

"ומעולם לא עלתה על דעת חכמי התלמוד כפייה זו לעולם"
(חידושי הרמב"ן, כתובות, סג ע"ב)
על כפיית גט בהלכת המורדת במשנה ובתלמוד

אבישלום וסטרייך

תקציר ♦ **מבוא** ♦ **א המקורות התנאיים להלכת המורדת** ♦ **ב. מורדת בתלמוד הבבלי** 1. פתיחה 2. מחלף הסוגיה ♦ **ג. התלמוד הירושלמי: תנאו של ר' יוסה לאור הלכת כפיית הגט במורדת** ♦ **סיכום**

תקציר

המאמר עוסק בשאלה אם לפי דין המשנה והתלמוד אישה המורדת בבעלה זכאית לקבל גט בעל כורחו של בעלה. אמנם המקורות העוסקים בהלכת המורדת מתמקדים בהיבטים הממוניים של ההלכה, אך ניתוחם מצביע על כך שלכפיית גט בסיס איתן בהם, מוקדם ומוצק מכפי שנטען עד כה.

לאורך הספרות התלמודית, במשנה, בתוספתא ובתלמודים, מתקיים מתח בין שתי גישות מנוגדות באשר לפרטי הלכת המורדת ובאשר לתכליתה. לפי האחת מופעלת כנגד המורדת סנקציה הדרגתית ומתמשכת שתכליתה להובילה לסיים את מרידתה. לפי השניה מאבדת האישה את כתובתה באחת לאחר תקופת המתנה של כארבעה שבועות. טענת המאמר היא כי תכליתה של הלכת המורדת לפי הגישה האחרונה להביא לסיום מהיר של הסכסוך בין בני הזוג, אם באמצעות הפסקת המרידה ואם

- * המחבר הוא עמית מחקר מטעם קרן ליידי דיזיס בפקולטה למשפטים, האוניברסיטה העברית, ועמית מחקר ב-Agunah Research Unit, המרכז ללימודי יהדות, אוניברסיטת מנצ'סטר, בריטניה, כמו כן הוא מרצה במרכז האקדמי למשפט ועסקים, רמת גן, ובמכללת שערי משפט, הוד השרון.
- ** מאמר זה הוא חלק ממחקר שערכתי בעת ששהיתי כחוקר אורח במרכז ללימודי יהדות באוניברסיטת מנצ'סטר במסגרת ה-Agunah Research Unit (בשנים תשס"ז-תשס"ח). גרסה אנגלית מוקדמת של המאמר נחתה להורדה באתר קבוצת המחקר בכתובת: www.mucjs.org/publications.htm (נצפה במאוס 2009).
- *** אני מודה לחברי הקבוצה – לד"ר יהודה אייבל, לד"ר שושנה בורוכין-קנול, לגב' נחמה הדרי ובראש ובראשונה לפרופ' ברנרד ג'קסון העומד בראשה – על ההערות הבונות ועל ההפריה ההדדית בכל שלבי המחקר. כמו כן נתונה תודתי לפרופ' ברכיהו ליפשיץ, למערכת מחקרי משפט ולקוראים מטעמה על הערותיהם המועילות שסייעו לגיבושו של המאמר.

אבישולם וסטרייך

באמצעות פירוד מלא ביניהם. פירוט זה טומן בחובו גם כפיית גט במקרה שבו האישה בוחרת שלא לקבל את כתובתה ולהתגרש מבעלה.

השאלה של כפיית גט בהלכה המורדת שנויה במחלוקת בין פרשני התלמוד. מפירושו של רש"י לסוגיה עולה תנוכה בכפיית גט. לפירוש זה ישנם יתרונות פרשניים משמעותיים שעליהם עומד המאמר, והפירוש מסייע לפיכך בפענוח הספרותי של פשטי המקורות הנדונים. הפירוש משתלב במסורת פרשנית-הלכתית שבה אחזו גם רבותיו ותלמידיו של רש"י, מסורת שבדומה לעמדת הגאונים תמכה בכפיית גט בהלכת המורדת. עמדה זו עומדת בניגוד לעמדה הנחרצת שהשמיע רבנו תם השוללת את כפיית הגט, ואשר אומצה הלכה למעשה בידי ממשכיכו.

לאור המסקנה בדבר מקומה של כפיית גט בהלכת המורדת, דן המאמר במסורת עמומה בירושלמי שהעניקה לגיטימציה משפטית לתנאי העוסק במקרה מעין הלכת המורדת. תנאי זה זוהה במחקר בחלק ממסורת ארץ ישראלית מתמשכת. במאמר נטען כי תפקידו העיקרי של התנאי שבירושלמי הוא לאפשר לצדדים להציב הסדרים ממוניים שונים במקרה של פירוז, במקום ההסדרה הממונית שבמשנה ובתוספתא שמשמעותה אובדן מלא של כתובה האישה.

