כוללניות משמו, שלעתים שובצו בעריכת המדרשים בכל אחד מהמקומות (ראו למשל: מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דבחדש יתרו פרשה יא, עמ' 243-244, המקביל אל מסכתא דכספא פרשה א – מסכתא דנזיקין פרשה יט – עמ' 315; מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דנזיקין משפטים פרשה ו, עמ' 269, ומקבילות רבות מאוד, עד שנלאו המעתיקים וקיצרו; ספרי במדבר פיסקא א, מהר" כהנא, ירושלים תשע"א, עמ' 1-2; ספרי דברים פיסקא קכב, עמ' 180, והוא שריד ממכילתא דברים שחדר למקצת עדי הספרי; מדרש תנאים דברים כ"ו, יא, עמ' 170, והוא בוודאי מכילתא דברים, ראו מקבילתו בספרי במדבר פיסקא קז, מהר" כהנא, חלק א, מהדורה זמנית, עמ' א). עוד יש להעיר על דברי הלבני, שמתוך שביקש להוכיח מחלוקת משולשת בין התנאים (לדעתו – ר' ישמעאל סבר או עדים או שמלה; ר' עקיבא סבר דווקא עדים; ור' אליעזר בן יעקב שאביא בסמוך פירש את השמלה ככתבה ומשמעה וסבר דווקא שמלה), צירף אל המאמר המצוטט למעלה את שיטת ר' אליעזר בן יעקב המופיעה בספרי הנדפס אחר כך. ואולם כבר פינקלשטיין ואפשטיין הוכיחו שהקטע שציטטתי אינו חלק מן הספרי (ראו לעיל הערה 26), ואין אפוא לצטטו כאחד עם גוף הספרי ולהוכיח כביכול הימצאן של שלוש דעות מעוצבות ברצף כמחלוקת. ועיינו להלן הערות 105, 107.

דומה שיסודו של המערך המשפטי של המוציא שם רע נטוע בדרך הקריאה והדרישה המצרפת של המקראות, כפי שהצעתי למעלה. לדרך זו תיקראנה שתי הפרשות ברצף, והפרשה השנייה תגזור דינה של האישה לסקילה במקרה שהובררו דברי הבעל כדברי אמת; כל זאת כפשט המקראות. אלא שכפי שהצבעתי לעיל, עצם דין המיתה האמור בפרשה השנייה לפי פשוטה בנוגע לזנות פנויה, עומד בסתירה לשורת מקראות אחרים. חכמים ביקשו ליישב מתח זה, ותפסו אפוא מקרא זה כראוי לחול להלכה רק במקרה של "זנות עם זקיקת הבעל", כדברי הספרי בפיסקא רמ, כלומר זנות שאחרי האירוסין, ואף תפסו שאין לחרוץ דין אלא על סמך עדים, ככל דיני נפשות.²⁹ משכך תפסו את פרשת הסקילה, הקרינו הדברים לאחור אל פרשת המוציא שם רע. מעתה, אמת דברי הבעל, כדברי הכתוב "וְאִם אִמַּת הָיְהִי הַדְּבָר", כוונתה עדות זנות ארוסה, ומשכך, גם סתירת העדות מטעם האישה לא תיכון אלא בהפרכתה. יתר על כן, מכיוון שהפרשה הראשונה משיתה עונשי מכות וממון על הבעל, הרי שלשם השתתם עליו אין די בהכחשת עדי הזנות אלא דווקא בהזמתם באמצעות עדים מזימים.³⁰

מסתבר שאלמלא פרשת הסקילה התוכפת, שנתפרשה בזנות ארוסה, לא הייתה מתפרשת פרשת המוציא שם רע בבעל שהביא עדי זנות שאחרי האירוסין דווקא, ונעקרת מפשוטה.³¹ כלומר כל עצמו של מדרש הכתובים בדינו של המוציא שם רע, הוא שיקוף של דרך קריאה רציפה של שתי הפרשות בתוואי פרשני-מדרשי הרמוני.

הוצאת שם רע – שיטת ר' אליעזר (בן יעקב?) – דרך הקריאה המפרידה

לצד הדרשות הנזכרות בדין המוציא שם רע, מצינו דרשות המפרשות את פריסת השמלה כפשוטה.

נדרש בספרי דברים פיסקא רלה, עמ' 268:

29. אפשר שמחמת המקראות האחרים סברו שזהו גופו פירוש מילות הכתוב "וְאִם אִמַּת הָיְהִי הַדְּבָר הַזֶּה לֹא נִמְצְאוּ בְּתוּלִים לְנַעַר", כלומר שבאו עדי זנות ארוסה. ואפשר שסברו, שהדברים נוסחו במקרא בחריפות יתרה מטעמים דידקטיים בלבד אך לא פרקטיים, ואשר על כן אין להחילם למעשה אלא במאורסה בלבד.

30. בעניין זה הלך הספרי בשיטה הרווחת בספרות חז"ל, שהזמת עדים היא באמצעות עדים מזימים, כגון העולה ממשנת ראש מכות (למצער בעיצובה הנוכחי), תוספתא ראש מכות, וספרי זוטא דברים (ראו מהד' כהנא, ירושלים תשס"ג, עמ' 276-278, והערה 7 שם), ופשוט בתלמודים. הדבר ראוי לציון, שכן כבר אברהם גייגר (המקרא ותרנומיו, מהדורה עברית, ירושלים תש"ט, עמ' 124-125) עמד על כך שדווקא הספרי עצמו בפרשת עדים זוממים (פסקאות קפט-קצ, עמ' 229-230), משמר פרשנות קדומה הקרובה לפשט המקרא (דברים י"ט, טו-כא), ומשתקפת גם מסיפור דניאל בספר שושנה. לפי פרשנות זו, הזמת עדים תיכון גם באמצעות חקירת העדים, אם בסתירה פנימית של העד עצמו אם בסתירה בין שני העדים. עניין זה עשוי ללמד על שלבים יחסיים של מקורות הספרי, גיבושו ועריכתו.

31. עיינו גם בפירושו של רלב"ג על דברים כ"ב, יג-יז, לכלל אורך דבריו שם.

מוציא שם רע וטענת בתולים: "וּפְרָשׁוּ הַשְּׂמֵלָה" – כפלי דרשה תנאיים, דחיקה ועריכה, ועיצוב אמוראי

והוציאו את בתולי הנערה – כמשמעו.

וכן שיטת ר' אליעזר בפיסקא רלז, עמ' 270:

וּפְרָשׁוּ הַשְּׂמֵלָה לַפְנֵי זְקַנֵי הָעִיר – יבואו עדין של זה ועידיו של זה ויאמרו דבריהן
לפני זקני העיר;

ר' אליעזר³² אומ' – דברים ככתבן.³³

הדרשה הסתמית בפיסקא רלה ודרשת ר' אליעזר בפיסקא רלז מפרשות את פריסת השמלה כמשמעה הפשוט. עיצוב הדברים בפיסקא רלז מורה על מחלוקת, ולפי זה נראה שדברי ר' אליעזר עוסקים בדינו של מוציא שם רע, הנענש בעקבות פריסת השמלה. אמנם בהמשך הדברים אצביע על כך שעמדת ר' אליעזר צומצמה, ונתפרשה בגלל, כבר מימות האמוראים, כחולקת אך ורק לעניין פירוש "וּפְרָשׁוּ הַשְּׂמֵלָה", ושגם לדעתו הבעל המוציא שם רע הביא עדי זנות ארוסה. ולפי זה, ר' אליעזר סבר, שלמרות שטענות הבעל בדבר זנות מן האירוסין מושתתות על עדים, מכל מקום פריסת השמלה מפריכה את עדותן לגמרי, וכוחה גדול אפילו לגזור על המוציא שם רע את עונשו. ובאמת אפשר שזו המשמעות המכוונת של עריכת הספרי שלפנינו,³⁴ שהרי דברי ר' אליעזר הובאו רק לעניין השמלה, ולא מצאנוהו חלוק לעניין עדי הבעל על זנות ארוסה.

אלא שרחוק בעיניי לפרש כך את ר' אליעזר, שיהיה כוח השמלה חזק כל כך כדי לעונשו אף שהביא עדים.³⁵ יתר על כן, במקרה שעדין מעידים שלא כדרכה (כמפורש בספרי שצוטט למעלה), אין כוח השמלה כלום, ומה יוכיחו דמים שעליה. הקושי לפרש כך את שיטת ר' אליעזר נובע גם מכך ששיטת החולקים הדומיננטית מבוססת על מאזן והכרעה משפטיים מקבילים: לנוכח עדי הבעל ישנם עדי האישה המזימים; וכל עצמה של ההזמה לא נצרכה אלא משום שהבעל הביא את עדיו. אולם לשיטת ר' אליעזר ששמלה כפשוטה, נפרם מאזן זה.

32. כך הגרסה בכתבי יד וטיקן 32, לונדון 341, ובדפוס ראשון. אבל בכתבי היד אוקספורד 151 בשם ר' אליעזר בן יעקב, ובכתב יד ברלין בשם עקיבא בן יעקב, ובמקבילות התלמודיות שיידונו בהמשך (עמ' 41-44) בשם ר' אליעזר בן יעקב. שמא התלמודים ייחסו את הדעה לר' אליעזר בן יעקב בכוונה לעקור אותה מייחוסה לר' אליעזר הגדול, וראו עוד בהמשך בדיון על התלמודים (שם).

33. אין כאן המקום לדון בזיקותיה של דרשה זו אל מה שמיוחס לבייתוסין בסכוליון למגילת תענית על ארבעה (או עשרה) בתמוז, ובהפרשי הנוסח שם. הבעיה העסיקה את החוקרים מאז ראשית ימי חכמת ישראל. על כל זה ראו מגילת תענית, מהד' נעם, ירושלים תשס"ד, עמ' 77-79, ובסקירתה וניתוחיה הממצים של המהדירה בעמ' 206-216.

34. יש לסייג כל מסקנה נמהרת הנוגעת לעריכה ולמשמעותה: אם עריכה מכוונת משמעות מודעת לפנינו, אם עריכה משקפת משמעות שאינה מודעת, אם עריכת מסורות אקלקטית שאין ליחס אליה כל משמעות.

35. עיינו להלן הערה 111.

נראה אפוא לפרש ולשער, ששיטת ר' אליעזר קראה את המקראות בדרך הקריאה השנייה, דרך האוקימתא, המפרידה את פרשת המוציא שם רע ואת פרשת הסקילה האחת מרעותה, וקוראת כל אחת לעצמה. לקריאה זו, טענת הבעל המוציא שם רע הנה כפשט המקראות, כי בא עליה (כדרכה) ולא מצא לה בתולים,³⁶ והוא משער כי אשתו נבעלה לאיש קודם אירוסייה, ולמצער אין מתוקף הבחנתו כדי לטעון יותר מכך. הבעל לא הביא אפוא שום עדי זנות, ואין בטענתו כל משמעות של נפשות; כל תרעומתו מכוונת לכך שהונו אותו, בין מצד כבודו שהרי סבר לשאת בתולה, בין מצד ממונו שהרי סבר לשקול כספו כמוהר הבתולות. כל זאת כפירושם הפשוט של פסוקי הפרשה הראשונה. משנפרסה השמלה כמשמעם של הדברים וככתבן, התברר ששיקר והוציא עליה שם רע בדבר זנות שקודם אירוסייה בהיותה פנויה. על כך ייענש כמוציא שם רע במאה כסף, שהם ארבע מאות זוז,³⁷ וב"לא יוכל לְשַׁלְחָה כָּל יָמָיו", והריהו "שותה בעציצו".³⁸

כיצד יפרש ר' אליעזר את פרשת הסקילה התוכפת, האומרת שאם נמצאו דברי הבעל אמת הריהו יוצאת ליסקל? דומני שנכון לשער, שאף הוא יפקיעם מפשוטם לאור מקראות אחרים הגוזרים מיתה רק על זנות עם זקיקת בעל, ויעמוס על המילים "וְאִם אָמַת הָיָה הַדָּבָר הַזֶּה לֹא נִמְצְאוּ בְּתוּלִים לְנֶעֱר" תוכן של זנות שאחרי האירוסין, מעין הנמצא מאוחר יותר בנטייתם של פרשני המקרא בעלי הפשט, כגון רשב"ם.³⁹

לדעת ר' אליעזר, אין פרשת הסקילה מקרינה לאחור אל פרשת המוציא שם רע, ומוציא שם רע לחוד ומאורסה שזינתה לחוד. שיטתו מבליטה מאוד את קיומה של הקריאה השנייה, המפרידה בין הפרשות הדבקות ומפרשת כל אחת לעצמה.

סיכום המחלוקת

נמצא אפוא שנחלקו ר' אליעזר וחכמים מהו מוציא שם רע שאמר הכתוב, מהן טענותיו, וכיצד ניתן לסותרן. ונמצא שהמחלוקת הזו יסודה בשתי דרכים אפשריות של קריאת מקראות ומדרשם: הדרך הדומיננטית, המצרפת, שהיא דחוקה בפשוטה של הפרשה הראשונה אך מרווחת בעצם קשר התוכן אל הפרשה השנייה; והדרך המוצנעת, המפרידה, שהדיה נשמעים בדברי ר' אליעזר, שהיא מרווחת בפשוטה של הפרשה הראשונה אך דחוקה בעצם ניתוקה מן הפרשה התוכפת.

36. על עיקר פירוש זה בדברי ר' אליעזר (בן יעקב) עמד מכבר הלכני (לעיל, הערה 28), עמ' קפז-קפח. אולם הוא לא קשר את הדברים כלל אל המקראות ומשמעותם.

37. ראו להלן הערה 60.

38. אם אכן בעל הדעה הוא ר' אליעזר הגדול, הרי לנו שרידי מדרש והלכה קדומים המיוחסים אליו, והקרוכים במקרה זה אל פשטי המקראות. ראו: י"ד גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס ומקומה בתולדות ההלכה, תל אביב 1968, עמ' 36-45, ובעיקר עמ' 38.

39. ראו לעיל הערה 16. כיוצא בדבר צריך לומר בנוגע לעמדת ר' אליעזר עצמו, שמה שחייב שרפה בבת כוהן שזינתה דווקא בבית אביה, כוונתו באירוסייה, אך לא בא לחלוק ולחייב בפנויה. ראו: ספרא אמור פרק א, הלכות טו-יט, מהד' ווייס צד ע"ג, וראו לעיל הערה 24.

מוציא שם רע וטענת בתולים: "וּפְרָשׁוּ הַשְּׂמֵלָה" – כפלי דרשה תנאיים, דחיקה ועריכה, ועיצוב אמוראי

עד כאן הוצגו שתי הדרכים כדרכי דרישה חלוקות וסותרות. אלא שכפי שרמזתי לעיל, בכוונתי להצביע על קיומה של דרישה כפולה של המקראות, כלומר על מקומה המדרשי של קריאה מפרידה על יד קריאה מצרפת ולא דווקא כחילופה של קריאה כזו. לשם כך נעיינ במערך דיני טענת הבתולים בספרות התנאים ובזיקותיו למקרא.

הלכת טענת הבתולים במשנה ובתוספתא – משווריה של קריאה מפרידה

המשנה והתוספתא בפרקן הראשון במסכת כתובות, פורטות את שיעורי הכתובה. בבסיס הדבר עומדת הקביעה ששיעור כתובת המוחזקת בתולה הנו מאתיים זוז, ושיעור כתובת המוחזקת בעולה עומד על מחצית שיעור זה, כלומר מנה. כל הנשים שיש להן טענת בתולים, כלומר שאפשר לו לבעל, אם לא מצא להן בתולים, לטעון שלא נמצאו בתולות, הן נשים שכתובתן מאתיים; כל הנשים שכתובתן מנה, אין להן טענת בתולים; והכול בכללים אלה ואין מהם יוצא.

וכך שנינו בכתובות פ"א משניות כ-ד:⁴⁰

בתולה, כתובתה מאתיים; ואלמנה, מנה;

בתולה אלמנה גרושה וחלוצה מן הארוסין, כתובתם מאתיים, ויש להם טענת בתולים;

הגיורת... שניתגיירו... פחותות מבנות שלוש שנים ויום אחד, כתובתם מאתיים, ויש להם טענת בתולים...

בתולה אלמנה גרושה וחלוצה מן הנישואין, כתובתן מנה, ואין להן טענת בתולים;

הגיורת... שניתגיירו... יתירות על בנות שלוש שנים ויום אחד, כתובתן מנה, ואין להן טענת בתולין.⁴¹

משמעותה והשלכותיה של טענת הבתולים נדונות בתלמודים, ועל כך עוד בהמשך דבריי. בשלב זה אני מבקש לבחון את תוכן הטענה ואת השלכותיה ברובד המשנאי והתנאי גופו, וכן לבחון את הזיקה בין טענת הבתולים לבין פרשת המוציא שם רע שבתורה.

כפי שראינו, דרכה של המשנה לציין בדרך כלל בדרך קצרה ואפודיקטית: 'יש להם טענת בתולים', 'אין להן טענת בתולים'. אולם בשני מקומות במשנה, מתוארת מחלוקת

40. המשנה מצוטטת על פי כתב יד קאופמן A50.

41. אמנם בתוספתא נמנו כמה נשים שהעמידן על חזקת בתולה וכתובתן מאתיים, ועם זאת מסיבות מסוימות אין להן טענת בתולים, תוספתא כתובות פ"א ה"ג, מהד' ליכרמן עמ' 57 (ציוני העמודים בהמשך מתייחסים למהדורה זו): "בוגרת ואילונית כתובתן מאתיים... הבא על... ועל הבוגרת ועל מוכת עץ אין להן טענת בתולים..." ניתוח היחסים בין המשנה והתוספתא בפרק זה של כתובות זוקק דיון לעצמו. ככלל, המשנה מציגה מבנה מוחלט יותר, והמקרה היחיד במשנה של אישה שכתובתה מאתיים ואין לה טענת בתולים הוא מוכת עץ לשיטת ר' מאיר, ואף שם חכמים חולקים וסוברים שכתובתה מנה (ראו הערה 42).

המתגלעת בין הבעל ואשתו. וזאת, כתוצאה מכך שאמנם האישה מודה שלא נמצאה בתולה, אך מספקת לכך הסבר, שלטעמה יהיה בו כדי להתגונן מפני טענת הבעל ולמנוע גריעה משיעור כתובתה, בעוד הבעל עומד על טענת הבתולים שטען.
כך שנינו שם, מ"ו:

והנושא את <ה>אשה ולא מצא לה בתולים:
היא אומרת משארסתי נאנסתי, נסתחפה שרך, והוא אומ' לא כי אלא עד שלא אירסתיך והיה מקחי מקח טעות –
רבן גמליא' ור' אליעזר אומ' נאמנת;
ור' יהושע א' אינה נאמנת ולא מפיה אנו חיים, אלא הרי זו בחזקת <בעולה> עד שלא תתארס; הטעתו, עד שתביא ראיה לדבריה.