מבוא

לפי דין המשנה אישה המורדת בבעלה מפסידה את כתובתה.¹ בתלמודים נדונה טיבה של המרידה, דהיינו אם מדובר בסירוב 'לקיים יחסי אישות עם הבעל או בהימנעות מעשיית מלאכות הבית.² כמו כן דנים אמוראי ככל במניע של האישה המורדת, בשאלה אם המרידה נועדה לצער את בעלה אך האישה עורנה חפצה בקיום קשר הנישואין, או שהמרידה נובעת מכך שהבעל "מאוס" בעיני האישה והיא איננה חפצה עוד בקשר הנישואין עמו.³ המקורות התלמודיים אף עוסקים בפן הכלכלי של הלכת המורדת.⁴ אולם עמדת המקורות הללו אינה ברורה באשר לשאלה רבת-חשיבות, השאלה אם כופים את בעלה של המורדת לתת לה גט.

1 כל המקורות הנזכרים במאמר זה, אלא אם מצוין אחרת, הם ממסכת כתובות. הלכת המורדת נשנית במשנה ה, ז, מובאת בשינוי בתוספתא ה, ז (מהדורת ליברמן 73-74), ונדונה בתלמודים: ירושלמי ה, ז (ל ע"ב), ובבבלי, סג ע"ב-סד ע"א. מקורות אלו ינוחחו בהרחבה בגוף הרברים להלן, תוך שנעסוק בהגדרת המורדת ובאפיון המרידה, בהיקפו של הפסד הכתובה, בתנאים להחלת דין המורדת ובראשונה בשאלה אם כופים על הבעל במקרה זה לגרש את אשתו.

2 שתי האפשרויות להגדרתה של המורדת (מורדת "מתשמיש המיטה" מול מורדת "ממלאכה", כלשון הבבלי) נדונות בתלמוד הבבלי ובתלמוד הירושלמי, ראו להלן הערה 27, וטקסט ליד הערה 100 להלן.

3 שני אלמנטים אלו (מורדת מסוג "בעינא ליה ומצערנא ליה" מול מורדת מסוג "מאיס עלי") הועלו ברובד מאוחר יחסית של הסוגיה התלמודית, ויש להם השלכה גם על זכותה של האישה לדרוש את גירושה, ראו להלן ס' ב.2 קטע (ה) של הסוגיה. בשלב זה, מכל מקום, נסתפק בהתייחסות כוללת ל"מורדת" ולא נדון בהבחנות אלו.

4 ראו בכל המקורות הנזכרים לעיל. הסדרים הממוניים שימשו רכיב חשוב בתקנת הגאונים בדין מורדת, לצד כפיית הגט, ראו בהפניו: הנזכרות להלן בהערה 9 ובהערה 21.

שאלה זו, דהיינו אם קיימת כפיית גט במקרה בו אישה מורדת דורשת את גירושה באופן חד-צדדי, נדונה במאמר הנוכחי.

מאמר זה חושף את השורשים המוקדמים של הדין המורה על כפיית הבעל לתת גט בתביעת אישה מורדת, שורשים הקיימים במשנה, בחוספתא ובתלמודים. המאמר מנתח את המקורות העוסקים בעניין המורדת, ומצביע על הראיות לכך שלכפיית גט במקרה זה יש בסיס איתן במקורות, בסיס שהוא מוקדם ומוצק מכפי שנטען עד כה.⁵ לפי ניתוח זה כפיית גט היא מרכיב מהותי בהלכה שנתחדשה בשלהי תקופת התנאים, והיא מוסיפה ומשמשת גורם דומיננטי בסוגיות הבבלי והירושלמי העוסקות בהלכה זו.

השאלה אם קיימת כפיית גט בהלכת המורדת שנויה במחלוקת בין פרשני התלמוד. בתקופת הגאונים נהגה הלכה למעשה כפיית גט במקרה שכזה. פלג נכבד מן הראשונים סבור כי הלכת הגאונים איננה מבוססת על דין התלמוד וכי מדובר בתקנה שנתקנה לאחר חתימת התלמוד, בתקופת הגאונים. בתוך סיעת ראשונים זו ישנה קשת של דעות בשאלת סמכותם של הגאונים לתקן כפיית גט במקרה שכזה, החל מקבלת התקנה (רי"ף), דרך קבלתה המסויגת (כדוגמת דעתו של בעל המאור ולפיה מדובר ב"הוראת שעה") ועד לדחייתה המוחלטת (רבנו תם).⁶ רבנו תם סבור כי הגאונים פעלו בחוסר סמכות כאשר תיקנו כפיית גט בדין מורדת, מאחר שאין לדעתו מקור תלמודי התומך בכך.⁷ ברם ציינו כבר כמה חוקרים שהגאונים עצמם התייחסו לכפיית גט כאל הלכה תלמודית, וראו את מקורה במסקנת סוגיית הבבלי⁸ "ומשהינן לה תריסר ירחי שתא אגיטא" (סד ע"א) שבה נעסוק בהרחבה בגוף המאמר.⁹ גם טענת המאמר

5 עמדות המבססות את כפיית הגט על שלביה האחרונים של סוגיית הבבלי יוצגו בהמשך המבוא. המאמר מתמקד בטיעונים פרשניים התומכים במסקנה הנוכרת בגוף המאמר. עם זאת, שאלת כפיית הגט משקפת גם מחלוקת מושגית בין מודלים שונים של נישואין וגירושין בהלכה, ראו: MICHAEL J. BROYDE, MARRIAGE, DIVORCE AND THE ABANDONED WIFE IN JEWISH LAW 15-28 (2001).