ובמשנה התוכפת, מ"ז, שנינו:

היא אומרת מוכת עץ אני, והוא אומ' לא כי אלא דרוסת איש את⁴² –
רבן גמליא' ור' אליעזר אומ' נאמנת;
ור' יהושע אומ' לא מפיה אנו חיים, אלא הרי זו בחזקת דרוסת איש (את) עד שתביא ראיה לדבריה.

שני מקומות אלה שבמשנה פוערים צוהר באשר למהות טענתו המדויקת. לכשנרכיב שני מקומות אלה זה בזה, יתברר שמשמעותה של טענת הבתולים הנ"ל: 'דרוסת איש את עד שלא אירסתיך'. כלומר שבשעה שאירסה הבעל הייתה בעולה מכבר, בהיותה פנויה, ולא הייתה ראויה לכתובת מאתיים. נמצא אפוא שכל טענתו היא בתחום הממוני גרדא, שהרי הוא מבקש לגרוע משיעור כתובת מאתיים.⁴³ הדבר בולט בעיקר במשנה ו, שבה אף הודתה שנבעלה אחרי אירוסיה, אלא שהיה הדבר לאונסה – "משארסתי נאנסתי"⁴⁴;

42. ראו משנה כתובות פ"א מ"ג: "...ומוכת עץ, כתובתן מאתיים – דברי ר' מאיר; וחכמ' אומ' – מוכת עץ כתובתה מנה". דומה שמשנתנו הנדונה למעלה לפי פשוטה כר' מאיר שכתובת מוכת עץ מאתיים; עם זאת, גם אם תבואר משנתנו כשיטת חכמים שכתובתה מנה, והבעל מבקש להפסידה מלוא כתובתה הואיל והטעתו, אין הדבר משנה לנידוננו למעלה, בדבר תוכנה המדויק של טענת הבתולים. עיינו בבלי כתובות יא ע"ב; יג ע"א.

43. איני נכנס במסגרת הנוכחית לדיון בשאלה אם טענת הבתולים מבקשת לגרוע ממאתיים למנה ככתובת בעולה, או שמא להפסידה כתובתה לגמרי הואיל והוטעה. עיינו ירושלמי כתובות פ"א, כה סע"ב, עמ' 957; סע"ג, עמ' 958; בבלי כתובות יא ע"ב - יב ע"א; יג ע"א.

44. מטענתה משתקפת ההלכה שאשת ישראל אנוסה מותרת לבעלה, ושלא כהלכה הקדומה המשתקפת מכמה מקורות שנאסרת עליו. ההלכה הרווחת המתירה, מיוחסת כאן כבר אל חכמים שראו את המקדש כאנשים בוגרים. להלכה הקדומה האוסרת ראו עוד: שמ"ב ט"ז, כא-כב; כ', ג; ספר היובלים ל"ג, ג-ט; המיוחס ליונתן על דברים כ"ב, כו. וראו ח' אלבק, פירוש למשנה, השלמות והוספות לנדרים פי"א מי"ב, עמ' 369. נוכחותה האפשרית והמשוערת של ההלכה החריגה בכמה מקורות שאינם מוקדמים במובהק (ראו משנה כתובות

מוציא שם רע וטענת בתולים: "ופרשו השמלה" – כפלי דרשה תנאיים, דחיקה ועריכה, ועיצוב אמוראי

ואילו היה עולה על הדעת חשד זנות אחרי האירוסין, מקום היה לבעל לטעון 'לא כי אלא משאירסתיך נתפתי',⁴⁵ וכבר הייתה זו טענת זנות בעלת השלכות מעבר לתחום הממוני. אפילו עמדת ר' יהושע התומכת בסיסית בטענת הבעל, ש"לא מפיה אנו חיים",⁴⁶ אינה סבורה לייחס לה זנות אחרי האירוסין או להעמיד חשד כזה על הפרק, אלא "הרי זו בחזקת בעולה עד שלא תתארס".

מסתבר אפוא, שאין לפרש את טענת הבתולים לפי פשוטה במקום כלשהו בספרות התנאים, במשנה או בתוספתא, ואף לא בברייתא כלשהי המובאת בתלמודים, כמכוונת גם אל חשש אחר, הנתון בתחום האיסורים, והנובע מן החשד שמא בא עליה איש אחרי שנתארסה, ואם כן נאסרה עליו.⁴⁷

יתר על כן, הפרשנות המוצעת במשנה, הגודרת את טענת הבתולים בתחום הממוני בלבד, מחויבת אף בלא כל ההוכחות הללו. שהרי עניינן הבלעדי של המשניות הנזכרות הוא שיעורי הכתובה, ועצם קביעותיה של המשנה אם יש להן טענת בתולים אם לאו, נזכרות בזיקה הדוקה ומידית לשיעור כתובת בתולה. קשה אפוא לבאר את טענת הבתולים של המשנה גופה במישורים נוספים על המישור הממוני הנזכר.⁴⁸ אף הלשון 'טענה' שבכיוון טענת בתולים, שעניינה תביעה, עולה יפה לעניין שיעור הכתובה, אך אינה עולה יפה לעניין איסור. וכמו כן הלשון 'יש להם טענת בתולים', עניינה שאפשר לו לטעון אך לא שחייב לעשות כן.

פ"ב מ"ט; נדרים פ"א מ"ב; ספרי זוטא דברים כ"ד, א, מהד' כהנא, ירושלים תשס"ג, עמ' 348-346; בבלי כתובות נא ע"ב), מעוררת חשד שההלכה האוסרת המשיכה והתקיימה בהיקפים מצומצמים גם מאוחר יותר. ומכל מקום במשנתנו אין איסורה של האישה עומד על הפרק כלל, וכדוגמת טענתה במ"ז "מוכת עין אני".

45. כעין דברי הרמב"ם בהלכות אישות פ"א הי"א: "ואם טען ואמר שמא עד שלא ארסתיך נאנסת ומקחי מקח טעות, או אחר שארסתיך נבעלת לרצונך".

46. ראו: N. Margalit, 'Not by her Mouth do we Live: A Literary/Anthropological Reading of Gender in Mishnah Ketubbot, Chapter 1', *Prooftexts* 20, 2000, pp. 61-86. ובמיוחד עמ' 72. דבריו שם שונים ממנה שאציע בהמשך בנוגע למשנת ראש כתובות. וראו ביקורתו של א' וולפיש, 'מן הנעשה בתחום המשנה', *נטועים* ט, תשס"ב, עמ' 130-137, ובמיוחד עמ' 132-133 והערה 14.

47. הדברים שהצעתי שונים אפוא במידה ניכרת ממה שפירשו פרשני המשנה והתוספתא. ועיינו עוד להלן הערה 71.

48. ועוד, במ"ד שהובאה לעיל שנינו: "בתולה אלמנה גרושה וחלוצה מן הנישואין, כתובתן מנה, ואין להן טענת בתולים". והרי אילו עולה היה על הדעת חשד זנות אחר האירוסין, יטען גם יטען טענת בתולים, הגם שכתובתה מנה, שהרי נישאה כבתולה, ושמה זינתה תחתיו אחר אירוסיה, ויפסידנה כתובתה לגמרי, וגם תיאסר עליו. נמצא שאין לחשד זה כל מקום במשניות הנדונות. אל דברי התלמודים – ירושלמי כתובות פ"א, כה ע"א; בבלי כתובות יב ע"א – אתייחס בהמשך.

לפירושה של המשנה הראשונה בכתובות

על פי זה יוכן אל נכון נימוקה של תקנת נישואי בתולה ברביעי, שכך שנינו בראש המסכת:

בתולה נישאת ביום הרביעי... שפעמים בשבת בתי דינין יושבין בעיירות ביום השיני וכיום החמישי, שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין.⁴⁹

מסתבר לפי פשוטו, שהנימוק "שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין", אינו זוקק את התקנה אל חשש כלשהו שמא יוברר שזינתה אחרי אירוסיה, ולא תולה אותה בכך שהתערבו חכמים בדבר ונזדרזו להפרישם מאיסורם אהרדי בטרם תתקרה דעת הבעל.⁵⁰ אליבא דהנימוק דידן, התקנה ניתנה מתוך כוונה לחלוט סופית את שיעור הכתובה. לכשתינשא ברביעי, נתונה לו לבעל האפשרות לטעון טענת בתולים טרם שנתקרה חמתו. במצב כזה, שתיקתו אחר כל אלה תחלוט את שיעור כתובתה כבתולה, ולכשיגרשנה ותתבע כתובתה לא יוכל לומר שנתעכבה טענתו, ונתקרה דעתו וכיוצא בזה, שהרי חזקתו שאילולא מצא לה בתולים היה משכים וטוען.⁵¹

49. אמנם רגליים לדבר שמשפט הנימוק "שפעמים בשבת... שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין", שייך לשכבה משנאית מאוחרת, ושמה לא עמד לפני אמוראי סוגיית הירושלמי, וכפי שעמד מכבר על הדבר ר"ש יפה אשכנזי ביפה מראה (אמשטרדם תפ"ז, קנב ע"ב). ראו ירושלמי כתובות פ"א, כד ע"ד, עמ' 953: "בתולה נישאת ביום הרביעי כול' בר קפרא אמ' מפני שכת' ב(ו) <ה> ברכה...". וראו גם: ח' אלבק, השלמות והוספות על כתובות פ"א מ"א, עמ' 345; ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה כתובות, עמ' 185; ד' הלכני (לעיל, הערה 28), עמ' קט-קלא. ראו גם הערה 72 להלן. ועיינו גם בסוגיית הבבלי בראש כתובות, שמשלבים מסוימים שלה מסתבר שהמשנה עמדה לפניהם בלא משפט הנימוק; וראו גם תוספות שם, ד"ה מפני. ועם כל האמור, משפט הנימוק מצוי בכל עדי הנוסח של המשנה שלפנינו כגון כתבי היד קאופמן ופרמה, וקטעי הגניזה קיימברידג': T-S Ar. 49.98; T-S E1.72; T-S NS 329.542. מכל מקום, הדיון בשאלת מעמדו של המשפט במשנה, על כל היבטיו הנוגעים למקורות המשנה, לשלבי גיבושה ויצירתה, עריכתה ומסירתה, אינם מעיקר ענייננו כאן.

50. שזהו הכיוון שבו צועדים כל פרשני המשנה (בעקבות התלמודים, כפי שאראה בהמשך), כגון רש"י בראש כתובות, ד"ה בשני ובחמישי; תוספות שם, ד"ה שאם.

51. שמא לכן שנינו את הפסוקית העיקרית בלשון עבר "שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין" ולא שנינו 'שאם היה לו טענת בתולים ישכים / משכים / הרי זה משכים / עליו להשכים לבית דין', שהוא ניסוח ראוי יותר אילו ביקשו להשכימו כדי להפרישו מאיסור. שיעורו של המשפט במשנתנו הוא אפוא, שאם היה לו טענת בתולים כבר היה משכים, ועכשיו שלא השכים, בידוע שאין לו טענה. מבנה התנאי הוא אפוא תנאי קיים, שהרי באמת אפשר שתהיה לו טענה, אולם עיקר התכלית הוא חלוף הזמן בלא הטענה. ואם כן זהו משפט תנאי הקרוב אל התנאי הבטל, ושמא אף תנאי בטל ממש. ראו למשל מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דנזיקין משפטים פרשה יג, עמ' 294 (ההעתיקה על פי כתב יד אוקספורד 151 וכן בהמשך): "ולא עוד אלא מעלין עליו שאם יכול לגנוב דעת העליונה גונבה", והוא תנאי בטל;

מוציא שם רע וטענת בתולים: "וּפְרָשׁוּ הַשְּׂמֵלָה" – כפלי דרשה תנאים, דחיקה ועריכה, ועיצוב אמוראי

גם מגבלת הזמן שבה הוגבל הבעל לטעון, ממועד הנישואין או ממועד ההתייחדות, לדעות התנאיות השונות, תתבאר יפה דווקא על רקע הטעם הממוני האמור. כך שנויה בתוספתא כתובות פ"א ה"ד, מהר' ליברמן עמ' 58:

טענת בתולים שלשים יום – דברי ר' מאיר;

ר' יוסה אומ' – אם נסתרה מיד, לא נסתרה אפי' לאחר שלשים.⁵²

דומה שאילו היה עומד כאן חשש איסור, ראוי היה להפרישו מן האיסור גם מאוחר יותר ולעודדו לבוא ולטעון, שכן איסור כזה על מקומו הוא עומד ואין לו מתירין. ואם ישאל השואל לסיבת הדבר, מדוע אין האישה נחשדת על זנות מן האירוסין, שהרי סוף סוף לפנינו. יש להשיב שאפשר שהאישה בחזקת כשרות שאין לגרוע ממנה אלא במידה המוכחת, ואפשר שזנות ארוסה אינה שכיחה ואין חוששים לה,⁵³ ואפשר שתחום האיסורים כתחום העונשין טעון ראיות מוצקות יותר מכמה בחינות. ומכל מקום, מכל ספרות התנאים, המשנה והתוספתא ואף הבריות, עולה שאין חשד זנות מן האירוסין עומד על הפרק, ואין לטענת הבתולים השלכה אל מישור האיסורים.

ובכתבי יד מינכן 117 וטיקן 299 בתבנית תחבירית זהה לשלנו: "שאם היה יכול לגנוב... היה גונבה". לעומת זאת לתיאור תנאי קיים ראו למשל ספרי דברים פרשת עקב פסקא מג, עמ' 97 (כנ"ל; ההעתקה על פי כתב יד וטיקן 32 וכן בהמשך): "שמחזרשין להן אלוהות בכל יום, שאם היה שלוזה וצריך לו עושהו שלכסף", ולכן הפסוקית העיקרית בבינוני. וכן שם, שופטים פסקא קצו, עמ' 236: "ולא ימס – מלמד שאם היה אחד מהם מתירא מן העבירות שבידו כולן חוזרין ובאין". אלא שלא נכון לחלוט את הדברים שהרי אפשר שמבנה התנאי "אם היה" גרר את מבנה הפסוקית העיקרית "היה משכים". ראו: מ' מישור, מערכת הזמנים בלשון התנאים, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 351 והלאה.

52. אפשר שלדעת ר' מאיר ניתנת האפשרות לטעון במשך שלושים יום גם אם בעל קודם. מכל מקום גם לפירוש זה העיקר הוא בעצם מתן האפשרות לטעון בהשכמה, אלא שלא רצו להגביל להשכמה בלבד. אלא שסביר יותר לפרש כדברי ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה כתובות, עמ' 195, שאם בעל לא נחלקו כלל, ואפילו לר' מאיר חייב לטעון מיד בהשכמה; לא נחלקו אלא כשנסתרה בלבד, שלר' יוסי מן הסתם בעל, ולר' מאיר אפשר שיעמיד עצמו עד שלושים. פירושו מסתבר על פי הירושלמי כתובות פ"א, כה ע"ג, עמ' 957: "תני, טענת בתולים עד שלשים יום דברי ר' מאיר; וחכמ' אומ' מיד. מה אנן קיימין? אם בשבעל, מיד, אם בשלא בעל אפי' לאחר מיכן עד כמה. אלא כן אנן קיימין בסתם, (כ)ר' מאיר או' חזקה (אנן) אדם מעמיד עצמו שלשים יום, ור' אמ' אפי' יום אחד אין אדם מעמיד את עצמו". וכן יוצא מבבלי יבמות ק"א ע"ב.

53. כעין בבלי גיטין יז ע"ב; וראו תוספות שם, ד"ה זנות, וראשונים נוספים שם.

יתדותיה המקראיים של הלכת טענת הבתולים וזיקותיה למדרשו של ר' אליעזר

ניסוח הדברים בראש משנה ו אף מלמד על יתדותיה המקראיים של מערך משפטי זה, שנטועים הם כמסמרות בפרשת מוציא שם רע. שכן שנינו "והנושא את האשה ולא מצא לה בתולים..."⁵⁴, ולמיטב הבנתי לא רק שאילה מקראית⁵⁴ ומליצה בעלמא כאן, אלא שימוש בלשון המקרא המשמש מקור למערך משפטי זה. שהרי מעין הדברים האלה מצינו בפשוטה של פרשת המוציא שם רע ובדרך דרישתה המפרידה, שהדיה נשמעים בדברי ר' אליעזר, דרך הקוראת אותה לעצמה ואינה ממשיכה בפרשת הסקילה: איש לקח אישה, קרב אליה ולא מצא לה בתולים, ותרעומתו היא על דבר כבודו ועל דבר מוהר הבתולות. ומשעה שמוהר הבתולות שבמקרא נדרש על ידי התנאים ככתובה,⁵⁵ הנה לנו מערך תנאי

54. על הנושא ראו: ג' הנמן, 'שאלות מקראיות במשנה', בתוך: מ' בר-אשר (עורך), קובץ מאמרים בלשון חז"ל ב, ירושלים תשמ"ב, עמ' 6-7.