6 רי"ף, כו ע"א בדפי הרי"ף; המאור הגדול, שם, ד"ה "כתב הרי"ף ז"ל"; ספר הישר לר"ת, חלק השאלות והתשובות, סימן כד (מהדורת רוזנטל 39-42). ראו על כך אלימלך וסטרייך "עלייתה ושחיקתה של עילת המורדת" *שנתון המשפט העברי* כא 123, 132-147 (התש"ס) (להלן: וסטרייך "עלייתה ושחיקתה"), וראו גם משה שפירא "גירושין בדין מאיסה" *דיני ישראל* ב 117, 130-146 (התשל"א) (להלן: שפירא). מובן שבכל הנוגע לטיעה החולקת על התפיסה המתוארת והוראה בכפיית גט את דין התלמוד (ראו להלן), אין צורך לדרון בשאלת סמכותם של הגאונים בהלכה זו.

7 ראו ספר הישר לר"ת, שם; ספר הישר לר"ת, חלק החידושים, סימן ד (מהדורת שלזינגר 15-16); תוספות, סג ע"ב, ד"ה "אבל". ייתכן שרבנו תם סבר תחילה שניתן לכפות גט לאחר שנים עשר חודשים (כמסקנת התלמוד לפי פירוש הגאונים, ראו להלן בגוף המאמר), אך מאוחר יותר הוא חזר בו ודחה מכול וכול את הכפייה, ראו: Yehudah Abel, *A Critique of Za'akat Dalot*, 6 (2008) www.mucjs.org/publications.htm WORKING PAPERS OF THE AGUNAH RESEARCH UNIT 11-12.

8 יש מקום לשער שמסקנה זו שייכת לרובד סבוראי, ראו להלן הערה 78.

9 כך כותב רב שרירא גאון, ראו תשובות הגאונים, שערי צדק, חלק ד, שער ד, טו (מובא גם באוצר הגאונים, כתובות, חלק ראשון – אוצר התשובות סימן תעח [מהדורת לוי 191-192]). תקנת הגאונים הייתה לפיכך כפיית הבעל לתת גט ומיד (ולא רק לאחר שנים עשר חודשים כאמור בהלכה

אבישלום וסטרייך

הנוכחי היא שכפיית גט מסתמכת על המקורות התלמודיים. אולם העמדה שנציג כאן שונה ולפיה נמצאת הלגיטימציה לכפיית גט בחתך נרחב של המקורות התלמודיים, מימי התנאים והלאה, ואין מדובר בשינוי השייך לרוג' מאוחר של הסוגיה התלמודית.

תפיסה זו של הדברים נמצאת לדעתנו במכלול פירושו של רש"י לסוגיית המורדת שבתלמוד הבבלי. מחברים רבים טוענים שגם לדעת רש"י כפיית גט היא חלק מדין התלמוד¹⁰, בדומה לגישת הרמב"ם¹¹, הגם שעמדה זו איננה מוסכמת על כל מפרשי רש"י.¹² מקור לכך שרש"י רואה בכפיית גט כוזלך מדין התלמוד שימשו בדרך כלל דבריו שלו עצמו בפירושו לאחד משלביה האחרונים של הסוגיה התלמודית¹³ – מימרת אמימר, שממנה ניתן להסיק כי כאשר אישה טוענת "מאיים עלי" כופים את הבעל לגרשה.¹⁴ אולם לאמיתו של דבר, מדברי רש"י עולה תמיכה בכפיית גט לאורך כל שלבי סוגיית המורדת. כך מזכיר רש"י את

התלמודית), לצד ההיבטים הממוניים של התקנה, ראו: MORDECHAI AKIVA FRIEDMAN, JEWISH MARRIAGE IN PALESTINE: A CAIRO GENIZA STUDY 324-325 (1980) (להלן: פרידמן "נישואים יהודיים"); ירחמיאל ברודי "כלום היו הגאונים מחוקקים" שנתון המשפט העברי יא-יב 279, 300-298 (התשמ"ו). ראו גם זאב פלק חביעת גירושין מצד האשה בדיני ישראל 23-24 (התשל"ג) (להלן: פלק). הרמב"ן, סג ע"ב, ד"ה "ומצינו בירושלמי", מייחס לכמה מקורות גאונים עמדה דומה, היינו עמדה הרואה את מקורה של כפיית הגט בהלכה התלמודית, אך דוחה זאת באופן נחרץ: "ובמקצת תשובות לרב שרירא ז"ל נמי ראיתי שפי' דמרינא אין כופין, וכשאמרנו משהינן לה תריסר ירחי אגיטא תקנתא אחריתי הות לומר דאח"כ כופין את הבעל בגט. ואין לדברים הללו עיקר כלום, ודבר ברור הוא שאין כאן תקנה חדשה לכופי ומעולם לא עלתה על דעת חכמי התלמוד כפייה זו לעולם".