55. ראו: מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דנויקין משפטים פרשה יז, עמ' 308 (ההעתקה על פי קטע גניזה סנקט פטרבורג אנטונין 239, פורסם על ידי מ"י כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, ירושלים תשס"ה, עמ' 123): "מהר ימהרנה לא לאשה – למה נא, לפי שהו' או' [דברים כ"ב, כט] ונתן האיש השכב עמה וגו', כשם שכתפוסה נותן מיד, כך במפותה נותן מיד? תל' לר' מהר ימהרנה לו לאשה, מגיד שעושין עליו {{עליו}} מוהר, ואן מוהר אלא כתובה שנ' [בראשית ל"ד, יב] הרבו עלי מאד מהר ומתן וגו'". וראו גם: מכילתא דרשב"י משפטים כ"ב טז, מהר' אפשטיין-מלמד עמ' 209; ירושלמי כתובות פ"ג, כז ע"ד; פי"ג, לו ע"ב; בבלי כתובות י ע"א; כט ע"ב; לח ע"ב; לט ע"ב; שבת יד ע"ב; טז ע"ב. לענייננו אין הדבר משנה אם הכתובה נתפסת כדאורייתא או כתקנת חכמים. על תהליך המעבר ממוהר לכתובה, כלומר המעבר מ"מהר ומתן" הניתן לאביה בתחילת הנישואין, אל התחייבות הכתובה הנכתבת לה בתחילתם ועתידה לה בסיומם, ראו גם תוספתא כתובות פי"ב ה"א, מהר' ליכרמן עמ' 95: "בראשונה כשהיתה כתובה אצל אביה היתה קלה בעיניו להוציאה. התקין שמעון בן שטח שתהא כתובה אצל בעלה וכותב לה כל נכסין די איתאי לי אחראין ומערבין לכתובתיך דא", ותוספתא כפשוטה שם, עמ' 369-370. וראו ירושלמי כתובות פ"ח, לב ע"ב-ע"ג, עמ' 996: "בראשונה היתה מונחת כתובה אצל אבותיה והיתה קלה בעיניו לגרשה וחזרו והתקינו שתהא כתובה אצל בעלה. אף על פי כן היתה קלה בעיניו לגרשה, וחזרו והתקינו שיהא אדם לוקח בכתובת אשתו כוסות וקערות ותמחויים. הדא היא דתנינן לא יאמר לה הרי כתובתיך מונחת על השולחן, אלא כל נכסיו אחראין לכתובתה. חזרו והתקינו שיהא אדם נושא ונותן בכתובת אשתו, שמתוך שאדם נושא ונותן בכתובת אשתו והו' <ו>א מאבדה היא קשה בעיניו לגרשה. והוא התקין שמעון בן שטח שלשה דברים, שיהא אדם נושא ונותן בכתובת אשתו...". וראו גם בבלי כתובות פב ע"ב. לגבי שיעור הכתובה שהועמד על מאתיים זוז, הוא הוא הנתפס כשיעור חמישים כסף האמור באונס בתולה בספר דברים בהמשך פרשתנו (כ"ב, כט), כפי העולה בבירור מן המכילתא דרבי ישמעאל שהבאתי בראש הערה, וממכילתא דרשב"י שציינתי אליה, ואין התהליך המדויק של קביעת השיעור ואומדנו מענייננו כאן. על כל השאלות כאן ראו כמה סקירות, ובהן ביבליוגרפיה רבה: ח' אלבק, פירוש למשנה, מבוא למסכת כתובות, עמ' 77-79; ליונשטם (לעיל, הערה 6); י"י נויבאר, תולדות דיני הנישואין במקרא ובתלמוד, המהדורה העברית, ירושלים תשנ"ד, עמ' 148-157, 170-173; ע' שרמר,

מוציא שם רע וטענת בתולים: "וּפְרָשׁוּ הַשְּׂמֵלָה" – כפלי דרשה תנאים, דחיקה ועריכה, ועיצוב אמוראי

מתואם למול המערך המקראי. וכשם שֶׁמֶן המקרא נראה שהאיש נאמן עד שיוכיחו הוריה כי שיקר, כן פני הדברים במשנה, וכמוכנו הפשוט של המאמר 'יש להם טענת בתולים', שהבעל נאמן בטענת הבתולים עד שיוכח כנגדה.⁵⁶ וכשם שאין הפרשה המקראית הראשונה – כשהיא נקראת לעצמה ונדרשת בדברי ר' אליעזר – נוגעת בדיני נפשות ולא בשום זנות אחרי האירוסין ובמשמעויותיה האיסוריות, כן פני הדברים במשניות טענת הבתולים.

הדים לזיקה בין טענת הבתולים המשנאית לבין פרשת מוציא שם רע נשמעים גם משימושו של ספרי דברים בביטוי 'טענת בתולים' במסגרת מדרשם של פסוקי פרשתנו, פסקא רלה, עמ' 267:

{>שם לה עלילת דברים – יכול אמר לה הקדחת את התבשיל ולא הקדיחה?
ת"ל עלילות דברים עלילות דברים לגזירה שווה, מה עלילות דברים האמור
לה<<<ן טענת בתולים, אף עלילות דברים האמור כן טענת בתולים...⁵⁷

הדרשה גופה וכן מסגרתה הרחבה יותר זקוקה לפנים.⁵⁸ לענייננו בשלב זה אני מבקש ללמוד מעצם השימוש במונח 'טענת בתולים' בזיקה מדרשית ישירה לפסוקי פרשתנו, על הקשר בין משנת כתובות לפרשת מוציא שם רע. ונמצא הביטוי המקראי המשוקע במשנה "ולא מצא לה בתולים", וכנגדו הביטוי המשנאי המשוקע במדרשם של פסוקי פרשתנו "טענת בתולים",⁵⁹ זקוקים זה לזה ומלמדים האחד על רעהו.

זכר ונקבה בראם: הנישואין בשלהי ימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשס"ד, עמ' 228-298; 'י ברורי', כתובת אישה מדברי תורה ומדברי סופרים, בתוך: 'אלמן ואחרים (עורכים), נטיעות לדוד – ספר היובל לדוד הלבני, ירושלים תשס"ה, עמ' לז-נג. בשולי הדברים יש להעיר שהמעבר ממוהר לכתובה שינה את המוחזק כממון, ובמקרים שבהם תהיינה טענות עשוי הדבר להשליך אל השאלה מיהו התובע והמוציא מחברו, ועל מי נטל הראיה; ואין כאן להאריך בזה.

56. ממשניות ו-ז הדבר עולה בבירור, שהרי רק מחמת שטענה האישה "משאירסתני נאנסתי... מוכת עץ אני", סבורים רבן גמליאל ור' אליעזר להאמינה, ור' יהושע אף טוען ש"לא מפיה אנו חיים". וראו גם בבלי כתובות ט ע"ב (על פי כתב יד וטיקן 130): "אמר רב יהודה אמר שמואל: האומר פתח פתוח מצאתי – נאמן להפסידה כתובתה. אמר רב יוסף: מאי קמ"ל? תנינא: האוכל אצל חמיו ביהודה שלא בעדים, אינו יכול לטעון טענת בתולים, מפני שנתייחד עמה; ביהודה הוא דאינו יכול לטעון, הא בגליל מצי טעין; ולמאי? אי לאוסרה עליו, ביהודה אמאי לא? אלא להפסידה כתובתה, ודקא טעין טענת...".

57. כתב יד ברלין השמיט מחמת הדומות מן המילים 'האמור להלן' והלאה, ובכלל ההשמטה המילים 'טענת בתולים'. המצב המדווח כאן שונה מדיווחו של פינקלשטיין, עיינו שם.

58. להרחבת דברים עיינו בהערה 25.

59. הביטוי 'טענת בתולים' אינו מצוי בספרות התנאים אלא אך ורק במשנת כתובות פרק א, תוספתא כתובות פרק א וכאן בספרי דברים.

גם עריכת התוספתא כתובות פ"א מרמזת על זיקה לפרשת מוציא שם רע, שכן הלכות א-ד עוסקות בטענת הבתולים, והלכה ה התוכפת להן עוסקת בעונשו של מוציא שם רע,⁶⁰ ושם יש אף רמזים נוספים המשוקעים בתוספתא.⁶¹ היאך ניתן לסתור את טענות הבעל, הנאמן בטענת הבתולים לגרוע מאשתו מכתובתה? דומה שאף כאן יש לתפוס את המערך ההלכתי בהקבלה לקריאה המקראית הפשוטה הנשמעת מפרשת מוציא שם רע לעצמה, וכעין מדרשו של ר' אליעזר. כלומר, כפי שבמקרא דבריו נסתרים על ידי "וּפְרָשׁוּ הַשְּׂמֵלָה" כפשוטה וכמשמעה, כך במערך ההלכתי נסתרת טענת הבתולים על ידי הצגת "אותו סודר".⁶² ואכן המקורות התנאיים מעידים על מנהגים שונים שנתגבשו במקצת המקומות, הנוגעים לאותו הסודר, אותה השמלה. למשל המנהג המתואר בתוספתא ובמקבילותיה בתלמודים,⁶³ בדבר השושבינין המשגיחים על ראיית הדמים, יהיו פרטי המנהג אשר יהיו, בין אם מפשפשיין הם את

60. הלכות א-ד, מהד' ליברמן עמ' 56-59: "מפני מה אמרו בתולה ניסית ליום הרביעי שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין... גדול הבא על הקטנה... כתובתן מאחר מאתים... פקח שנשא חרשת או שוטה כתובתן מאתים... הבא על החרשת... ועל הבוגרת ועל מוכת עין אין להן טענת בתולים; סומא ואילונית יש להן טענת בתולים; סמכוס אמ' משם ר' מאיר סומה אין לה טענת בתולים. אמ' ר' יהודה – ביהודה בראשונה היו... ובגליל לא נהגו כן... כל שאינו נוהג כמנהג זה אינו יכול לטעון טענת בתולים... אין השיני יכול לטעון טענת בתולים, לפיכך אין כתובתה עליו אלא מנה. טענת בתולים שלשים יום – דברי ר' מאיר; ר' יוסה אומ' – אם נסתרה מיד, לא נסתרה אפי' לאחר שלשים". הלכה ה: "המוציא שם רע ונמצאו עדי זוממין, הוא לוקה ונותן ארבע מאות זוז והזוממין מקדימין לבית הסקילה... לא אמ' לעידים שיעידו אלא הם באו מאיליהן והעידו, הוא אין לוקה ואין נותן ארבע מאות זוז והזוממין מקדימין לבית הסקילה. זינתה כשהיא נערה ומשבגרה הוציא עליה שם רע, הוא אין לוקה ואין נותן ארבע מאות זוז והיא זוממיה מקדימין לבית הסקילה".
61. כך שנויה בתוספתא סנהדרין (על משנת ראש סנהדרין) פ"א ה"ב, מהד' צוקרמאנדל עמ' 415: "וחכמ' אומ' המוציא שם רע בזמן שטוענו טענת ממון בשלשה, טענות נפשות בעשרים ושלשה". אפשר שמדובר על הבעל הטוען, וטענת ממון היא כשכא לגרוע מכתובתה בטענת בתולים, והנה הוא מכוּנָה מוציא שם רע, כשנמצאה טענתו שקר. עם זאת, המשנה והתוספתא זקוקות לפנים, אם באב התובע אם בבעל הטוען עסקינן, והתלמודים האריכו בזה, עיינו ירושלמי כתובות פ"ד, כה ע"ג, עמ' 975, והמקבילה בסנהדרין פ"א, יח ע"ב, עמ' 1265; בבלי סנהדרין ח ע"א-ע"ב, ומחלוקת רש"י ותוספות שם לכל אורך הסוגיה.
62. נקטתי את הביטוי הנזכר בבבלי כתובות י ע"א.
63. תוספתא כתובות פ"א ה"ד, מהד' ליברמן עמ' 57-58: "אמ' ר' יהודה: ביהודה בראשונה היו מפשפשיין את החופה ואת החתן ואת הכלה שלשה ימים קודם לחופה, ובגליל לא נהגו כן... ביהודה בראשונה היו מעמידין שושבינין שנים, אחד משל בית חתן ואחד משל כלה, ואף על פי כן לא היו מעמידין אלא לנישואין, ובגליל לא נהגו כן; ביהודה בראשונה היו שושבינין ישנין במקום שחתן וכלה ישנין, ובגליל לא נהגו כן. כל שאינו נוהג כמנהג זה אינו יכול לטעון טענת בתולים...". וראו ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 193-194. וראו ירושלמי כתובות פ"א, כה ע"א, עמ' 954-955; בבלי כתובות יב ע"א.

מוציא שם רע וטענת בתולים: "וּפְרָשׁוּ הַשְּׂמֵלָה" – כפלי דרשה תנאיים, דחיקה ועריכה, ועיצוב אמוראי

החופה והחתן והכלה, בין אם ישנים במקום שישנים חתן וכלה, בין אם בדרכים אחרות שאין תיאורן המדויק לפנינו. נוהג הלכתי זה (שאם טען הבעל שלא מצא בתולים תוצג השמלה), אף המשיך פרקטית בימות האמוראים כפי העולה משרשרת סיפורי מעשה של בעלים שטענו טענת בתולים לפני החכם.⁶⁴ ועוד ברור שלמערך ההלכתי האמוראי, כל עצמה של ההידיינות היא רק במקרה שהבעל כָּעַל כדרכה, וטוען טענתו מכדרכה. אלא שנראה שכאן מסתיים מערך הלכתי ממוני זה המושתת על טענת הבתולים של הבעל והעשוי להיסתר על ידי הצגת הסודר. מערך זה, שלא כבמקרא, ושלא כמדרשו של ר' אליעזר, אינו ממשיך, במקרה של הצגת הסודר וסתירת טענת הבעל, אל עבר הגדרתו של הבעל כמוציא שם רע וענישתו בהתאם. הסיבות לכך תבוארנה בהמשך.

הדרישה הכפולה – הקריאה המפרידה ומעמדה לצד הקריאה המצרפת

נמצא שלשיטת התנאים הרווחת נקראת ונדרשת פרשת המוציא שם רע קריאה ודרישה כפולה: לעניין דיני המוציא שם רע היא נדרשת בדרך הקריאה המצרפת שלפיה בעדי זנות אירוסין עסיקין, ובעדים מזימים, ואין השמלה אלא משל; ואילו לעניין דיני טענת הבתולים, שלא מצינו מי שחולק על בסיסו של מערך הלכתי זה, היא נקראת ונדרשת כעין דרכו המפרידה של ר' אליעזר: לפיה בהבחנת הבעל עצמו עסיקין, תוקפה יפה לעניין זנות פנויה ולתביעת ממון, וסתירתה תיכון בפריסת השמלה כמשמעה, ואין זנות מן האירוסין עומדת על פרקה כלל.

עד היכן מגיעה דרישה כפולה זו? עד מקום שהדבר אפשרי. כלומר, עד שהגענו לענישת המוציא שם רע, ולא עד בכלל; כלומר אין הדרישה הכפולה מחזיקה את פסוקים יח-יט. שכן משהוגדר והוענש מוציא שם רע על פי הקריאה המצרפת כבעל שהוזמו עדי הזנות מן האירוסין שלו, עיכבה הגדרה זו את האפשרות להגדירו ולעונשו על פי דרך הדרישה המפרידה כבעל שטען טענת בתולים מכוח הבחנתו.⁶⁵ ההגדרה הנובעת מן הקריאה המצרפת דחקה אפוא חוצה את ההגדרה הנובעת מן הקריאה המפרידה. אוסיף על דרך ההשערה, שדרישה כפולה לאורכה של פרשה, דרישה המושתתת על שתי דרישות חלוקות במקורן, אינה דבר של מה בכך, ומסתבר שאין לראותה כתהליך מדרשי טבעי סינכרוני המתחולל בשעה אחת. יתר על כן, פרישתה של הדרך המפרידה מלדרוש את ענישת המוציא שם רע על פי דרכה, מקשה אף היא לראות כאן תהליך מדרשי מודע, שְׁבָה בעת הוא קורא הן בדרך אחת הן בחילופה. תהליך מדרשי מקביל ומודע היה מן הסתם בוחן עצמו ומעיין היטב בהשתקפותו העצמית, ותוצרו המדרשי היה שלם לכל אורכו, וסביר שהיה אף מגלה יותר מטפח בדבר עצם הדרישה הכפולה. נוח אפוא יותר להניח שלפנינו תהליך דיאכרוני שבו קדמה דרך הדרישה המפרידה, שהדיה נשמעים במדרשו של ר' אליעזר, ושהיא קרובה בפירוש הפרשה הראשונה אל

64. ראו בהמשך דיון משווה בין הבבלי לירושלמי, עמ' 37-40.

65. עיינו לעיל, הערה 28.

פשוטו של מקרא. הדרך המצרפת נתגבשה אחריה, ואט אט הורישה אותה וקנתה מקום דומיננטי; ומן הדרך המפרידה נותרו שיורי ההלכה שנבעו ממנה, בדמות הלכות טענת הבתולים. שיורי הלכה אלה, ייתכן שנקלטו תוך מודעות אל מקורם המדרשי בדרך המפרידה, וייתכן שלא. אין אפוא בידי להוכיח קשר גנטי מודע בין דרכו המדרשית של ר' אליעזר לבין הלכות טענת הבתולים שכתורת התנאים. ועם זאת אציע השערה, שייתכן, וכמערך דיני טענת הבתולים נשמעים הדי מדרשו ושקיעי תלמודו של ר' אליעזר (או חכמים אחרים שדרשו כמותו), הקדומים והקרובים אל פשוטה שלפרשה לעצמה. ודומני שלמצער ניתן להוכיח את עצם קיומן של שתי דרכי קריאה ודרישה, שחרף היותן סותרות בבסיסן, הן מקוימות בשיטות הרווחות שבספרות התנאים במידה מוגדרת, זו לצד זו, בדמות דיני המוציא שם רע ודיני טענת הבתולים.⁶⁶

דחיקתה של הקריאה המפרידה

בין לדעות הרווחות (המחילות את הקריאה המפרידה רק לעניין טענת בתולים ושיעור כתובה), בין לדעות החורגות (שיטת ר' אליעזר, המחילה אותה גם לעניין ענישת מוציא שם רע בעקבות "וּפְרָשׁוּ הַשְּׂמֵלָה" כפשוטה), דומה שהקריאה המפרידה הלכה ונדרקה. זיקותיו של מערך טענת הבתולים, הנובע ממנה, אל המקראות, נכבשו תחת יד העריכה. יד זו טחה את המקורות, ונתרו מזיקות אלה רק הדים ובנות קול, שקיעים שונים זעיר שם זעיר שם. ולא מצינו אלא שימוש בביטוי מקראי במשנת כתובות, רמזי עריכה בתוספתא,⁶⁷ ושימוש במונח 'טענת בתולים' בדרשת ספרי דברים.⁶⁸ כל זאת חרף הקשרים שהראינו למעלה שאינם מותרים מקום לספק שיסודותיו של מערך דיני טענת הבתולים, גם אם סמויים הם כעת מן העין, מצויים בפרשה המקראית הראשונה כשהיא נקראת לעצמה, קרובה לפשוטה. גם לדעות החריגות (ר' אליעזר), המקיימות קריאה זו גם בנוגע לענישת מוציא שם רע, לא נמצאו אלא דרשות בודדות על השמלה, בלא שיישמע קולם השלם של בעלי השיטה בנוגע לעצם טענת הבעל, ובנוגע לשאלה אם לשיטתם הבחנות של הבעל לפנינו או שמא עדים.

על גבי קריאה כבושה זו, נתקיימה בגלוי קריאה שנייה, מצרפת, הקוראת ברצף את שתי הפרשות, תוך שפרשנותה המצמצמת של פרשת הסקילה לזנות מאורסה בלבד, ועל סמך עדים בלבד, מקרינה לאחור אל פרשת המוציא שם רע, וכופה עליה פרשנות מדרשית בדמותה ובצלמה: עדי זנות מן האירוסין שהביא הבעל, ועדי הזמה שהובאו כנגדם. קריאה זו נטועה במערך דיני העונשין והנפשות, ואם התבררה אמת עדי הבעל –

66. עיינו היטב לעיל בהערה 25, ומן הדיון בכמה מקורות שהובאו שם ניתן לזהות שבמידה מסוימת גם דיני המוציא שם רע לבעלי השיטה הדומיננטית המצרפת, עושים שימוש ברכיבי חוק מהקריאה המפרידה לשם העיצוב המשפטי השלם של דיני המוציא שם רע. השימוש ברכיבים אלה, לפי אופיו הנדון שם בהערה, נראה יותר כשימוש מודע.

67. ראו לעיל עמ' 26-28.

68. ראו לעיל שם, וראו לעיל הערה 25.

מוציא שם רע וטענת בתולים: "וּפְרָשׁוּ הַשְּׂמֵלָה" – כפלי דרשה תנאים, דחיקה ועריכה, ועיצוב אמוראי

תצא הנערה להיסקל; ואם הוזמו עדי הבעל – ייסקלו עדיו כדין עדים זוממים, והוא ייענש כמוציא שם רע.