10 ייחוס עמדה זו לרש"י מקובל על פרשנים רבים, על ראשונים (סמ"ג, לאוין פא; ריטב"א, סג ע"ב, ד"ה "היכי דמיא מורדת"; הגהות מימוניות, אישות, פרק יד, הגהה ו) ועל אחרונים (פני יהושע, סג ע"ב, סוף ד"ה "בתוספות בד"ה אבל"), כמו גם על חוקרים (ראו להלן הערה 16).

11 ראו משנה תורה, אישות, פרק יד, וזלכות י-טו. הרמב"ם, כדרכו, איננו מפרש את הסוגיה, ולפיכך ניתוח עמדתו איננו תורם במישרין למאמר הנוכחי, העוסק בפרשנות המקורות להלכת המורדת. ההתייחסות לשיטתו של הרמב"ם וזיעשה לפיכך בעיקר בצמתים מרכזיים שבהם נתפצלו עמדות הראשונים בנוגע להכרעות ההלכתיות הנובעות מדין התלמוד.

12 ראו למשל תוספות, סג ע"ב-סד ע"א, סוף ד"ה "אבל", ולהלן בהערה 48.

13 סג ע"ב, ד"ה "לא כייפינן לה", ראו למשל שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, דפוס פראג סימן תקמ"ו (מהדורת בלאך קלה ע"א). יש הרואים בדברי אמימר הללו גם את מקור שיטתו של הרמב"ם, לעיל הערה 11, ראו ר"ן, כז ע"א בדפי הוי"ף, ד"ה והוי יודע"; פני יהושע, סג ע"ב, ד"ה "בתוספות בד"ה אבל".

14 כדברי רש"י, שם: "לא כייפינן לה – להשהותה, אלא נותן לה גט ויוצאה בלא כתובה". הדברים נתמכים במפורש בנוסח דברי אמימו שבכתב יד סנט פטרבורג – ספריה לאומית EVR I 187 (להלן: לנינגרד-פירקוביץ, על-פי כינויו של כתב היד בספרות המחקרית בעבר), ראו טקסט ליד הערה 73-70 להלן. הרב שלמה ריסקין מצביע אף הוא על מימרת אמימר כעל נקודת מפנה בדין מורדת. לטענתו בתקופות שלפני אמימר לא דרשה המורדת גירושין, אף כי כבר במקורות התנאיים היו תוצאות המרידה גירושין, תוצאות שבהן האישה לא הייתה מעוניינת. ראו: SHLOMO RISKIN, WOMAN AND JEWISH DIVORCE 17-18, 40-42 (1989) (להלן: ריסקין). המאמר הנוכחי מציע עמדה שונה באשר למקומה של כפיית הגט במקורות הקדומים לאמימר, כמפורט בגוף המאמר.

עניין הגט ארבע (!) פעמים לאורך פירושו לסוגיה,¹⁵ אף שהמשנה והסוגיה התלמודית עוסקות במפורש רק בפן הכלכלי של הלכת המורדות. מכאן עולה המסקנה שרש"י רואה בכפיית הגט חלק בלתי נפרד מכל אחת מהיחידות המרכיבות את הסוגיה, ולא ייחס אותה רק לדעה בודדת המצויה בסופה של הסוגיה.

לפרשנותו של רש"י ישנם יתרונות פרשניים משמעותיים, ובמסגרת המאמר נעמוד על שיקוליו בבחירת דרך פרשנית זו. ניתוח פירושו של רש"י במסגרת המאמר משרת שתי מטרות: הוא מסייע בפענוח ספרותי-היסטורי של המקורות התלמודיים באמצעות ההצבעה על הפירוש הסביר למקורות אלו, פירוש שלטענתנו חומך בכפיית גט בדין מורדת; בד בבד הוא חושף את עמדתו של רש"י בסוגיית המורדות, נושא בעל חשיבות רבה מבחינה היסטורית ומבחינה דוגמאטית כאחת. פירושו של רש"י משתלב במסורת פרשנית-הלכתית בין הראשונים שבה אחזו גם רבותיו¹⁶ ותלמידיו,¹⁷ מסורת שבדומה לעמדת הגאונים תמכה בכפיית גט בהלכת המורדות. עמדה זו עומדת בניגוד לעמדה הנחרצת שהשמיע רבנו תם ואשר אומצה הלכה למעשה בידי ממשיכיו, כדוגמת הרמב"ן המצוטט בכותרת מאמר זה, עמדה אשר שללה את כפיית הגט בדין מורדת.¹⁸

15 לעיתים בהקשר של גירושין מידיים ולעיתים בהקשר של דחיית מתן הגט לזמן מה: (1) סג ע"א, ד"ה "עד כדי כתובתה" (בפירוש המשנה): "ואחר כך נותן לה גט"; (2) סג ע"ב, ד"ה "נמלכין": "משהין את גיטה"; (3) שם, ד"ה "היכי": "דמשהין גיטא"; (4) שם, ד"ה "לא כייפנין לה" (הנוכח לעיל בהערה 13): "להשהותה, אלא נותן לה גט ויוצאה בלא כתובה". לדין נרחב במובאות אלו מדברי רש"י ראו להלן ס' ב.1.

16 כמה מחקרים מצביעים על כך שמסורת אשכנזית קדומה, בעיקר רבנו גרשום מאור הגולה וככל הנראה כמה מתלמידיו, אימצו את עמדת הגאונים בדין מורדת. ראו שפירא, לעיל הערה 6, בעמ' 138-135; וסטרייך "עלייתה ושחיקתה", לעיל הערה 6, בעמ' 130-132; אברהם גרוסמן *חטירות ומורדות – נשים יהודיות באירופה בימי הביניים* 437-435 (מהדורה שנייה מהוקנת, התשס"ג) (להלן: גרוסמן). רש"י המשיך ככל הנראה במסורת זו (ראו וסטרייך, שם; גרוסמן, שם, בעמ' 443, הערה 137), וביקש לבססה בפרשנות הסוגיה התלמודית (שפירא, שם, בעמ' 134, הערה 20). אכן במובנים רבים פירושו של רש"י ממשיך את המסורת הפרשנית האשכנזית הקדומה. מסורת זו טמונה ב"פירושי מגנצא" והיא מקושרת במידה רבה לרבנו גרשום ולתלמידיו, ראו ישראל מ' תא שבע *הספרות הפרשנית לתלמוד באירופה ובצפון אפריקה*, חלק ראשון 35-56 (מהדורה שנייה מתוקנת, התש"ס) (להלן: תא שבע). ברם יש לציין, כי לטענת תא שבע, שם, בעמ' 43, הנחו את רש"י בפירושו בדרך כלל שיקולים פרשניים ולא שיקולים הלכתיים (טיעון זה שנוי במחלוקת בין פרשנים מאוחרים לרש"י, ראו אנציקלופדיה תלמודית, כרך תשיעי, שלו, "הלכה" [הרב שלמה יוסף זיין עורך, התשי"ט]), ושיקולים אלו מתמקד המאמר הנוכחי.

17 כדוגמת רשב"ם, ראו: וסטרייך "עלייתה ושחיקתה", לעיל הערה 6, בעמ' 132; גרוסמן, לעיל הערה 16, בעמ' 436-435.

18 אימוצה של תפיסת רבנו תם נעשה בתהליך הדרגתי בתקופת הראשונים, ראו בהרחבה וסטרייך "עלייתה ושחיקתה", לעיל הערה 6, שם. המאמר הנוכחי מצביע על יתרונותיה של הפרשנות המנוגדת לרבנו תם, ועל רקע זה יש לבחון את השאלה כיצד נתקבלה דווקא עמדתו של רבנו תם באשר להלכת המורדות. נקודה זו תורגת מגבולות המאמר הנוכחי, מאחר שהיא איננה נובעת בעיקרה משיקולים הנוגעים לפרשנות המקורות העוסקים בהלכת המורדות. בסיכום המאמר נדון בעניין זה ונצביע על כיוונים אפשריים לפתרונו.

הסעיפים הבאים עוסקים בניהוח המקורות להלכת המורדת במשנה, בתוספתא ובתלמודים. מבנה הדברים הוא כדליןמן: הפרק הראשון יעסוק במקורות התנאיים להלכת המורדת ובהם נבקש למצוא את חובת הבעל לתת גט לאשתו במקרה זה. הפרק השני יתח את סוגיית הבכלי, נעמוד בו על המגמות המנוגדות הקיימות בסוגיה באשר להלכת המורדת ונבחן את פרשנותו של רש"י ופרשויות אחרות בראשונים למגמות אלו. הפרק השלישי יעסוק בסוגיית הירושלמי. כאן נתמקד במסורת מוקשית בירושלמי שהעניקה לגיטימציה משפטית לתנאי העוסק במקרה מעין זו: "אמר רבי יוסה אילין דכתבין: 'אין שנא אין שנאת' תניי ממון ותניין קיים", ונבקש להבהירה לאור מסקנות החלקים הקודמים.

א. המקורות התנאיים להלכת המורדת

משנתנו שונה כך (כתובת ה, ז):

המורדת על בעלה פוחתין לה מכתובה שבעה דינרין בשבת, רבי יהודה אומר: שבעה טרפעיין. עד מתי הוא פוחת? עד כנגד כתובה. רבי יוסי אומר: לעולם הוא פוחת והולך שמה תיפול לה ירושה ממקום אחר, ויחזור ויגבה ממנה.