קריאה מצרפת זו היא צפויה ומתבקשת, שהרי היא משקפת מניעים מדרשיים טבעיים ליישב פרשות כאחת, וזו אף סיבה לכך שהיא הסתירה את הקריאה המפרידה. לתהליך הסתרה זה אפשר שתרמה גם תפיסתו של הפירוש ששמלה ככתבה כפירוש כיתתי, עם שקשה להתחקות בדיוק על מקורותיה של התפיסה ועל ממדי תפוצתה.⁶⁹ דווקא הקריאה המפרידה מפתיעה משהו, שכן קטיעת שורת הכתובים בסופה של הפרשה הראשונה (לדעת ר' אליעזר), או לקראת סופה (לדעות הרווחות, לפני ענישת המוציא שם רע), אינה טבעית לכאורה ממבטם של הדרשנים. היאך זה עלתה אצלם אפוא קריאה מפרידה זו? דומני שבאמת נתגבשה אצל החכמים ההכרה בדבר חוסר הרצף שבין הפרשות. ופרט לשיקולי פשט שהעליתי למעלה, שנראה שהוכרו ונשקלו בבתי מדרשותיהם, סייעה לגיבושה של הכרה זו גם פרשנותם המצמצמת את פרשת הסקילה לארוסה ובעדים דווקא. שהרי בדיוק שני רכיבים קריטיים אלה, זנות ארוסה ועדים על זנות זו, נעדרים מן הפרשה הראשונה, שעניינה הבלעדי בשאלה אם הייתה בתולה בנישואיה, ולא אם זינתה אחרי אירוסיה; ושהיא מרוכזת בעימות ראייתי מוצגי סביב בעילת הבעל את אשתו, ואין לה עניין בעימות עדויות סביב בעילת זנות כלשהי. כל זה יוצר ריחוק בין הפרשות, ומזמין את דרך הדרישה המפרידה.

ועם זאת, הקריאה השנייה, המצרפת, הריהי תואמת את הטבע המדרשי, ועל כן כבשה תחתיה את הקריאה המפרידה, כלומר הותירה את המערך ההלכתי-משפטי הנובע ממנה על כנו (מערך טענת הבתולים לשיטות הרווחות, ולר' אליעזר גם מערך דיני המוציא שם רע), אך סתמה את מעיינות מקורותיו, ולמצער כיסתה עליהם מן העין.

מתנאים לאמוראים: טענת הבתולים ומוציא שם רע בתלמודים

כאמור, בדברי התנאים כל עניינה של טענת הבתולים מרוכז בתחום הממוני. מפנה של ממש במשמעותה של טענת הבתולים מתחולל בשני התלמודים, בעקבות הלכתו של האמורא ר' אלעזר. לטעמו של חכם זה, תלמידם הגדול של ראשוני האמוראים בכבל ובארץ ישראל,⁷⁰ טענת הבתולים חורגת ממקומה הצר בתחום הממונות ושיעורי הכתובה, והיא מגלמת חשד זנות אחרי האירוסין, שבכוחו לאסור את האישה על בעלה.⁷¹

69. ראו לעיל הערה 33.

70. ראו: א' הימן, תולדות תנאים ואמוראים א, ד"צ ירושלים תשמ"ז, עמ' 192-198; ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל אביב תשכ"ט, עמ' 224-227.

71. הלכה זו פשוטה בכמה מקומות. ראו: ספרי במדבר פסקא ז, מהד' כהנא עמ' 26, 28; משנה סוטה פ"ה מ"א; תוספתא סוטה פ"ד ה"ט"ז, מהד' ליברמן עמ' 174-176; ירושלמי סוטה פ"א, טז ע"ג, עמ' 907; פ"ה, יט ע"ד - כ ע"א, עמ' 925; בבלי סוטה כה ע"א - כט ע"א.

טענת הבתולים בירושלמי

למדנו בירושלמי כתובות פ"א, כד ע"ד, עמ' 953:

ר' אלעזר מייתי לה טעם דמתני' שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין...⁷² <וישתהא שני ימים>, שלא יערב עליו המקח. ויערב עליו המקח, לית יכול, דאמר ר' אילא בשם ר' אלעזר מצא הפתח פתוח אסור לקיימה משום ספק סוטה. וחש לומר שמא אנוסה היא! קול יוצא לאנוסה. ואפילו תחוש לה משום אנוסה, לא ספק אחר,⁷³ ספק אנוסה ספק פתוחה מדבר תורה להחמיר? אמר ר' יוסי – ואפילו תחוש לה משום אנוסה, שתי ספיקות, <ספק אנוסה ספק פתוחה, ספק משנתארסה ספק עד שלא תארס שתי ספיקות> מדבר תורה להקל.

לדעת ר' אלעזר טעם תקנת היום הרביעי היא כדי שיוכל לטעון בהשכמה, שכן אם ימתין, שמא תתקרב דעתו ותערב עליו, וישהה עמה באיסור, שכן מצא פתח פתוח אסור לקיימה; ואפילו ספק שמא קודם שנתארסה, מכל מקום ספק של תורה להחמיר. מכאן עולה שכל הנשים שיש להן טענת בתולים שנשנו בפרקנו, לא רק לעניין כתובה נשנו, אלא שאם מצא הפתח פתוח אף אסור לקיימן.

יתר על כן, הלכת ר' אלעזר נוסחה במובהק שלא במישור הטענות והנאמנויות אלא בתחום האיסורים, ואפשר שמשמעותה היא שמשעה שמצא הפתח פתוח, חל על הבעל איסור לקיימה ככל איסור שהוא, גם אם לא יבוא ולא יטען דבר, שהרי לא בטענות ובנאמנויות תלוי הדבר.

הלכתו זו של ר' אלעזר נאמרה במקורה בלי ספק דווקא על נשים שיש להן טענת בתולים, שאם מצא הבעל הפתח פתוח אסור לקיימן. למרות זאת, בשלב יחסי מאוחר יותר בירושלמי⁷⁴ נתפרשה עמדתו פרשנות קיצונית יותר, ולפיה אפילו בנוגע לנשים שאין להן טענת בתולים, או שהן למצער נאמנות בהסבריהן, אם מצא הפתח פתוח אסור לקיימן. עמדת ר' אלעזר השליכה אפוא על סוגיות רבות בירושלמי, שמונה מספרן (!), כתובות פ"א, כד ע"ד – כה ע"ג, עמ' 954-958. שש הראשונות שבהן הנן רצופות, ובתחילת כל אחת מהן שנויה משנה מפרקנו, או הלכה מברייתא או סיפור מעשה, שבהם אין לו לבעל טענת בתולים, ולפי פשוטם שלדברים נותרת כתובתן של הנשים הללו על מקומה והבעל אף מקיימן, עם כל זה שמצא הפתח פתוח, שהרי אין להן טענת בתולים. למרות זאת פורשו כל המקורות הללו על ידי סתם הירושלמי לעניין שיעור הכתובה בלבד, שדווקא בזה אין טענת בתולים, ושיעור כתובתן עומד בעינו, אבל מכל מקום הבעל אסור לקיימן, וחייב להוציאן. כל אחת מיחידות אלה נחתמת באמירה 'הדא דאת אמר שלא להפסידה

72. כבר רמזתי למעלה שלפני אמוראי הירושלמי עמדה משנתנו ככל הנראה בלא טעם ההשכמה לבית דין; ראו לעיל הערה 49.

73. צריך להיות "אחד" כמו בדפוסים.

74. שלב זה מאוחר ככל הנראה לר' יונה, עיינו בנספח.

מוציא שם רע וטענת בתולים: "ופרשו השמלה" – כפלי דרשה תנאיים, דחיקה ועריכה, ועיצוב אמוראי

מכתובתה, אבל לקיימה אינו רשאי משום ספק סוטה.⁷⁵ למיטב הבנתי, יישומים מאוחרים אלה של הלכת ר' אלעזר מחמירים הרבה מעבר לכוונתה המקורית של הלכתו. נקל להבחין בכמותן המשמעותית של הסוגיות, כמות המעמידה איכות, וצובעת את הפרק כולו בגוונים ברורים של מישור האיסורים.

בכך אף המשך הירושלמי את דחיקתה של דרך הדרישה המפרידה במקראות, דרך שטושטשה במידה רבה כבר בספרות התנאים. אלא שבספרות התנאים עוד נשמר המערך ההלכתי המשפטי הנובע מדרך דרישה זו, כלומר מערך דיני טענת הבתולים, ורק מקורותיו המקראיים נתכסו, ואילו בירושלמי נרחקו הדברים מאוד גם בתוכנם: בעוד שבמקרא הבעל לטענתו רוצה לגרש את אשתו בגלל שנאתו, והוא סבור שבא עליה איש קודם אירוסייה, הרי שבטענת הבתולים על פי הירושלמי, מצא הפתח פתוח אסור לקיימה וחייב לגרשה, שהרי היא חשודה על זנות אחרי אירוסייה. אין צריך לומר שסוגיות הירושלמי הנוגעות לטענת בתולים אינן מזכירות שום מקראות מפרשת מוציא שם רע; וברור אפוא שהן הלכת ר' אלעזר גופה, הן (וכל שכן) החמרותיה המאוחרות בירושלמי, דנות בטענת הבתולים מתוך תפיסות משפטיות פרדיגמטיות – טוען ונטען בממונות, איסור והיתר, ספקות וספקי ספקות – כשהן לעצמן, גרודות מכל זיקה לפסוקי מקרא.

טענת הבתולים בבבלי

מסורת הלכתו של ר' אלעזר מובאת גם בבבלי כתובות ח ע"ב - ט ע"א:⁷⁶

אמר ר' אלעזר – האומר פתח פתוח מצאתי נאמן לאוסרה עליו.
ואמאי? ספק ספיקה הוא, ספק תחתיו ספק אין תחתיו, ואם תימצי לומר תחתיו,
ספק באונס ספק ברצון! לא צריכא, באשת כהן. ואיבעית אימא: באשת ישראל,
וכגון דקביל בה אבוה קידושיה פחותה מבת שלש שנים ויום אחד.

נמצאה מסורת הבבלי מאמצת אף היא את עמדת ר' אלעזר שטענת הבתולים מעוררת חשד זנות אחרי האירוסין ומשליכה לתחום האיסורים.⁷⁷ עם זאת, מסורת הבבלי מרוככת באופן משמעותי לעומת הירושלמי. בעוד שהירושלמי המאוחר מרחיב את הלכת ר' אלעזר ומחיל אותה מעבר למידותיה המקוריות אף אל נשים שאין להן טענת בתולים, הרי שהבבלי מצמצם אותה לאשת כוהן או למקודשת פחותה מבת שלוש. לדעת הבבלי, לכל

75. בגלל חשיבותם של הדברים אצטט את שמונה הסוגיות בנספח שבסוף המאמר בליווי דיון קצר.

76. ההעקקה על פי כתב יד וטיקן 130. וכן כל ההעקקות מבבלי כתובות שבהמשך, אלא אם כן יצוין אחרת.

77. חוץ מן המשמעות הממונית, שיסודה כבר בספרות התנאים. אני הולך בזה אחר פשוטם של הדברים כדברי התוספות כתובות ט ע"ב, ד"ה נאמן להפסידה כתובתה, והרשב"א בחידושו, שם ד"ה והא דאמר, מהר' רפאל ואילן, ירושלים תש"ע, עמ' סד, וראשונים נוספים; ושלא כרש"י, ט ע"א, ד"ה נאמן לאוסרה עליו.

אישה רגילה יש ספק ספיקא והיא מותרת; לעומת זאת, הירושלמי שלל בפירוש תוקפו של ספק ספיקא זה, ולדעתו לאנוסה יש קול, ולכן רק ספק אחד בלבד יש כאן, וספק של תורה להחמיר.⁷⁸ אין כאן הבדלים שוליים בין התלמודים אלא הבדלים מכריעים בעלי נפקויות ברוב המכריע של הנישואין שבהם תיטען טענה. יתר על כן, בעוד ניסוח ההלכה בירושלמי הנו בתחום המובהק של האיטורים – "מצא הפתח פתוח אסור לקיימה" – ולא במישור הטענות והנאמנויות, הרי ניסוחה במסורת הבבלי מרוכך יותר: "נאמן לאוסרה עליו". אפשר שאין כאן אלא טעם של ניסוח, אבל ייתכן שיש הבדל הלכתי בין הניסוחים, ולפי הבבלי אם לא יטען אין כאן איסור.⁷⁹

מכל מקום, תפיסת ר' אלעזר את טענת הבתולים כמשליכה אל תחום האיטורים משפיעה מפורשות בבבלי גם על פירוש משנת הפתיחה. כך למדנו בדברי אביי, כתובות ט ע"ב:

אמ' אביי – אף אנן נמי תנינא: בתולה נישאת ליום הרביעי, ליום הרביעי אין, ליום החמישי לא, מאי טעמא? משום איקרורי דעתא. למאי? אי למיתב כתובה, ליתב ל(י)ה! אי לאוסרה עליו מאי קא טעין? {...} מאי לאו דקא טעין טענת פתח פתוח! לא, דקא טעין טענת דמים.

אמנם, כדי להעמיד צורך במאמר ר' אלעזר יוצר הבבלי שתי רמות משניות של טענת בתולים – טענת חסרון דמים הנתפסת כאובייקטיבית והניתנת להצגה, וטענת פתח פתוח שהיא סובייקטיבית ומצריכה בקיאות ואינה בת הצגה⁸⁰ – ומכל מקום הוא מפרש את משנתנו לעניין איסור, ולטעמו תקנת היום הרביעי משום חשש איסור ניתקנה.

78. ראו לעיל עמ' 32.

79. הבנה זו בבבלי נתמכת גם מן הניסוח בדף ט ע"ב: "אי לאוסרה עליו מאי קא טעין". אולם יש מקום להשיב על ראייה זו. וראו שיטה מקובצת כתובות ט ע"א, ד"ה הא דאמרינן נאמן לאוסרה, ואין כאן המקום להאריך.

80. איני נכנס בגוף המאמר לחילוקי הבבלי בין טענת דמים לטענת פתח פתוח. הירושלמי אינו מכיר חילוק זה כלל. ומסתבר שטענת פתח פתוח במקורה היא משל ולשון נקייה לטענת בתולים, והיא היא טענת הדמים עצמה. אולם הבבלי ניצל שימוש לשון זה לשם חילוקים שונים במקומות שנדרש לתרץ בהם קשיים. חילוק זה דחוק הן מן השיקולים המציאותיים (שהרי, למצער לכאורה, יש לפחות התניה חד כיוונית – דם שותת הוא בהכרח תוצאה של פתיחת פתח נעול, ואם כן היאך ימצא פתח פתוח וגם ימצאו דמים, עד שיהיה מקום כל עיקר לטענת פתח פתוח לבדה מצד עצמה), הן מהשיקולים העיוניים, שמחד גיסא הוא מחייב לומר שהטען פתח פתוח, כנראה לא יכול היה לטעון טענת דמים; ומאידך גיסא, אילו מצא דמים מסתבר שאבדה טענתו (כדעת כמה ראשונים, שמבלי להיכנס כאן להבדל בין לאוסרה עליו לבין להפסידה כתובתה, הריהם, למצער באופן בסיסי, רואים את הטענות כהייררכיות, ולדעתם טענת הדמים היא טענה חזקה ואילו טענת פתח פתוח היא טענה קלושה יותר, כגון רבנו חננאל, אוצר הגאונים לכתובות, חלק ליקוטי פירושיו, עמ' 8, פירושו הראשון של רמב"ן בחידושו לכתובות ט ע"ב, ד"ה הא דאמרינן, והא דאמר, מהד' שבט, ירושלים תש"ן,

מוציא שם רע וטענת בתולים: "וּפְרָשׁוּ הַשְּׂמֵלָה" – כפלי דרשה תנאיים, דחיקה ועריכה, ועיצוב אמוראי

כאמור, אף הבבלי אימץ עקרונית את הלכת ר' אלעזר, ובדומה לירושלמי יש לפרשנות זו השלכה על מובנן והיקפן של כמה הלכות שנשנו במשנה בנוגע לנשים שאין להן טענת בתולים, ואף הבבלי נדרש לצמצם את תחולתן בעטיו של החשש שמא זינתה אחרי אירוסיה.⁸¹

עמ' 75-77, ומה שהביא רשב"א בחידושיו בשם י"א, מהר" רפאל ואילן, ירושלים תש"ע, עמ' סג, וכן מדויק מרש"י שאביא מיד בהמשך ההערה; ושלא כראשונים אחרים, התופסים באופן בסיסי את שתי הטענות כשוות משקל ועצמאיות, ואין כוחה של אחת מהן תלוי בחברתה, ויש טענת פתח פתוח אפילו אם מצא דמים, כגון הרמב"ם בהלכות אישות פי"א הי"ב, רא"ה בחידושיו לכתובות ט ע"א, ד"ה אמר רבי אליעזר, והדעה הראשונה שהביא רשב"א שם, עמ' סב; ולכן מחויב לבאר שטענת פתח פתוח היא במקום שאבד ממנו הסודר וכיוצא בזה. ראו למשל רש"י, ט רע"א, ד"ה האומר פתח פתוח, שנאלץ לפרש ברוחק את טענת פתח פתוח מתוך ניסיון לכלכל את הדברים עם החילוק שבסוף הסוגיה. באמת נוח יותר להבין גם בבסיס מאמרי אמוראי הדור הראשון והשני שאין הבדל בין הטענות כלל, והטוען פתח פתוח טוען בעצם לחסרון דמים, והיא היא הטענה ממש. ולא נאמר החילוק בין הטענות אלא כתירוץ בסיום כמה סוגיות (שתי דחיות של ראיות בדף ט ע"ב, שבהן נאמר החילוק בפירוש; דחיית ראיה בדף ט ע"א, "אבל הכא מיקם הוא דלא קים ליה", שממנה משתמע החילוק אך אינו נאמר בפירוש; ותירוץ מפורש בדף לו רע"ב בנוגע לבוגרת, שהוא המקום היחיד בבבלי שיש לחילוק זה השלכה כלשהי על הפסיקה, וכפי שאכן משתקף בדברי הראשונים; ובאמת גם שם אין התירוץ הכרחי, וניתן היה לתרץ שיש בוגרת שיש לה דמים ויש בוגרת שאין לה דמים, והכול אתי שפיר, וגם תואם את המציאות, וכשאלת הרא"ש בפסקיו כתובות פ"א, סימן כא – "למה האריך הש"ס לומר אי דקא טעין טענת פתח פתוח, הכי נמי לא הוה צריך למימר אלא יש בוגרת שיש לה דמים ויש שאין לה דמים... ופתח פתוח מאן דכר שמיה"; זאת מעבר לבעיית חילופי הגרסה שם, המהפכים את המשמעות בעניין מציאותי מובהק, והמחדדים עד כמה עצם החילוק קשה, וגרמו למחלוקת ראשונים – מחד גיסא כתב יד וטיקן 112 לפני ההגהה, וכן רבנו חננאל, שם עמ' 36, והערוך ערך פתח, והרי"ף, ד ע"א בדפיו, המייצגים את הנוסח שבבוגרת יכול לטעון רק פתח פתוח ולא דמים; לעומת כתבי יד סנקט פטרבורג פירקוביץ 187, מינכן 95, וטיקן 130, וטיקן 112 אחרי ההגהה, דפוסי שונצינו ווילנה, וכן רש"י, לו רע"ב, ד"ה ה"ג, והרמב"ם שם הי"ג שבדק "ספרים רבים וקדמונים", מאידך גיסא, ולפיהם בבוגרת יכול לטעון רק דמים אך לא פתח פתוח). אני סבור אפוא שגם בבבלי מעמדו של חילוק זה הוא משני, ובעיקרו נועד ליישב צריכותא או לדחות ראיה וכדומה. ובזה סרה הקושיה מדוע נקטו ר' אלעזר ושמואל לשון 'האומר פתח פתוח מצאתי נאמן...', ולא נקטו כלל לשון 'האומר לא מצאתי דמים...', ולא השמיעונו הלכתם במקרה של טענת דמים, שלפי דבריי הכי נמי נקטו והיינו הך (עיינו בשיטה מקובצת, כתובות ט ע"א, ד"ה אמר רבי אלעזר). שאלה נכבדה בפני עצמה היא ממתני נתחדש חילוק זה בין סוגי הטענות. אמנם בשום מקום לא נזכר בעל החילוק, אבל אפשר שכבר בימי רב נחמן נתקבל חילוק זה (עיינו להלן בהערה 87). על מהות הטענות והניסיון להגדירן מבחינה פיזיולוגית, וליישב כמה משיטות הראשונים שהזכרתי, ראו: א' לוי, 'טענת דמים ופתח-פתוח בבוגרת – הלכה ומציאות', אסיא נז-נח, תשנ"ז, עמ' 83-91.

81. הדבר ניכר בשתי סוגיות: במשנה ה שנינו, שהאוכל אצל חמיו ביהודה שלא בעדים אינו רשאי

ברומה לירושלמי, גם הבבלי אינו עושה כל שימוש בפסוקי פרשת מוציא שם רע לעניין טענת בתולים, ואף שהיה מקום לעשות בהם שימוש. כך למדנו בבבלי כתובות י ע"א:

איתמר אמר רב נחמן אמר שמואל משום ר' שמעון בן אלעזר: חכמים תיקנו להן לבנות ישראל לכתולה מאתים, ולא למנה מנה, והם האמינוהו שאם אמר פתח פתוח מצאתי נאמן. אם כן, מה הועילו חכמים בתקנתן? אמר רבא: חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה.⁸²

עצם נאמנות הבעל בטענת הבתולים עשויה הייתה להיתמך במשתמע מכתובים מפורשים, שהרי על הורי הנערה מוטל לפרוס את השמלה ולהוכיחה, שאם לא כן נמצא דברו נאמן.⁸³ ולעניין עצם הנאמנות דומה שאין הדבר משנה אם הכתובה נתפסת מדאורייתא או מתקנת חכמים.⁸⁴

סוף דבר, הן הירושלמי הן הבבלי אימצו את עמדת ר' אלעזר,⁸⁵ והתרחקו מן התוכן המקראי והמדרשי הפשוט העולה מדרך הקריאה המפרידה; אלא שהירושלמי המאוחר לר' אלעזר העצים והקציץ את הלכתו ואילו הבבלי המאוחר אליו נוהג בהלכתו איפוק ומיתון.

לטעון. ההלכה צומצמה בבבלי לעניין כתובה בלבד, אבל לעניין איסורה עליו יכול לטעון טענת בתולים, שהרי אפשר שברי לו שלא בא עליה. שכך למדנו בכתובות ט ע"ב: "אמ' רב יוסף... תנינא: האוכל אצל חמיו ביהודה שלא בעדים, אינו יכול לטעון טענת בתולים, מפני שנתיהוד עמה... ולמאי? אי לאוסרה עליו, ביהודה אמאי לא?...". והרברים דומים אפוא מאוד בתוכנם למה שראינו בירושלמי (יחידה ד בנספח). ועוד ברומה לירושלמי (יחידה ג בנספח) שצמצם את משמעה של משנה ד בדבר בתולה אלמנה מן הנישואין, שאמנם אין לה טענת בתולים, אבל אם מצא הפתח פתוח אסור לקיימה, כך צמצם גם הבבלי את משמעה, אמנם באופן אחר, ופירשה דווקא כשקידש ובעל לאלתר, שאז אין חשש זנות מן האירוסין. כך למדנו בכתובות יב ע"א: "איכא דמתני לה אמתניתין: בתולה אלמנה, גרושה, וחלוצה, מן הנישואין – כתובתן מנה [ואין להן טענת בתולין]; בתולה מן הנישואין היכי משכחת לה? כגון שנכנסה לחופה ולא נבעלה... וליחוש שמא זינתה תחתיו! אמר רב שרביא: כגון שקידש ובעל לאלתר".

82. חזקה זו נשמעת כבר לפניו בירושלמי כתובות פ"א, כה ע"א, עמ' 955: "...ר' יוסי בשם ר' אילא אין אדם עשוי להוציא יציאותיו ולהוציא שם רע על אשתו...". אבל בירושלמי היא אינה עומדת באותה חשיבות כמו בבבלי, אלא כשלב בדיון בסוגיה, שאף ניתן לדחותה. מכל מקום, כמשיח לפי תומו משתמש המאמר במונח "להוציא שם רע", המזכיר את המקור המקראי.

83. אמנם מקום יש להשיב על לימוד אפשרי זה, שפריסת השמלה היא כדי לעונשו, אבל גם מבלעדיה נאמנותו מעורערת. אולם מסתבר יותר שאילו דבריו מעורערים ראוי היה לכתוב ליתן ביטוי לערעור כזה, שהרי אין הכתוב מגלה אמפתיה אליו.

84. ראו שם המשך הסוגיה. וראו לעיל הערה 55.

85. לניסוח הבבלי בהלכת ר' אלעזר, אם תתברר טענת הבתולים כמזימת שקר, אף ייווצר מתח ממש למול המקראות. שהרי פשט המקרא מורה שלא יוכל לשלחה, והריהו שותה בעציצו

מוציא שם רע וטענת בתולים: "ופרשו השמלה" – כפלי דרשה תנאים, דחיקה ועריכה, ועיצוב אמוראי

טענת בתולים בסיפורי מעשה – בין הירושלמי לבבלי

מסורת הראייה באמצעות השמלה נהגה למעשה בימות התנאים והאמוראים. על כך מעידים כמה וכמה סיפורי מעשה שנתיירו בשני התלמודים, ושבהם טען הבעל כי לא מצא בתולים. בירושלמי נתיירו שני סיפורים, ואף שלשונם קרובה בפתיחתם, אין הם ערוכים יחדיו ואינם מקיימים יחסי תוכן ועריכה. למדנו בירושלמי כתובות פ"א, כה רע"א, עמ' 954:

מעשה באשה אחת שלא נמצאו לה בתולים ובא מעשה לפני ר'. אמר לה איכן הן, אמרה ליה מעלותיו של בית אבא היו גבוהין ונשרו, והאמינה ר'.

ושם בסע"א, עמ' 955:

מעשה באשה אחת שלא נמצא לה בתולים אלא כעין החרדל ובאת לפני ר' ישמעאל ביר' יוסי. אמר לה כמותך ירבו בישראל...

שני הסיפורים מיוחסים אל תנאים, ובשניהם עמדת החכם מזוהה עם עמדת האישה. עם זאת כבר ראינו לעיל,⁸⁶ שבשלב מאוחר יותר בירושלמי שועבד הסיפור הראשון להלכת ר' אלעזר המחמיר, וסוגיה משמעותו: "הדא דתימר שלא להפסידה מכתובתה, אבל לקיימה אינו רשאי משום ספק סוטה". לא נמצאו בירושלמי סיפורים המיוחסים לאמוראים, אלא שאיננו רשאים להסיק מסקנות מהעדר הסיפורים על המנהג שנהג שם בפועל. גם בבבלי כמה סיפורי מעשה, משורשרים ברצף וערוכים ספרותית במגמה ברורה למדי. כך למדנו בבבלי כתובות י ע"א – ע"ב. לנוחות הדיון אמספר את היחידות:

[א] הווא דאתא לקמיה דרב נחמן, א"ל פתח פתוח מצאתי, אמ' ל' <ה> רב נחמן: אסבוה כופרי, מברכתא חביטא ליה.⁸⁷ והא רב נחמן הוא דאמר מהימן, מהימן ומנסבינן ליה כופרי. רב אחאי אמר: כאן בבחור, כאן בנשוי.

אפילו הייתה חירת אפילו הייתה סומא, ואילו לפי ר' אלעזר מקום יש לשקול שמא נאסרה עליו מעצם טענתו. הדבר תלוי כמובן בניתוח מעמיק של המושג 'נאמן לאוסרה'.

⁸⁶. ראו יחידה ב בנספח.

⁸⁷. ראו רש"י ותוספות כאן, אם משפט שאלה הוא או חייו, ומה משמעותו. מכל מקום הורה רב נחמן להלקותו, ומסתבר שלא הייתה שם טענת דמים, ולכן מוטל ספק על נאמנותו, ואף הלקוהו. אם אלה פני הדברים, הרי שכבר לרב נחמן מיוחס החילוק בין טענת דמים לטענת פתח פתוח. עם זאת, הבבלי עצמו חש במתח ניכר בין המסורת הסיפורית המייחסת לרב נחמן הלקאת הבעל, לבין מסירתו של רב נחמן (י רע"א, שהבאתו למעלה) שחכמים האמינוהו בטענת פתח פתוח. ושמא הלקוהו כי היה ידוע אותו האדם המסוים בפריצותו, ולא השגיחו כלל בטענותיו ובמהותן. הדברים חוזרים גם אל שאלת היחס בין הגרעין ההיסטורי של הסיפור לבין עיצובו ומסירתו הספרותיים. ועיינו לעיל הערה ⁸⁰.

[ב] ההוא דאתא לקמיה דרב' ש'ב'ג' בר',⁸⁸ א"ל פתח פתוח מצאתי, א"ל ליה שמא הטייתה? אמשול לך משל למה הדבר דומה, לאדם שמהלך בין אישון לילה ואפילו) <ה>, היטה מצאו ((מצאו)) פתוח, לא היטה מצאו נעול...
 [ג] ההוא דאתא לקמיה דרב' ש'ב'ג' בר',⁸⁹ א"ל בעלתי ולא מצאתי דם, אמרה לו: ר', בתולה הייתה.⁹⁰ הביאו לי את הסודר, הביאו לו ושראו במים וכיבסו ומצא עליו כמה טיפי דמים, אמ' לו לך זכה במקחך. א"ל הונא מר בריה דרבא מפרזקיא⁹¹ לרב אשי: אנן נמי נעביד הכי, א"ל...
 [ד] ההוא דאתא לקמיה דרב' ש'ב'ג' בר',⁹² א"ל בעלתי ולא מצאתי דם, אמרה לו: ר', עדיין בתולה (היא) <אני>. אמ' להן הביאו לי שתי שפחות, אחת בתול' ואחת בעולה, והושיבו על פי חבית, בעולה ((בעולה)) ריחה נודף, בתולה אין ריחה <<נודף>>, הושיבה על פי חבית אין ריחה נודף, אמ' לו זכה במקחך...
 [ה] ההוא דאתא לקמיה דרב' גמליאל הזקן, אמ' לו: ר', בעלתי ולא מצאתי דם, אמרה (ר') <ל>: ר', ממשפחת דורקטי⁹³ אני, שאין להן לא דם ניד' ולא דם בתול'. ברך רבן גמליאל בקרוביה...⁹⁴ ומצא רבן (ש'ב') גמליאל כדבריה, אמר לו: זכי במקחך, אשריך שזכית לדורקטי...
 [ו] ההוא דאתא לקמיה דר', א"ל: בעלתי ולא מצאתי דם, אמרה לו: ר', בתולה (הייתי) <אני>, ושני בצרות הוה. וראה ר' שפניה⁹⁵ שחורין, צוה עליה והכניסום

88. בכתב יד מינכן 95 "דר"ג בר", וכן בקטע גניזה של ליקוטי בבלי, ג'נבה 56 בשם רבן גמליאל ברבי. הנוסח שלמעלה קשה ונראה כצירוף הנוסחות 'רבן שמעון בן גמליאל' ו'רבן גמליאל ברבי'. ובכתבי יד וטיקן 112 וטיקן 487 ודפוס וילנה 'דרבן גמליאל'.
 89. בכתב יד וטיקן 487 "דרבן גמליאל", ודומה לו וטיקן 112 ומינכן 95. בדפוס וילנה "דרבן גמליאל בר רבי".
 90. לשון נסתרת נקייה. אבל בכתב יד וטיקן 487 "הייתי". וכן הגרסה "(היא)" בסיפור ד, אלא שנמחקה שם.
 91. בכתב יד וטיקן 487 "הונא מפרזקיא".
 92. בכתב יד וטיקן 487 "דרבן גמליאל" ודומה וטיקן 112, ובקטע הגניזה ג'נבה 56. בכתב יד מינכן 95 ובדפוס וילנה "דרבן גמליאל בר רבי".
 93. גפן בלא יין, מן τρυγητή. ראו ערכו וערך טרוקטי אצל קראוס (S. Krauss, *Griechische und Lateinische Lehnwörter im Talmud Midrasch und Targum*, Hildesheim 1964). וראו הערה 101. ואם כן המסירה הארצישראלית (במשנה, בספרי זוטא ובירושלמי) "טרוקטי" קרובה יותר למקור היווני. אפשר שהאטימולוגיה העממית הבבלית בהמשך, "מאי דורקטי דור קטוע", השפיעה על הצורה הבבלית.
 94. בכתבי יד מינכן 95 וטיקן 487 וטיקן 112 ודפוס וילנה 'בקרובותיה'.
 95. וכן בכתבי יד מינכן 95 וטיקן 112; בכתב יד וטיקן 487 ובדפוס וילנה, ובקטע הגניזה ג'נבה 56 "שפניהם".

מוציא שם רע וטענת בתולים: "וּפְרָשׁוּ הַשְּׂמֵלָה" – כפלי דרשה תנאיים, דחיקה ועריכה, ועיצוב אמוראי

למרחץ רחצום וסכום האכילום והשקום {והכניסום לחופה},⁹⁶ בעל ומצא דם, א"ל: לך זכה במקחך. קרי עלי>ה< צפד עורם על בשרם⁹⁷ יבש היה כעץ.

אין כאן העניין לניתוח ספרותי ממצה של טור הסיפורים, ומכל מקום אעיר על כמה נקודות שיש להן משקל לנושא המאמר. אף בששת הסיפורים הללו עמדת החכם מזוהה עם עמדת האישה. שני הסיפורים הראשונים מתארים את שיחו ויחסו של החכם אל מול הבעל, וארבעת הסיפורים האחרונים מתארים את שיחו של החכם אל מול האישה. בשני הסיפורים הראשונים הבעל פונה בטענת "פתח פתוח מצאתי", ובארבעת האחרונים אומר "לא מצאתי דם". בשני הראשונים החכם מגלה יחס חשדני ושלילי בסיסי כלפי הבעל, ודוחה אותו בלא ראייה; בארבעת האחרונים מוצא החכם ראייה לטובת האישה כשבסיומם הוא פונה לבעל במילים 'לך זכה במקחך'. בשניים הראשונים מסתיים הסיפור בנימה גוערת כלפי הבעל, כשבראשון שבהם נראה שאף הענישו במלקות; בארבעת האחרונים הסיפור מסתיים בנימת השלום, והסיפור האחרון אף מסיים בנחמה משותפת כלפי הבעל והאישה, נחמה בעלת גוון לאומי, שכן הבעל והאישה, לאחר שהאכילום והשקום, הפכו הם עצמם למשל נרמז בדבר הגאולה העתידה, היפוכו של הפסוק באיכה. סיפור אחרון זה אף מסתיים בבעילה נוספת, אחרי ההידיינות בבית החכם, ושמא אף בזה רמז של גאולה.⁹⁸

קשה לקבוע בבירור מהו הגרעין ההיסטורי של כל אחד מן הסיפורים. כמו כן, נצרכת מסגרת נפרדת לבחינה של תהליך הגיבוש הספרותי של חטיבת הסיפורים. מכל מקום ברור שמאחורי הסיפורים ניצבת מסורת מעשית, שבעלים טוענים טענותיהם, ונעשה מאמץ נגדי להציג את ראיית הדמים. חמשת הסיפורים האחרונים מיוחסים לתנאים או לחכמי דור המעבר, כולם משושלת הנשיאות, והסיפור הראשון, החרף והבוטה, הוא אמוראי, ומיוחס לרב נחמן המקורב לריש גלותא.⁹⁹ במסגרת הסיפור השלישי אף מעיר הונא מר בריה דרבא מפרזקיא מסוף פרק האמוראים, הערה שממנה עולה שהמסורת ממשיכה להתקיים למעשה. טווח הייחוס הכרונולוגי של הסיפורים הנו אפוא מרבן גמליאל הזקן ועד דורו של רב אשי.

המגמה הספרותית, וכנראה יש לה בסיס במסורות הפסיקה המעשיות, היא לערער על הבעל ולאמץ את עמדת האישה, ושרשרת הסיפורים משמשת כהתוויה מנחה לחכם. בכוחו של הסיפור הראשון, האמוראי, אף להרתיע בעלים מעצם הטענה. בכך ממשיך

96. בכתבי יד מינכן 95, וטיקן 487, וטיקן 112, וקטע הגניזה ג'נבה 56, מקוימת הגרסה 'והכניסום לחופה'; בדפוס וילנה 'והכניסום לחדר'.

97. במסורה "עצמם", וכן בכתבי יד מינכן 95, וטיקן 487 ודפוס וילנה. וטיקן 112 "בשרם}{עצמם}>".

98. ראו: ישעיהו נ"ד, ה; ס"ב, ד-ה; הושע ב', כא-כב.

99. ראו: בבלי בבא בתרא סה ע"א.