לפי המשנה כאשר אישה מורדת בבעלה, פועלים כנגדה באמצעות הפחתה הדרגתית משווייה של הכתובה שבידה (ובהמשך המשוה במקרה ההפוך, כאשר הבעל מורד באשתו, מוסיפים באופן הדרגתי לשווייה של הכתובה). התנאים הנוכחים במשנה נחלקו באשר לסכום ההפחתה המדויק ובאשר לגבולותיו של תהליך זה, אולם לכל הדעות מדובר בתהליך ממושך. ניטול לדוגמה כתובה בסיסית, בלא תוספות, ששווייה מאתיים וזו (או: מאתיים דינרים). לפי תנא קמא תהליך ההפחתה משווייה של הכתובה עשוי להימשך כחצי שנה (200 / 7 דינרים בשבוע = 28.57), לפי ר' יהודה למעלה משנה¹⁹ ולפי ר' יוסי ללא הגבלת זמן.²⁰ למעשה זהו תהליך ממושך יותר גם לפי תנא קמא וגם לפי ר' יהודה, אם ניקח בחשבון נכסים נוספים הרשומים בכתובה והכלולים בתהליך הפחתה וכתובה לפי רבים ממפרשי המשנה.²¹

19 טרפעיין הוא חצי דינר, ולפי נוסחה זו סכום ההפחתה השבועי הוא 3.5 דינרים, מתצית הסכום שלפי תנא קמא. משך תהליך ההפחתה הוא לפיכך כפול.

20 לפי ר' יוסי, "לעולם הוא פוחת והולך", כלומר תהליך ההפחתה נמשך גם אם שווי הכתובה כעת שלילי ("מינוס"), שמה תירש האישו נכסים ומהם יוכל הבעל לגבות את חובו.

21 תוספת הכתובה, מתנות הבעל והנוזניה (נכסי צאן ברזל ואולי גם נכסי מלוג) אף הן כלולות לפי שיטות שונות בתהליך קביעת שיעורה של הכתובה לצורך ההפחתה ממנה. השאלה הקונקרטית, אלה מהמרכיבים כלולים בתהליך זה ואלה אינם כלולים בו שנויה במחלוקת בין גאונים ובין ראשונים. ראו למשל רמב"ן, סג ע"ב, ד"ה "וכתו: רבינו הגדול"; רשב"א, סג ע"א, ד"ה "ועד מתי" ("עד כנגד כתובה"); פירוש: עיקר כתובה ותוספת ונדוניא, חוץ מנכסי מלוג שלה שאינן בכלל כתובה... ויש מי שפירש... דאפילו לרבנן פוחת מנכמי מלוג שהיו לה בשעה שמרדה". על עמדת הגאונים באשר לדין התלמוד של המורדת והשוואת דין התלמוד לתקנת הגאונים באשר להיבט הממוני, ראו ברודי, לעיל הערה 9, בעמ' 300-303, וראו גם פוידמן "נישואים יהודיים", לעיל הערה 9, בעמ' 332-335.

הגישה ההלכתית הנוקטת בהפחתה הדרגתית של הכתובה כתגובה למרידת האישה מוסכמת על כל התנאים הנזכרים במשנה (אך אלו נחלקו באשר לפרטיה המדויקים). גישה זו השתנתה בדור תנאי מאוחר יותר, כפי שמעידה התוספתא (ה, ז [מהדורת ליברמן 73-74]): "המורדת על בעלה וכו' זו משנה ראשונה. רבותינו התקינו שיהו בית דין²² מתרין בה ארבע וחמש²³ שבתות זו אחר זו פעמים²⁴ בשבת. יתר על כן אפי' כתובתה מאה מנה אבדה את הכל." התוספתא שוללת את תהליך ההפחתה הדרגתית מכתובת המורדת. כתחליף קובעת התוספתא ארבעה שבועות שבהם האישה מוזהרת,²⁵ ולאחר מכן מאבדת באחת את כל כתובתה.²⁶ חקנה זו של רבותינו מציעה סוף מוגדר ומהיר לאירוע המרידה, כתחליף להליך הדרגתי של איבוד הכתובה.

ההבדל בין שתי הגישות התנאיות הללו הוא בין תהליך ממושך ללא סוף הנראה לעין שאותו מצאנו במשנה, לבין תהליך המציב גבול חד וברור שאותו מצאנו בדעת רבותינו. מטרתם של התנאים הראשונים הייתה להוביל את האישה לסיים את מרידתה, ולפיכך מציעה המשנה תהליך שבסופו תשנה האישה את דעתה. אם נפרש ברוח זו גם את הלכת רבותינו, הרי שלשיטתם הלכת המשנה לא הייתה יעילה דיה כדי לגרום לאישה לסיים את מרידתה.²⁷

22 המילים "בית דין" אינן מופיעות ככתב יד ערפורט ובנוסף הדפוס, ואף בכתב יד וינה הן סומנו למחיקה, ראו שאול ליברמן *תוספתא כפשוטה – ביאור ארוך לתוספתא חלק ו – סדר נשים 266-267* (התשכ"ז). ייתכן שמילים אלו נוספו בהשפעת סוגיית הבבלי (ראו להלן סי' ב.2) או בעקבות פרשנות מוטעית של המילים "בית דין" המופיעות בנוסח הברייתא שבירושלמי (ראו להלן הערה 31). במקרים רבים כתב יד וינה קרוב למסורת הירושלמי, בעוד שכתב יד ערפורט קרוב למסורת הבבלי. ראו שמא יהודה פרידמן *תוספתא עתיקתא 79-86* (התשס"ג); אבישלום וסטרייך *התפתחות ומגמות פרשניות בדיני הנישואין התלמודיים לאור מקרי פטור חריגים 107*, הערה 23 (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן – היחידה ללימודים בין-תחומיים, התשס"ז). במקרה שלנו המילים "בית דין" מופיעות בכתב יד וינה, עובדה התומכת באפשרות שהן נוספו בהשפעת הירושלמי. עם זאת, המילה "פעמים" בהמשך התוספתא המופיעה בנוסח כתב יד וינה, קרובה למסורת הבבלי (ראו להלן הערה 24). אין לפיכך הכרעה חד-משמעית בנושא זה.

23 כמה כתבי יד וכמה ראשונים לא גרסו את המילה "וחמש", ראו ליברמן, לעיל הערה 22, בעמ' 267.

24 הנוסח "פעמים" הוא לפי כתב יד וינה, נוסח הדפוס ועדותם של תלמידי רבנו יונה, בעוד שכתב יד ערפורט וראשונים אחרים (תוספות, סמ"ג ועוד) גרסו "פעם אחת", ראו ליברמן, שם, בעמ' 266-268, שם אין הכרעה בין עדי הנוסח. ראו עוד דיוגנו במימרותיו של רמי בר חמא בבבלי ובשאלת יחסן לתוספתא, בטקסט ליד הערה 56-60 להלן.

25 "מתרין בה" בתוספתא איננו כולל הכרזה ציבורית, הכרזה שאף כלול בה ממד של השפלה, ובכך שונה התוספתא באופן ניכר ממסורת הבבלי, הגורס בדעת רבותינו: "מכריזין עליה", ראו ליברמן, שם, בעמ' 267, ולהלן הערה 28. ההתראה שבתוספתא משקפת לפיכך הזהרה פרטית הנמסרת לאישה בידי שליח וכיוצא בזה.

26 הסבר זה הוא ההסבר המקובל על רוב רובם של המפרשים שעסקו בתוספתא זו. דעה חריגה מופיעה במאירי, סג ע"א, ד"ה "אמר המאירי", בשם של "גדולי הדורות לפי מה שהעידו תלמידיהם בשם", ולפיה גם התוספתא מתפרשת כתהליך הדרגתי שבו מאבדת האישה את כתובתה, בדומה למשנה. כך או כך דוחה המאירי פרשנות זו בדומה לעמדה השלטת ובהתבסס על הירושלמי, המזכיר במפורש אובדן חדר-פעמי של הכתובה: "והיא שוברת כתובתה ויוצאה", ראו טקסט ליד הערה 31-32 להלן.

27 הגורם לשינוי זה איננו מפורש בתוספתא. להערכתנו עומד מאחורי הרברים תהליך סוציולוגי

חכמים אלו אימצו לפיכך גישה נוקשה (ואולי אגרסיבית) יותר שעיקרה אובדן כמעט מידי של הכתובה,²⁸ גישה שנתפסה כיעילה יותר מההלכה שבמשנה.²⁹ ברם ספק רב אם סנקציה תריפה 'חד-פעמית כזו שבהלכת רבותינו אמנם תיטיב להשיג את התוצאה שאליה חותרת ההלכה לפי פרשנות זו ותשכנע את האישה לסיים את מרידתה. לפי רבותינו האישה מאבדת את כתובונה ברגע אחד, לאחר ארבעה שבועות של מרידה בלבד. לאחר נקודת זמן זו לא נקבעו סנקציות נוספות היכולות להשפיע על האישה לסיים את מרידתה, בעוד שההלכה שבמשנה מציעה תקופה ארוכה שבה יכול האפקט הרצוי להיות מושג. על כן, אם מטרת ההלכה היא להשפיע על האישה לסיים את המרידה, ייתכן שדווקא סנקציה פחותה לאורך תקופה ממושכת תהיה יעילה יותר משימוש בסנקציה המקסימאלית כמעט מיידית, כאשר המורדת אוהזת ומרדה ארבעה שבועות בלבד.³⁰