הבבלי את עמדתו המרוככת יותר לעומת הירושלמי שבו אף עוצב סיפור אחד לחומרא.¹⁰⁰

שאלה מרתקת בפני עצמה היא עד כמה התהליך האמוראי של ייחוס משמעות של איסור לטענת הבתולים, תהליך שיסודו בהלכת ר' אלעזר, גרר צורך באיזון המשתקף בפסיקות למעשה של החכמים. שכן משעה שמשמעות הפסיקה למעשה משליכה אל הרחקת איש מאשתו מיד אחרי נישואיהם, ולא רק דברי ריבות של ממון כאן, עושה החכם מאמץ עליון להשיב את השלום.¹⁰¹ ניתוח כזה הוא בבחינת האפשר ויש מקום לשערו, ושמא הוא משתקף במגמת עריכתם של הסיפורים; ועם זאת מגמה כזו עשויה להתכונן גם בלא משמעות האיסור של טענת הבתולים.¹⁰²

100. נמצאו עדויות מאוחרות לימי התלמוד על ההקפדה היתרה שנהגה בארץ ישראל בעניין הוכחת בתולים, אף במקום שלא הייתה כל טענה. כך בפרקי דר' אליעזר פט"ז, מהד' היגער, חורב ט (יז-יח) תש"ו, עמ' 117: "ר' שמעון אומ' אמר אברהם ליצחק בנו... תביא הנערה האהלה ותוציא בתוליה באצבע אם טהורה בבתוליה הרי היא ראויה לך לאשה... והוציא את בתוליה באצבע והראם לאברהם... וכך היו ישראל נהוגין להוציא את בתולי הנערה, שנ' ולקח אבי הנערה ואמה והוציאו וכו'". וראו: אוצר חלוף מנהגים בין בני ארץ ישראל ובין בני בבל, מהד' לוי, ירושלים תש"ב, חילוף מ, עמ' 80, ובהערות המהדיר שם; החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל, מהד' מרגליות, ירושלים תרצ"ז, חילוף מ, עמ' 87, 160-161. לדעת מרגליות, בני ארץ ישראל דקדקו מאוד במציאת בתולים, ואפשר שהדבר עולה בקנה אחד עם החומרה היתרה המשתקפת מן הירושלמי לעומת הבבלי, כפי שהצגתי למעלה. כל הנושא קשור אל כמה וכמה מקורות המצויים בספרות הגאונים והראשונים בנוגע לברכת הבתולים הנתונה במחלוקת, שבכמה מקורות נכרכה עם הצגת הבתולים, אפילו באופן פומבי, כגון הלכות גדולות או מחזור ויטרי. ראו מגוון מקורות וספרות אצל י' תא-שמע, התפילה האשכנזית הקדומה, ירושלים תשס"ג, עמ' 181-187 (המקור בתוך: A. Hyman [ed.], *Maimonidean Studies*, Vol. 2, New York 1991, pp. 9-15).

101. אף אפשר שנצטברו אצל חכמים יותר ויותר ידיעות על מגבלותיה של ראיית הדמים. הדבר משתקף כבר במשנת נידה פ"ט מי"א, היודעת על נשים שאין להן דם: "נשים בבתולים כגפנים יש גפן שיינה אדום יש גפן שיינה שחור יש גפן שיינה מרובה יש גפן שיינה ממועט. ר' יהודה אומ' – כל גפן שיש בה יין, ושאיין בה יין זו טרוקטי". בירושלמי ובבבלי מיוחסת התופעה לתורשה משפחתית: ירושלמי כתובות פ"א, כה ע"א, עמ' 955: "עליה להביא ראייה שהיא ממשפחת טרוקטי", וכפי שראינו למעלה בבבלי כתובות י ע"א: "ממשפחת דורקטי אני". הדבר קשור היה גם למגבלות גיל, כפי שהתוספתא פ"א ה"ג, מהד' ליברמן עמ' 57, קובעת שלבוגרת אין טענת בתולים (וראה ירושלמי שם, ובבלי כתובות לו ע"א-ע"ב). כמו כן יש פקפוק ראיתי הקשור לבעל מצד דרך בעילתו כשאלת "שמא הטייתה" שלמעלה. ואף אפשר שתיבעל ויישאר בתוליה מסיבות שונות כפי שנראה מן הסיפורים הרביעי והשישי שבבבלי. וראו לעיל הערה 18.

102. גם משום שאין לדעת במדויק מהו הגרעין ההיסטורי של כל סיפור. ועוד, חמשת הסיפורים המיוחסים אל התנאים עשויים ללמד שהמגמה לערער על עמדת הבעל היא ותיקה ועתיקה, ונטועה כבר ברובד התנאי, שבו כאמור לעיל, לא יוחסה משמעות של איסור לטענת הבתולים.

מוציא שם רע וטענת בתולים: "וּפְרָשׁוּ הַשְּׂמֵלָה" – כפלי דרשה תנאיים, דחיקה ועריכה, ועיצוב אמוראי

מוציא שם רע בירושלמי ובבבלי

ככלל, התלמודים תופסים את דין מוציא שם רע בדומה למה שכבר הצגתי לעיל מספרות מדרשי התנאים. הזיקה המדרשית אל המקראות היא אפוא ברורה וגלויה, וקריאת המקראות הנה בדרך הקריאה המצרפת, התופסת את הפרשות כרצף אחד, ועוקרת אותם מפשוטם בכמה וכמה צמתים מרכזיים. לא אעסוק כאן אפוא אלא בכמה היבטים ייחודיים לתלמודים, הנוגעים אל עיצובה האמוראי של שיטת ר' אליעזר (בן יעקב).

לעיל הצבעתי על שיטת ר' אליעזר (בן יעקב), החריגה בקרב התנאים, והדורשת את דין המוציא שם רע בדרך הדרישה המפרידה. הצעתי שלדעתו הוצאת שם רע הנה כפשוטה במקרא: נובעת מביאת הבעל כדרכה ומהבחנתו, אינה שוקלת כלל שמא זנות לאחר האירוסין כאן, וסתירת דבריו הנה באמצעות השמלה.

אולם הירושלמי והבבלי עוקרים עמדה תנאית זו מפשוטה, ומיישרים אותה עם הקו המדרשי הדומיננטי. אף בכך נמצא שהתלמודים אינם מותירים שום מקום לדרך הקריאה והדרישה המפרידה. כך עולה מירושלמי כתובות פ"ד, כח ע"ג, עמ' 974:

... ופרשו השמלה – הכל משל. תני ר' ישמעאל – זה אחד משלשה מקריאות שנ' בתורה במשל...

תני ר' אליעזר בן יעקב או' – ייאמרו הדברים ככתבן. <מהו ייאמרו הדברים ככתבן?> אמ' ר' יוסי ביר' בון – לעולם אינו חייב עד שיכנוס ויבעול ויטעון טענת בתולים.

ופרשו הש(ל)מ(ל)ה – לא סוף דבר ופרשו השמלה, אלא עד שיתחווורו הדברים כשמלה.

<ר' אסי אמ' – ופרשו השמלה – לעולם אין העדים נסקלין ולא הבעל לוקה ולא נותן מאה סלע עד שיאמרו עמנו היה במקום פלוני והבעל שכרן להעיד עדות שקר...>

ר' יוסי בירבי בון מפרש את עמדת ר' אליעזר בן יעקב שלא כפשוטה.¹⁰³ פרשנותו האמוראית על דרשת המקור ניכרת בעצם השאלה "מהו ייאמרו הדברים ככתבן?". מעתה גם על פיו אין כאן שמלה ממש, והדברים לא נאמרו אלא לעניין חיובו של מוציא שם רע

103. לר' יוסי בירבי בון מיוחסת גם עמדה חריגה בדין מוציא שם רע בירושלמי כתובות פ"ד, כח ע"ג, עמ' 974: "אמ' ר' יוסי ביר' בון – הפרשה הזו יש בה עדים <וזוממיהן וזוממי זוממיהן. הבעל אומר הרי עדים שזנתה בבית אביה, והביא האב עדים...> להזים עידי הבעל, והביא הבעל עדים להזים עידי האב. אית תניי תני אם אמת היה הדבר הזה בשמצא האב עדים להזים עידי הבעל". הסיפא קשה, ועיינו בקרבן העדה שיש מקום להגיהה 'בשלא מצא האב...'. מכל מקום עמדתו של ר' יוסי ברבי בון משקפת קריאת מקראות מדרשית, התופסת כאן אף שלושה כתי עדים.

רק במקרה שכנס ובעל ולא מצא בתולים גם בעצמו, חוץ מעדי זנות מאורסה שהביא.¹⁰⁴ אפשר שעריכת הדברים העצימה תהליך זה בעצם סידור דבריו של ר' אליעזר בן יעקב בין דרשות על המילים "וּפְרָשׁוּ הַשְּׂמֵלָה", דרשות שעוקרות אותן מפרשות אותן במשל.¹⁰⁵

104. עיינו הערה 25. סוגיית הירושלמי הנדונה מתמודדת בדיוק עם הדיון שהעליתי שם בדבר הצורך לזקוק בין הבעל המוציא שם רע לבין עדי הזנות. הירושלמי כאן ממשיך בשאלה אם די בכך שיאמר להם "בואו והעידונו" או שרק אם שכרן: "...והתני לא אמ' לעדים בואו והעידונו אלא הן באו מאיליהן, הוא אינו לוקה ואינו נותן מאה סלע, אלא או היא או זוממיה מקדימין לבית הסקילה מפני שלא אמרו. הא אם אמרו, אפילו לא שכרן כמי ששכרן...". וראו גם בבלי כתובות מו ע"א: "דתניא ר' יהודה אומ' – לעולם אינו חייב עד שי...> כור עדים".

105. את דרשת ר' אליעזר בן יעקב לא מטרים ציטוט הפסוק. שמא במצב דברים זה אף נדמית עמדתו כאילו היא מוסבת על הפסוק הקודם "וְאֶקְרַב אֵלַיָּהּ וְלֹא מִצְאֵתִי לָהּ בְּתוּלִים", וכלל לא על המילים "וּפְרָשׁוּ הַשְּׂמֵלָה", הממשיכות רק בדרשה הבאה. הלבני (לעיל, הערה 28, עמ' קפז-קפח) הגיה את הירושלמי, והחליף את הפסקה השנייה והשלישית זו בזו, זאת ללא כל עדות נוסח. הוא ביקש להראות בזה שהירושלמי עצמו שמר על דעת ר' אליעזר בן יעקב כפשוטה שהוצאת שם רע היא בהבחנת הבעל בלא כל עדים. שהרי להגתו ר' אליעזר חלוק על ר' ישמעאל ואינו משועבד אליו, ואם לר' ישמעאל די בבעילה לבדה (כפירושו לעיל הערה 28), כל שכן לר' אליעזר. פרט להגתה הנוסח הבעייתית, מניין לו שהירושלמי עצמו סבור שלר' ישמעאל די בבעילה לבד. דברי ר' ישמעאל בירושלמי מובאים מיד אחר המאמר (כתובות פ"ד, כח ע"ג, עמ' 974): "אמ' ר' יוסי ביר' בון – הפרשה הזו יש בה עדים >וזוממיה...> הבעל אומר הרי עדים שזנתה בבית אביה, והביא האב עדים...>... אית תני תני... להזים עידי הבעל". ועיינו בהערה 12 שבדבריו שם, שלדעתו הירושלמי עצמו פירש קודם לכן את ר' אליעזר בן יעקב כפשוטו אפילו בלא עדים, וכך כתב בהערותו (ההדגשות שלי): "גם הירושלמי פירש בתחילה מ"ש ראב"י (לפי ר' יוסי בי ר' בון): לעולם אינו חייב עד שיכנס ויבעול ויטעון טענת בתולים, אפילו בלא עדים. אלא שנתקשה: וחש לומר שמא מצא ואיבד שמא דם ציפור הוא. והעמיד בעדים". אולם בירושלמי נאמר כך (שם, כח ע"ב, עמ' 974): "כתיב כי יקה איש אשה ובא אליה ושנאה – לעולם אינו חייב עד שיכנס ויבעול ויטעון טענת בתולים. ושם לה עלילות דברים – יכול אפילו הקדיחה לו את התבשיל? ...מה עלילות דברים למטן זנות אף למעלן זנות. אי מה עלילות דבר' שלמטן ממקום בתולין אף כאן? מניין אפי' בא עליה ביאה אחרת? ת"ל והוציא עליה שם רע מכל מקום...". נמצא שלא עלה על דעת הירושלמי לפרש כדבריו שאפילו בלא עדים, שהרי הוא ממשיך מיד את מדרשו (המקביל אל הספרי שלנו!) מפורשות לעניין זנות ומרבה ביאה אחרת, והכוונה שהעידו על זנות שלא כדרכה (שהרי אם בביאת הבעל שלא כדרכה עסקינן, היאך יוכל לטעון). ומה שכתב על קושיות הירושלמי כוונתו למה שהובא בירושלמי בעמוד שאחר כך (שם, כח ע"ג, עמ' 974): "ואקרב אליה ולא מצאתי לה בתולים – וחש לומר] שמא מצא ואיבד, שהביא הבעל עדים שזינת עודה בבית אביה. ואלה בתולי בתי – וחש לומר] שמא דם צפור הוא, שהביא האב עדים להזים עידי הבעל". ברור שרק השאלות הפותחות בארמית "וחש לומר..." הן של אמוראי הירושלמי המשלבים את לימודם בתוך הדרשה התנאית, אולם התשובות חוזרות אל מדרש הכתובים התנאי המקורי שעמד לפניו, והן הן המקבילות לדרשות הספרי

מוציא שם רע וטענת בתולים: "ופרשו השמלה" – כפלי דרשה תנאים, דחיקה ועריכה, ועיצוב אמוראי

ואף הבבלי בכמה מקומות מפרש את ר' אליעזר בן יעקב לעניין חיוב מוציא שם רע רק אם בעל הבעל עצמו. וכך למדנו בבבלי כתובות מו ע"א:106

מאי רבנן ומאי ר' אליעזר בן יעקב? דתניא: כ"י צד הוצאת שם רע? <ע>? בא לבית דין ואמר – פלוני, לא מצאתי לכתו בתולים, אם יש עדים שזינתה תחתיו... נמצא שם רע שאינו שם רע – הוא לוקה ונותן מאה סלע, בין בעל ובין שלא בעל.107
ר' אליעזר בן יעקב אומ': לא נאמרו דברים הללו אלא בשבעל.
בשלמא ר' אליעזר בן יעקב, <היינו> דכתיב ואבוא¹⁰⁸ אליה ואקרב אליה, אלא לרבנן מאי ואבוא <ה> אליה ואקרב אליה? ואבוא <ה> אליה בעלילות, ואקרב אליה בדברים.

בשלמא ר' אליעזר בן יעקב, היינו דכתיב ולא¹⁰⁹ מצאתי לכתך בתולים, אלא לרבנן מאי ולא מצאתי לכתך בתולים? ולא מצאתי לכתך כשרי בתולים.
בשלמא ר' אליעזר בן יעקב, היינו דכתיב ואלה בתולי בתי, אלא לרבנן מאי ואלה בתולי בתי? אלה כשרי בתולי בתי.

בשלמא <ל>ר' אליעזר בן יעקב, היינו דכתיב ופרשו השמלה, אלא <ל>רבנן מאי ופרשו? אמ' ר' אבהו: ופרשו הדברים ששם לה;110
כדתניא: ופרשו השמלה – מלמד, שבאין עדיו של זה ועדיו של זה ובוררין את הדבר כשלמה חדשה; ר' אליעזר בן יעקב אומר: דברים ככתבן, שמלה ממש.

שלנו, ולא אוקימתות אמוראיות. נמצא אפוא שאין בסיס לטענתו של הלבני שכביכול יש שלבים בירושלמי, שבהם הירושלמי עצמו פירש את ר' אליעזר בן יעקב אפילו בלא עדים. ועיינו עוד בהערה 14 של הלבני שם, שהביא (בלשון שמא) הצעות הגהה נוספות בירושלמי כדי להוכיח שהתשתית התנאית שעמדה לפנינו שימרה מחלוקת משולשת בין התנאים (עיינו לעיל, הערה 28).

106. ההעתיקה על פי כתב יד סנקט פטרבורג פירקוביץ 187.

107. עיינו ברברי הלבני (לעיל, הערה 28), שזיהה את תנא קמא שלנו כ"ר' ישמעאל", שלפי דעתו של הלבני "בין אם יש עדים שזינתה תחתיו ובין אם אין עדים שזינתה תחתיו" (ההדגשה שלי, עיינו בהערה 28), ייעגש מוציא שם רע. אולם המילים שהדגשתי הן מילות פירושו של הלבני ואינן בבבלי עצמו. לדעת הלבני מילות הברייתא "נמצא ששם רע אינו שם רע", מוסבות הן על יש עדים הן על שאין עדים. אבל כאמור, דבריו קשים, שכן המשפט מסתיים "בין בעל ובין שלא בעל", ומשפט כזה שייך לומר רק על יש עדים, ולא לאומר לצדדין, שבעל מתייחס לשאין עדים, ושלא בעל מתייחס לשיש עדים. אולם גם הלבני מודה שהבבלי "לא הכיר את שיטת ר' ישמעאל", ולכן פירש הבבלי את תנא קמא כמזוהה עם תנא קמא של הברייתא השנייה המופיעה בסוף ציטוטי ("כדתניא ופרשו..."). ועדיין השאלה היסודית עומדת במקומה, מנין יוכיח הלבני שלר' ישמעאל הייתה "שיטה" ייחודית.

108. וכן בדפוס שונצינו; אבל במסורה "ובא", וכן בכתבי היד וטיקן 113, וטיקן 130.

109. במסורה "לא". וכן בכתבי היד וטיקן 113, וטיקן 130, מינכן 95.

110. שמלה = שם לה. והשוו לתוספות שם, ד"ה דברים.

המהלך הלמדני מודע היטב למתח החמור אל מול פשט המקראות, ועם זאת מיישר את הכתובים באופן דרשני, ומשעבד את עמדת ר' אליעזר בן יעקב לתפיסה הדומיננטית, שבעדי זנות ארוסה עסיקין, אלא שלא נתחייב המוציא שם רע אלא אם כן גם בעל כדרכה. זאת חרף המסורת שנשמרה בכבלי, "דברים ככתבן, שמלה ממש". אבקש לשער, שהכבלי מחדש הכנה יצירתית מתוחכמת בדברי ר' אליעזר בן יעקב, ולפיה יותר משבאה השמלה להוכיח בתולים, היא באה להוכיח שבְּעַל, שהרי אם לא בְּעַל אינו מתחייב.¹¹¹

סיכום

במאמרי ביקשתי לחשוף כפל דרכי דרישה בפרשת מוציא שם רע, שהילך בעולמם של התנאים. דרך הדרישה המפרידה הקוראת את הפרשה הראשונה (מוציא שם רע) קריאה פשוטה ומסיימת בה; ואילו פרשת הסקילה נדרשת לעצמה. ודרך דרישה שנייה, מצרפת, הקוראת קריאה הרמונית של שתי הפרשות.

111. הראשונים חשו בבעיות החמורות הנובעות משעבוד של שיטת ר' אליעזר בן יעקב לדעה הדומיננטית, ושמאחר שגם דעתו נתפרשה בכבלי בעדי זנות מאורסה, מה מקום ותועלת בשמלה ככתבה. התוספות שם, ד"ה בשלמא לר"א בן יעקב היינו דכתיב ופרשו השמלה, כתבו: "תימה דע"כ בשיש עדים שזינתה איירי דמשום שלא ימצאו על השמלה דם בתולים אין להורגה א"כ מה תועלת יש בפרישת השמלה דפשיטא דלא מיתכחשי עדים בשביל כך". ותירצו התוספות שם: "וי"ל דסבר דלא מיחייב אלא אם כן העיז פניו לשנות הידוע שמחציף להראות השמלה בלא בתולים לבית דין ונמצא שקרן שהיא מלאה דם". והרמב"ן בחידושו, מהד' שבט, עמ' 172, כתב: "ר' אליעזר בן יעקב אומר דברים ככתבן שמלה ממש. פי' קסבר ר' אליעזר בן יעקב שאינו חייב אלא אם כן בעל והוציא סודר לבית דין להוציא שם רע עליה בטענת בתולים להפסידה כתובתה או לאוסרה עליו ואחר כך נשתרש בחטא והלך והביא עדים לקיים דבריו לומר שזינתה בבית אביה... והיינו ופרשו השמלה" (ודומה בחידושי הרא"ה כאן בפירושו הראשון). פירושו זה מקרב את ר' אליעזר בן יעקב למה ששיערתי למעלה כדעתו המקורית, שכן הוא טוען שהוצאת שם רע מתחילה מטענת בתולים, אלא שהוא אנוס על פי התלמוד לבאר שחוץ מטענת הבתולים ישנם גם עדי זנות ארוסה. אבל בפירושו השני הלך לאידך גיסא וכתב שבאמת אין השמלה אלא רק ביטוי לכך שבעל: "ויש לפרש דכל שבעל חייב אף על פי שלא טען הוא טענת דמים", ובדברי הרא"ה בפירושו השני, ד"ה תניא ופרשו, ביתר פירושו: "וי"א דלא בעינן אלא דבעל, וראוי לפרוש השלמה", ודומה בריטב"א בחידושו, ד"ה דברים ככתבן, מהד' גולדשטיין, ירושלים תשמ"ב, עמ' שפ: "ויש שפירשו... כלומר שראוי לשמלה וסתמא עבד הכי לתת הוכחה לדבריו אף על פי שאינו בירור גמור בעיקר הדין". הדרך שהצעתי למעלה הוכחה בחידושי הרשב"א בשם הראב"ד, ד"ה בשלמא, מהד' רפאל ואילן, עמ' שצו: "...והלא הוצאת שם רע אינו אלא בעדים, ובמקום עדים פרישת שמלה מאי עבדתה, אטו בפרישת השמלה מכחישים את העדים, ותירץ דלא באו המקראות אלא להראות שנבעלה..."

מוציא שם רע וטענת בתולים: "ופרשו השמלה" – כפלי דרשה תנאיים, דחיקה ועריכה, ועיצוב אמוראי

רישומיה של הדרך המפרידה נותרו כמעריך הלכתי משפטי ממוני ברור ורחב בספרות התנאים (טענת הבתולים), במשנת כתובות ובתוספתא. זיקותיו של מעריך זה אל המקראות ברורות, אולם זיקות אלה הותירו רק כמה קווי רישום והדים במשנה, בתוספתא ובמדרשי ההלכה. למקצת הדעות (ר' אליעזר), דרך דרישה זו אף עמדה ברקע הלכות ענישת המוציא שם רע. דרך הדרישה המצרפת, שניתרגמה בהלכת חכמים לתחום העונשין (עונש מוציא שם רע לשיטה הרומיננטית, ועונש זנות מאורסה), עם כל זאת שהתרחקה מאוד מן הפשט המקראי, יתדותיה המקראיים הדרשניים נעשו מוצקים ואף כמעט בלעדיים. סביר להניח שדרך דרשנית זו ירשה את מקומה של דרך הדרישה המפרידה ודחקה אותה. בספרות האמוראים התעצמו מאוד תהליכי דחיקה אלה. הדים תנאיים שנותרו מדרך הדרישה המפרידה גוהצו ונכבשו. המעריך המשפטי הממוני, כלומר מוסד טענת הבתולים, זיקותיו אל המקרא נסתמאו מן העין לגמרי. הדבר גרם (או למצער אפשר) בשלב האמוראי לכך שגם תכניו נותרו מבית גידולן המקראי שיעור גדול מכדי שיהא רואהו, וטענת הבתולים נדונה פרדיגמטית מהיבטיה הממוניים והאיסוריים, מנותקת מכל זיקה לפסוקי מקרא. אף סביר שמרכיבי האיסור החמורים רוככו עם מגעם המציאותי, וניתרגמו לפסיקה מתונה, לפחות במסורת הבבליית. ולעניין המוציא שם רע לא הותירו התלמודים מקום כלל לעמדה התנאית המקורית החריגה של ר' אליעזר (בתלמודים: בן יעקב), עמדה שנשענה במקורה על דרך הדרישה המפרידה.

נספח להערה 75: סוגיות ירושלמי כתובות פ"א, כד ע"ד - כה ע"ג, עמ' 954-958
(ממוספרות לנוחות הדיון):

[א] ר' יונה בשם ר' קריספא – בוגרת כחבית פתוחה היא.
הדא דאת אמר שלא להפסידה מכתובתה, אבל לקיימה אינו רשאי משום ספק סוטה.

חרף הקביעה שבוגרת כחבית פתוחה, ואין לה אפוא טענת בתולים, וכמפורש בתוספתא ובמקורות נוספים (ראו לעיל בהערה 41, ועיינו בבלי כתובות לו ע"א; וכן משנה יבמות פ"ו מ"ד; ספרא אמור פרשה ב, ז, מהד' וייס, צד ע"ד), אם טען שמצא הפתח פתוח אינו רשאי לקיימה. יישום עמדת ר' אלעזר בנוגע לבוגרת הנו קיצוני במיוחד, שהרי ההנחה היא שכלו בתוליה, והיאך תינשא ותקוים. מפרשי הירושלמי ניסו בדוחק לפרש את הדברים (עיינו בקרבן העדה). מסוגיה זו אנו למדים שהחמרה השיטתית של סתם הירושלמי מאוחרת ככל הנראה לר' יונה, שהוא בעל המאמר המקורי.

[ב] ואתייה כיי דר' חנינא, דר' חנינא אמ', מעשה באשה אחת שלא נמצאו לה בתולים, ובא מעשה לפני ר', אמ' לה איכן הן? אמרה ליה מעלותיו שלבית אבא היו גבוהין ונשרו [עיינו בפני משה ובקרבן העדה], והאמינה ר'.
הדא דתימר שלא להפסידה מכתובתה, אבל לקיימה אינו רשאי משום ספק סוטה.

פשוט מסיפור המעשה שהאמינה רבי, וקיימה לבעלה. חרף זאת ייחס סתם הירושלמי לרבי את איסורה לבעלה.

[ג] ואתייה כיי דתנינן תמן – בתולה ואלמנה גרושה וחלוצה מן האירוסין כתובתן מאתים ויש להן טענת בתולים.

הדא דאת אמ' בכתובת מנה מאתים, אבל לקיימה אינו רשאי משום ספק סוטה.

מסתבר שהדברים משובשים, והסוגיה מתייחסת דווקא למשנה ד, בכתולה מן הנישואין ולא מן האירוסין: "בתולה אלמנה גרושה וחלוצה מן הנישואין כתובתה מנה ואין להם טענת בתולים" (עיינו בקרבן העדה). אף כאן נעקרה המשנה מפשוטה, ואם ימצא הפתח פתוח תיאסר עליו.

[ד] ואתייה כיי דתנינן תמן – האוכל אצל חמיו ביהודה שלא בעדים אינו יכול לטעון טענת בתולים מפני שהוא מתייחד עמה.

הדא דמר לכתובת מנה מאתים, אבל לקיימה אינו רשאי מפני ספק סוטה.

גם משנה ה נתפרשה אפוא כך שאסור לקיימה אם מצא הפתח פתוח, ויודע שלא בא עליה הוא עצמו כשנתייחד עמה כמנהג יהודה.

[ה] ותייה כיי דתנינן – הנושא את האשה ולא מצא לה בתולים, והיא אומרת משאירסתני נאנסתי <ו>נסתחפה שדך, והוא או' לא כי אלא עד שלא אירשתך והיה מקחו מקח טעות.

הדא דמר לכתובת מנה מאתים, אבל לקיימה אינו רשאי משום ספק סוטה.

[ו] ותייה כיי דתנינן תמן – היא אומרת מוכת עין אני והוא או' לא כי אלא דרוסת איש את.

הדא דתימ' בכתובת מנה מאתים, אבל לקיימה אינו רשאי משום ספק סוטה.

ואף משניות ו-ז, שבהן סוברים רבן גמליאל ור' אליעזר שהיא נאמנת, מכיוון שמצא הפתח פתוח אסור לקיימה.

ומפטיר הירושלמי על כל הסוגיות (במקטע שנשמט מחמת הדומות והושלם):

<וכלהן מן ההיא דאמר רבי הילא בשם רבי אלעזר – מצא הפתח פתוח אסור לקיימה משו' ספק סוטה>.

כאן נסתיימה השרשרת הרציפה של שש הסוגיות. ובהמשך הדברים מיושמת הלכת ר' אלעזר בירושלמי גם בנוגע לסיפא של תוספתא כתובות פ"א ה"ד: "כל שאינו נוהג כמנהג זה אינו יכול לטעון טענת בתולים". לנוחות הדיון אמשך ואמספר את היחידות:

[ז] ... אלא הכין אנן קיימין... היא אומרת דם בתולים היא, והוא או' לא כי אלא דם צפור היא, הורע כוחו שלא נהג כמנהג זה.

מוציא שם רע וטענת בתולים: "וּפְרָשׁוּ הַשְּׂמֵלָה" – כפלי דרשה תנאיים, דחיקה ועריכה, ועיצוב אמוראי

הדא דתימ' שלא להפסידה מכתובתה אבל לקיימה אינו רשאי משום ספק סוטה...
וכולהן מן ההין דאמ' ר' הילא בשם ר' לעזר מצא פתח פתוח אסור לקיימה משום
ספק סוטה.

וכן מיושמים הדברים בנוגע לסוגיה נוספת הנובעת ממשנה ו:

[ח] הנושא אשה ולא מצא לה בתולים כו' – ר' ירמיה בעי, מעתה אין טענת
בתולים לא כרבן גמליאל וכרבי אליעזר אלא כר' יהושע. וחזר ואמ' יש טענת
בתולים כרבן גמליאל וכר' אליעזר בשותקת; ואפי' תימר במדברת, באומרת מצא
ואיבד. ותהא נאמנת! לית יכול, דאמ' ר' אילא בשם ר' לעזר מצא פתח פתוח אסור
לקיימה משום ספק סוטה. הכא איתמר נאמנת והכא איתמר אינה נאמנת? תמן
שניהן מודין בשהפתח פתוח.

הירושלמי קובע אפוא שאין היא נאמנת באומרת מצא ואיבד את הסודר, גם לדעת רבן
גמליאל ור' אליעזר, וזאת מחמת הלכתו של ר' אלעזר ש"מצא הפתח פתוח אסור
לקיימה". ואגב הדברים אעיר, שסוגיה ח עומדת במתח ניכר למול סוגיות ה-ו הקודמות
בירושלמי. לפי אותן סוגיות צומצמה נאמנותה מחמת הלכת ר' אלעזר גם באומרת את
הטענה המקורית שבמשנה "משאירסתני נאנסתי". ואילו מן האמירה "לית יכול, דאמר...
רבי לעזר מצא פתח פתוח אסור לקיימה... סוטה" נראה שיישום הלכת ר' אלעזר אינו
תקף באומרת "משאירסתני נאנסתי" אלא רק באומרת "מצא ואיבד". אפשר שמכל מקום
ניתן ליישב בדוחק את הדברים (ודומני שלכך כיוון פני משה, ד"ה לית יכול) שבאומרת
"משאירסתני נאנסתי" נאמנת לעניין כתובתה, ואילו באומרת "מצא ואיבד" הדברים
מנוסחים כמכירים את סוף הסוגיה, ולפיה באומרת "מצא ואיבד" אינה נאמנת אפילו
לעניין כתובתה. אלא שהלשון מגומגמת שכן לא נזכרה כתובה בסוגיה ח כלל, ולפי
ההסבר המוצע, בה מצוי עיקר החילוק.

תקצירים

אברהם שמאע

**מוציא שם רע וטענת בתולים: "ופרשו השמלה" – כפלי דרשה תנאיים,
דחיקה ועריכה, ועיצוב אמוראי**

פרשת המוציא שם רע שלא מצא לאשתו בתולים – דרשה התנאים בשתי דרכים חלוקות: האחת, הדומיננטית, עקרה אותה מפשרה, ודרשה בבעל שהביא עדים שזינתה באירוסיה, והוזמו. השנייה, כנראה מר' אליעזר, ושרק מקצתה לפנינו, דרשה אותה כפשרה, שהבעל הבחין, לטענתו, שנבעלה מכבר, והשמלה נפרסה. פרטי הדרכים, נוכחותן בספרות התנאים (ושחזורם המשוער של מקצת הפרטים), ועיגונן בכתוב, נדונות במאמר.

ועם שהדרכים חלוקות, סוף דבר שנתקיימו שתיהן בתוכנן במידת האפשר, בספרות התנאים, כשני מערכי חוק נפרדים: האחת, העונשית, במערך הלכות המוציא שם רע; והאחרת, הממונית, במערך הלכות טענת הבתולים.

אלא שמסיבת היותן חלוקות במקורן, ומסיבות נוספות, דחקה הדרך האחת לחברתה, ובעיצוב התנאי הנוכחי הלכו יסודותיו המקראיים של חוק טענת הבתולים ונידלדלו, והחוק נותר בעיקר בתוכנו המשפטי.

תהליך זה, לצד נוספים, הביא את האמוראים הראשונים לתפיסת טענת הבתולים כעימות משפטי פרדיגמטי בין הבעל ואשתו, נטול רקע מקראי, ולהשלכה איסורית מחמירה על האישה. האמוראים המאוחרים תפסו השלכה זו באופנים שונים: בבבל נהגו בה פרקטית איפוק, ואילו השכבות המאוחרות בירושלמי העצימוה.

ברכי אליצור

מאפייני אופוזיציה מימי הבית השני, המשנה והתלמוד בדרשות על מחלוקת קורח

דמותו של קורח עברה גלגולים רבים במהלך הדורות. המאמר מציג את קורח כבבואה לקבוצות אופוזיציה שהתאגדו מתוך תחושות קיפוח. המעקב אחר דמותו מסייע בסרטוט אופייני של קבוצות התנגדות שצמחו בעם מתקופת הבית השני ועד המשנה והתלמוד, שהונצחו במסורות ספרותיות שנתחברו על ידי מושאי ההתנגדות או מי שתמכו בהם.

הבחירה בדמותו של קורח במסורות המגוונות נבעה מתוך תפיסה משותפת של דרשנים בני תקופות שונות, כי סיפור קורח הנו הפרדיגמה הטובה ביותר לבטא חוסר לגיטימציה של דעות האופוזיציה ואת סכלותם ואסונם העתידי של מתנגדי השלטון.

ההנחה המלווה את המאמר היא כי ההתכתבות הדרשנית סביב דמותו של קורח הנה בין דורית ובין כתתית. נראה שדרשנים מאוחרים ירשו מקודמיהם את העמדת קורח כקוד לקבוצות מחאה בלתי-לגיטימיות, והם מתכתבים אתם באמצעות העמדה מחודשת של הדמות בהתאם לתחום המחלוקת האקוטי בתקופתם. בתוך כל תקופה שימשה דמותו של

קורח כעין דמות דו-כיוונית, כך שכל קבוצה האשימה את יריבתה בהיותה בת דמותו של קורח, מחרחר המחלוקת, המנסה לחבל באחדות הציבור ובחוסנו.

בת-שבע ורדי

משיכירו בין תכלת ללבן –

על האפשרות לראות בקביעת זמן קריאת שמע בשחרים שאילה מקראית מיוחדת

במשנה במסכת ברכות, מבקשים התנאים לברר את הנקודה המדויקת הפותחת את פרק הזמן שהוא 'זמן קריאת שמע של שחרית'. המשנה פותחת בשאלה "מאימתי...?" ומביאה בעקבותיה מבחר תשובות. נוסח התשובה הראשונה, "משיכירו בין תכלת ללבן", מעורר עניין מיוחד:

א. מבחינת מטענו הסמנטי של הפועל נכ"ר בנטייתו בבניין הפעיל.

ב. מבחינת המבנה התחבירי שהפועל משתלב בו.

במאמר מוצגים המשמעים שנטייה פועלית זו מבטאת במשנה (תוך השוואה למצוי במקרא), וכן נבחנות הדרכים שהמשנה נוהגת לעשות בהן שימוש ברצותה לבטא הבחנה בין פרטים – משמעות שעולה מהביטוי הנזכר.

מהבדיקה עולה שהרצף ייחודי, ועל כן מוצעת האפשרות לראות בו שאילה מקראית

מיוחדת.

ישי גלזנר

לשימושה של משנת יומא במשניות תמיד

המאמר בוחן את עריכת המשניות מתמיד בתוך מסכת יומא בסביבות הפרק השני. טענת המאמר היא כי העורך של מסכת יומא שילב לתוך סדר עבודת יום הכיפורים שעמד לפניו משניות ממסכת תמיד כדי להשלים פער בסדר העבודה (תרומת הדשן), כדי להחזיר אותנו בחזרה לסדר העבודה לאחר הסטייה ממנו (זמן שחיטת התמיד), וכדי לסדר נושא שנגרר אליו בדרך אגב (הפייסות). כל זאת בניגוד לדבריו של גולדברג, הרואה חלק זה במסכת יומא כ'תוספתא' למסכת תמיד.

יוסף מרקוס

ציצית כסימן זהות – ניתוח הסיפור על בעל הציצית והזונה

על פי הקשרו הספרותי הרחב

מאמר זה מבקש להתחקות על משמעותו של הסיפור על אודות בעל הציצית והזונה המופיע בספרי במדבר קטו ובסוגיה בבבלי מנחות מד ע"א, מתוך תשומת לב למהלך הסיפור ולפרטיו וכן מקריאתו בתוך הקשרו בסוגיה התלמודית. טענתי במאמר היא שהסוגיה האגדית שבבבלי, הקודמת לסיפור מכוונת אותנו לראיית הציצית כבגד של מלכות הניתן מאת המלך לעבדיו, ועובדה זו כשלעצמה אמורה להזכיר ליהודי את חובת

קיום המצוות בשל מעמדו המיוחד. רעיון זה מתחבר, לטענתי, באופן ישיר לסיפור המתאר יהודי המנסה לברוח מזהותו לעבר תרבות אחרת, במקרה זה תרבות רומי, והציצית, שעל פי תפיסת הסוגיה באה להזכיר לאדם את מעמדו כבן מלך, מזכירה לו את מקומו ואת מוצאו, ובסופו של דבר אף הזונה נמשכת אחריו אל עבר זהות חדשה.

אורי צור

עיצוב כללי הלכה במבנה משולש בתלמוד הבבלי (עירובין מו ע"ב)

חלק מסוגיות התלמוד הבבלי מעוצבות בסגנון של מבנה משולש שהוא סגנון ספרותי אהוד ונפוץ כבר בתקופות הקדומות. הביטוי 'מבנה משולש' בא כהגדרה לשלושה חלקים בסוגיה שיש ביניהם קשר מסוים, כגון של מילה או ביטוי לשוני החוזר על עצמו שלוש פעמים בשלושה משפטים שונים, או לדוגמה מבנה משולש המתבטא בשלוש מימרות משמו של אותו חכם מסוים.

במאמר זה הצגנו עיצוב ייחודי של סוגיה ממסכת עירובין (מו ע"ב), שהמבנה המשולש בה מתבטא בסגנון צורני של שלוש מימרות המתייחסות לכללי הלכה משמם של חכמים שונים, וכל מימרה כוללת בתוכה שלושה כללי הלכה שונים (כשיש ספק לגבי המימרה השלישית) בסגנון של 'שלוש בתוך שלוש'.

אפרים בצלאל הלבני

מי תיקן ריבוי קולות בראש השנה?

החובה הבסיסית של מצוות תקיעת שופר היא "שלוש של שלוש שלוש". משתי סוגיות בגמרא יוצא שיש חובה להכפיל את מספר התקיעות מסיבות שונות. סוגיה אחת היא זו של תקנת ר' אבהו לתקוע סוגים שונים של תרועה. סוגיה שנייה היא זו של ר' יצחק שיש לתקוע שתי מערכות של תקיעות, אחת לפני מוסף ואחת במהלך מוסף. ונוסף על כך נהוג ברוב הקהילות לתקוע קולות נוספים אחרי התפילה, כדי להשלים למאה קולות. מאמר זה עוסק ברבדים השונים של הסוגיות האלה ובשלבי ההתפתחות של המנהג להרכות בקולות.

הפרק הראשון של המאמר מראה שלפי הגמרא הרעיון לתקוע סוגים שונים של תרועה קדם לר' אבהו. הפרק השני של המאמר מראה שהתקנה שיש לתקוע שתי מערכות של תקיעות נמצאת אמנם בפי הסתם של הסוגיה, אך הוא מצטט מנהג שכבר קיים בזמנו, ותקנה זו אינה תלויה בתקנת ר' אבהו. הפרק השלישי של המאמר מראה שלפי המנהג לתקוע מאה קולות כפי שהוא נהוג היום, ישנם בפועל הרבה פחות ממאה קולות.

יוסף מרדכי דובאוויק

הדף הראשון של פירוש רב האי גאון למסכת ברכות

פירושו של רב האי גאון למסכת ברכות הגיע לידינו רק מתוך ציטוטים בספרות הראשונים ומתוך כמה קטעי גניזה. במאמר זה מתפרסמים העמודים הראשונים של

הפירוש למסכת. חשיבות מיוחדת יש לכתובת שבראש הפירוש שנשמר רק בקטע גניזה אחד. כתובת זו מלמדת אותנו על זמן כתיבת הפירוש – תקופת כהונתו של רב האי כאב בית דין (בין השנים 985-1004), על מגמתו של הפירוש – פירוש העוסק רק ב"סוגיות קשות" – וכן על כך שהוא נכתב כמענה לבקשתו של ר' יהודה ב"ר יוסף, ראש כלה שהיה מחכמי קירואן ומראשי הקהילה שם. צירוף קטע גניזה זה לאחרים מאותו דף מאפשר לנו לזהות קטעים נוספים לפרקים אחרים של המסכת, ולשלול זהויות מסופקות של קטעי פרשנות שונים.

שמחה עמנואל

האם סירב מהר"ם מרוטנבורג להשתחרר מבית הכלא?

ר' מאיר מרוטנבורג נאסר בשנת 1286 בעקבות ניסיון בריחה מגרמניה, ונפטר בבית הכלא בשנת 1293. ר' שלמה לוריא כתב באמצע המאה השש עשרה מפי השמועה כי קהילות גרמניה רצו לפדות את מהר"ם מכלאו, ומהר"ם אסר עליהם לעשות כן. מאידך, ר' יהודה בן הרא"ש כתב כי אביו – תלמידו המובהק של מהר"ם – הגיע להסכמה עם המלך על שחרורו של מהר"ם תמורת סכום גבוה, אך העסקה לא יצאה אל הפועל בגלל פטירתו הפתאומית של מהר"ם. דבריו של ר' יהודה בן הרא"ש נראים סותרים את דבריו של מהרש"ל, וכבר דנו בזה רבים.

במאמר זה מוצע כי השמועה שהביא מהרש"ל איננה נכונה, והיא גלגול מוטעה של דיון של ר' יצחק הזקן על אודות תלמיד חכם אנונימי חשוב שנפטר בכלאו בצרפת במאה השתים עשרה.

בנספח למאמר נידון ספרו של מאיר להמן על מהר"ם, ומתברר כי הוא לא נכתב על ידו אלא על ידי לודוויג פיליפסון, ממנהיגי הזרם הרפורמי בגרמניה במחצית השנייה של המאה התשע עשרה.

אריה אולמן

לימוד המשנה השבועי – עדויות מהגניזה

בימי הביניים (המאות השלוש עשרה עד השש עשרה) מתועד מנהג לימוד המשנה השבועי בהתאם לפרשת השבוע ולחגי השנה. בקטעי גניזה גילינו מקורות המעידים על קיום שלושה סוגים של מנהג זה: א. שני פרקים של משנה בכל שבוע, כך שלתוכן פרשת השבוע מותאמת המשנה הראשונה או האחרונה שבפרק; ב. כמה משניות בכל שבוע שתוכנן מזכיר את פרשת השבוע, יחד עם פרקים מסוימים בנביאים ובכתובים; ג. מסכת או שתי מסכתות בכל שבוע – אלה שתוכנן מזכיר את פרשת השבוע – יחד עם קטעים של נביאים, כתובים, רמב"ם וארבעה טורים.

עוויאל פוקס

החיפוש אחר העורך –

תרומתו המדעית של פרופ' אברהם גולדברג לחקר הספרות התלמודית

המאמר סוקר את פועלו המחקרי של פרופ' אברהם גולדברג ז"ל, ומתמקד בעיקר בתרומתו בתחומי חקר העריכה של ספרות חז"ל. ברכים ממחקריו ביקש גולדברג להסיט את מוקד הדיון מחקר המקורות אל חקר העריכה. בשונה מחוקרים קודמים שהתמקדו ב'ביקורת גבוהה' ובחקר המקורות של ספרות חז"ל, הקדיש גולדברג תשומת לב רבה לפעולתם של עורכיה של ספרות זו. לטענתו, ספרות חז"ל לא הורכבה בעיקר מאוספים של מקורות קדומים, אלא נבנתה בקפידה על ידי העורכים של החיבורים השונים. על אף שעורכים אלה השתמשו במקורות שעמדו לפניהם, החיבורים שהם יצרו נבנו על פי עקרונות צורניים, הלכתיים ודידקטיים.

Elder regarding an important unnamed scholar who died in prison in France in the twelfth century.

The appendix discusses the book by Marcus (Meir) Lehmann on Maharam, and it emerges that it was not written by Lehmann, but by Ludwig Philippsohn, one of the leaders of the Reform movement in Germany in the second half of the nineteenth century.

Arye Olman

Weekly Mishnah Study – Evidence from the Genizah

Documents from the Middle Ages (thirteenth to sixteenth centuries) indicate the existence of a custom of weekly Mishnah study, linked to the weekly Torah portion and the festivals. Genizah fragments reveal three variations of this custom: 1. two chapters of Mishnah every week, in which the beginning or end of the selection relates to the weekly Torah portion; 2. several mishnayot every week, related to the Torah portion, along with selected passages from Prophets and Writings; 3. one or two tractates a week – the contents related to the weekly portion, together with passages from Prophets, Writings, Maimonides (Mishneh Torah) and Arba‘ah Turim.

Uziel Fuchs

In Search of the Redactor: The Scholarly Contribution of Prof. Abraham Goldberg to Talmudic Research

The article surveys the scholastic *oeuvre* of the late Professor Abraham Goldberg, focusing on his contribution to understanding the redaction of rabbinic literature. In many of his studies Goldberg sought to shift the focus from source criticism to study of redactional methods. Unlike previous scholars who focused on “higher criticism” and investigation of the sources incorporated into rabbinic literature, Goldberg focused on the work of the rabbinic redactors. He claimed that rabbinic literature was not assembled from earlier collections, but rather carefully structured by the redactors of the different compositions. Even though these redactors used the sources that were available to them, the compositions they created were designed on the basis of stylistic, halakhic and didactic principles.

according to the custom of producing one hundred sounds as practiced today, there are actually far fewer than one hundred sounds.

Yosaif Mordechai Dubovick
**The First Folio of Rav Hai Gaon's Commentary
on Tractate Berakhot**

The commentary of Rav Hai Gaon (= RHG) on the Babylonian Talmud tractate Berakhot was preserved only in Cairo Genizah fragments and citations by medieval commentators (*Rishonim*). This article presents the first folio of this commentary, based upon several Genizah fragments. The title page, preserved in only one fragment, is of particular importance. This title page teaches us: (a) when the commentary was composed – RHG served as head of rabbinical court between 985 and 1004; (b) the aim of the commentary – to explicate “difficult passages”; (c) the fact that the commentary was written in response to a request by an eminent Torah scholar and leader of the Kairouan community, R. Yehudah b. R. Yosef Resh Kallah. Joining this fragment with others enables the identification of additional fragments throughout the tractate, while ruling out several doubtful ones.

Simcha Emanuel

Did Rabbi Meir of Rothenburg Refuse Redemption from Prison?

R. Meir of Rothenburg (Maharam) was imprisoned in 1286 after an attempt to flee Germany and he died in prison in 1293. In the sixteenth century R. Shelomo Luria (Maharshal) wrote on the basis of an oral tradition that the communities of Germany wanted to redeem him from prison, but Maharam forbade them to do so. On the other hand R. Yehudah son of Rabbenu Asher wrote that his father – the most notable disciple of Maharam – reached an agreement with the king to release Maharam in return for a high sum, but the agreement was not carried out due to Maharam's sudden death. R. Yehudah's account appears to contradict the account of Maharshal, and this matter has been discussed by many scholars.

The article suggests that the report of Maharshal is inaccurate, originating as a mistaken reworking of a discussion by R. Itzhak the

garment intended to remind him of his princely status, remind him of his place and origin, ultimately drawing even the harlot to adopt a new identity.

Uri Zur

Halakhic Principles in Triplet Formation in the Babylonian Talmud (Eruvin 46b)

Some passages in the Babylonian Talmud appear in triplet form, a popular literary structure already in earlier periods. The expression “triplet form” denotes a pericope with three interconnected parts, such as a word or expression repeated three times in three sentences, or three sayings attributed to a certain sage.

The article presents a uniquely structured pericope in tractate Eruvin (46b), in which the triple structure comprises three dicta regarding halakhic principles in the name of different sages, each dictum containing three different halakhic principles (the third dictum is doubtful), thus creating “three within three” structure.

Ephraim Bezalel Halivni

Who Instituted Multiple *Shofar* Soundings on Rosh Hashanah?

The basic duty of the commandment of sounding the *shofar* is “three times three”. From two passages in the Gemara it emerges that the number of soundings should be multiplied for different reasons. One reason is the enactment of R. Abbahu to sound different types of *teru'ah*. A second reason is R. Yitzhak's requirement of two sets of blasts: one before *Musaf* (the additional service) and one during *Musaf*. In addition the custom in most communities is to sound the *shofar* again after the service to complete a total of one hundred sounds. This article deals with the different strata of these passages and with the stages of development of the practice of multiplication of sounds.

The first chapter of the article demonstrates from the Gemara that the idea of different kinds *teru'ah* preceded R. Abbahu. The second chapter demonstrates that although the enactment of two sets of *shofar* blasts appears only in the Stam (anonymous) section of the pericope, nevertheless it refers to a custom that was current in his time and was independent of R. Abbahu's enactment. The third chapter shows that

the verb appears. The article presents the connotations of this verb form in the Mishnah (as compared to its usage in Scripture), and the ways in which the Mishnah generally uses them when it wants to convey distinction between similar items – which is the verb’s intent in our case.

Investigation reveals that our verbal sequence is unique, and accordingly I suggest reading it as a unique borrowing of a special biblical usage.

Yishai Glasner

On the Use of ‘Mishnayot’ Tamid in Mishnah Yoma

The article examines the inclusion of ‘mishnayot’ from tractate Tamid within tractate Yoma, in and around the second chapter. The article’s claim is that the editor of tractate Yoma added ‘mishnayot’ from tractate Tamid to the Yom Kippur Temple service presented in the earlier Mishnah collection he had before him. This was done in order to fill a lacuna in the presentation of the Temple service (raising up the ashes), to resume the sacrificial order (the slaughtering of the daily sacrifice) after departing from it, and to present a subject which arose incidentally (the casting of lots). This interpretation opposes that of Abraham Goldberg, who regarded this section of tractate Yoma as a ‘Tosefta’ to tractate Tamid.

Yosef Marcus

***Zizit* As a Marker of Identity: Analyzing the Story of the Fringe-Wearer and the Harlot in its Broad Literary Context**

This article seeks the meaning of the story of the fringe (*zizit*)-wearer and the harlot in Sifrei Bemidbar 115 and in the Babylonian Talmud tractate Menahot 44a, examining the plot and details of the story, as well as its context in the adjacent Talmudic passage. I contend in this article that the aggadic pericope preceding the story leads the reader to interpret the *zizit* as a royal garment given by a king to his servants, and this alone ought to remind a Jew of his duty to observe the commandments due to his special status. This idea relates directly to the story that describes a Jew who seeks to flee his identity and join another culture – in this case Roman culture – and the fringes on his

Brachi Elitzur

**Factionalism During Second-Temple, Mishnaic and Talmudic
Periods As Reflected in Homilies on Korah's Rebellion**

The image of Korah underwent numerous transformations over the generations. The article presents Korah as a reflection of opposition factions engendered by feelings of discrimination. Tracing perceptions of Korah aids in sketching the nature of opposition groups from the period of the second Temple until the Mishnah and Talmud, which were perpetuated in literary traditions composed either by the targets of the opposition or by its supporters.

The choice of the figure of Korah in the various traditions stemmed from a view common to homiletic expounders of different periods, that the Korah story is the best paradigm for delegitimizing opposing views, and for conveying the folly and ultimate doom of those who oppose the ruling authorities.

The article's governing assumption is the existence of a homiletic "correspondence" surrounding the figure of Korah which is trans-generational and trans-sectarian. It seems that the use of Korah to symbolize illegitimate protest groups was inherited by later homilists from their predecessors, with whom they dialogue by recasting the figure to accord with the acute controversy of their own time. In each period Korah served as a two-way figure, each group characterizing its rival as the embodiment of Korah, a rabble-rouser, seeking to undermine the unity and fortitude of the society.

Bat-Sheva Vardi

**"From when one can distinguish between light blue and white" –
Reading the Time for Reading the Morning *Shema* as a Borrowed
Biblical Usage**

In tractate Berakhot of the Mishnah the Sages seek to clarify the precise moment from which the morning *Shema* may be recited. The Mishnah opens with the question "From when...?", offering two answers. The wording of the first answer "when they can distinguish between light blue and white", is of particular interest: 1. From a semantic point of view the particular connotation of the verb NKR in the *hiph'il* (causative) conjugation; 2. The syntactic structure in which

SUMMARIES

Abraham Shammah

Virginity Claims and Libels: “And They Shall Spread the Garment” – Competing Tannaitic Homilies, Preferential Editing, and Amoraic Adaptation

The Tannaim offered two distinct homiletic interpretations of the Biblical account of the slanderer who claims his wife was not a virgin. The dominant reading uprooted the plain sense, describing a husband bringing witnesses – subsequently shown to be perjurers – that the wife had been unfaithful after betrothal. The second approach, apparently authored by Rabbi Eliezer and only partially represented in the sources, adopts the literal meaning, in which the husband claims to have discerned that his woman had previous sexual encounters, spreading a garment in evidence. The article presents the two approaches, in detail, examining how they are expressed in Tannaitic literature (including conjectural reconstruction of some elements), as well as their Scriptural roots.

Despite their disparities, both views were ultimately maintained in Tannaitic literature as far as possible, as two separate legal frameworks: one punitive, dealing with the penalty of the slanderer; the other serving as the civil framework for ruling in cases of virginity claims.

Nevertheless due to their disparities as well as other factors, one approach sidelined the other, and in the final Tannaitic rendering, the Scriptural contours of the law of the virginity suit faded progressively, leaving their in pact on primarily the civil law aspects of the case.

This process, along with others, led the early Amoraim to conceive the virginity suit as a paradigmatic legal dispute between husband and wife, devoid of Scriptural background, bearing as well strict religious ramification regarding the woman’s permissibility. Later Amoraim understood this ramification in different ways: while in Babylonia it was applied to a limited extent, the later strata of the Palestinian Talmud apply it quite extensively.

Uziel Fuchs	In Search of the Redactor: The Scholarly Contribution of Prof. Abraham Goldberg to Talmudic Research	197
Hebrew Summaries		207
Summaries		I

TABLE OF CONTENTS

Abraham Shammah	Virginitly Claims and Libels: “And They Shall Spread the Garment” – Competing Tannaitic Homilies, Preferential Editing, and Amoraic Adaptation	7
Brachi Elitzur	Factionalism During Second-Temple, Mishnaic and Talmudic Periods As Reflected in Homilies on Korah’s Rebellion	49
Bat-Sheva Vardi	“From when one can distinguish between light blue and white” – Reading the Time for Reading the Morning <i>Shema</i> ‘ as a Borrowed Biblical Usage	87
Yishai Glasner	On the Use of ‘Mishnayot’ Tamid in Mishnah Yoma	91
Yosef Marcus	<i>Zizit</i> As a Marker of Identity: Analyzing the Story of the Fringe-Wearer and the Harlot in its Broad Literary Context	107
Uri Zur	Halakhic Principles in Triplet Formation in the Babylonian Talmud (Eruvin 46b)	121
Ephraim Bezalel Halivni	Who Instituted Multiple <i>Shofar</i> Soundings on Rosh Hashanah?	131
Yosaif Mordechai Dubovick	The First Folio of Rav Hai Gaon’s Commentary on Tractate Berakhot	143
Simcha Emanuel	Did Rabbi Meir of Rothenburg Refuse Redemption from Prison?	155
Arye Olman	Weekly Mishnah Study – Evidence from the Genizah	171

NETUIM

A JOURNAL FOR THE STUDY OF
TORAH SHE-BE'AL PEH

19
2014

Herzog College Press – Tevunot