שבמסגרתו השתנה אופייה של המורדת, והוא גרר לפיכך תקנה מתורשת באשר לדינה. ייתכן שהיה זה תהליך של מעבר ממורדת "כלכלית" ("ממלאכה", כלשון הבבלי, סג ע"א) למורדת "מתשמיש המיטה", והוא שחייב את רבותינו לתקן הלכה שתהיינה לה תוצאות מיידיות. שני סוגי המורדת הללו נזכרים כאמור בבבלי, סג ע"א, במזלוקת אמוראים המאותרת כמובן למשנה. שלא במפורש הם מופיעים גם בירושלמי ה, ז (ל ע"ב), "או שיטה מקובצת, סג ע"א, ד"ה "וזה לשון הרא"ה ז"ל", וראו הערה 100 להלן. הסבר זה, סביר ככל שיהיה, איננו מוכח לא מלשון המשנה, לא מלשון התוספתא ואף לא מן ההקשר שבו מופיעה הלכת המורדת בשני המקורות הללו: בעוד שהמשנה הקודמת וההלכה בתוספתא עוסקות ביחסי אישות בין בני הזוג, עוסקות הבאות אחריה ביחסיהם הכלכליים. ראו עוד ריסקין, לעיל הערה 14, בעמ' 4-9 ובעמ' 12-14, המשער שהגורם להלכת רבותינו הוא העלייה במספרן של הנשים המורדות.

28 בבבלייתא המקבילה בתלמוד הבבלי ישנו אלמנט נוסף – תהליך של הכרזה ציבורית. זהו למעשה תהליך של השפלה אשר נועד להשפיע על האישה לסיים את מרידתה. ברם ההשפלה הציבורית אינה קיימת בתוספתא, הנוקטת בלשון "מתורין" (ראו לעיל הערה 25, והשוו תוספות, סג ע"ב, ד"ה "דיקא"), ואף לא בירושלמי (ראו לזלן בפרק ג), ולפיכך התייחסנו כאן רק להיבט הכלכלי שבדינם של רבותינו.

29 ראו ריסקין, לעיל הערה 14, בעמ' 12-14.

30 כדי שלא לשגות באנכרוניזם נדגיש כי שאלת יעילותה של ההרתעה איננה מתיימרת לשמש כראייה הסותרת את ההסבר הנזכר לעיל בשאלת טעמה של הלכת רבותינו, אלא אך מצביעה על הקושי התיאורטי שבו. אסמכתה להצעה הדלופית לטעמה של הלכת רבותינו שאותה נאמץ להלן, היא נוסח ההלכה שבירושלמי. מכל מקום, לפי הטיעון שבגוף המאמר, יעיל יותר לנקוט בסנקציה מינימלית כלפי אישה הנמצאת בראשית מרידתה ולהגבירה ככל שנמשכת המרידה, מאשר לנקוט בסנקציה מקסימלית מיד בהתחלה, ללא "הרתעה שולית" מפני מרידה מתמשכת (אלא אם נניח שלאחר שהאישה מפסידה את כתובתה הבעל מגרשה, כפי שנטען להלן). השימוש במונח "הרתעה שולית" הוא על דרך ההיקש מן המשפט הפילילי. מונח זה משמש חוקרים מודרניים לתיאור מערכת משפטית המציבה רמות ענישה משתנות לסוגים שונים של עבירות, על-מנת ליצור הרתעה יעילה עבור כל מקרה של פגיעה בחוק. בהתאם לכך, חומות הענישה היא פונקציה של חומרת העברה, של מספר העברות, של משכן וכדומה, ראו: George J. Stigler, *The Optimum Enforcement of Laws*, 78 THE JOURNAL OF POLITICAL ECONOMY 526, 527-528 (1970): "If the offender will be executed for a minor assault and for a murder, there is no marginal deterrence to murder." דהיינו, אם נקבע ענישור מקסימלית של הוצאה להורג בגין תקיפה, לא תהיה "הרתעה שולית" מפני ביצוע רצח. כך למעשה לא יהיה מה שירתיע את המעורר, הנמצא בנקודה שבה הוא

ואכן, מן הירושלמי עולה תמונה שונה באשר למטרותיה של הלכת רבותינו. דברי רבותינו נשנים בכמה אופנים במקורות התלמודיים, ובירושלמי הדברים הם כדלקמן (ה, ז נל ע"ב): "בית דין שאחריהן: ³¹ מתירין בה ארבע שבתות והיא שוברת" ³² כתובתה ויוצאה. "השוואת מסורת הירושלמי למסורת התוספתא מגלה תוספת משמעותית בירושלמי: "ויוצאה". תוספת זו מלמדת שלאחר שהאישה מפסידה את כתובתה היא מתגרשת מבעלה. ³³ אם נבאר את הלכת רבותינו כהלכה שנועדה להביא את האישה לסיום מרידתה ולגרום לה לשוב לבעלה, הרי שתוספת זו איננה מוסברת, ולמצער היא אף מנוגדת לתכלית ההלכה; שהרי אם ההתראה לא הובילה לתוצאה המבוקשת ובית הדין נזקק להטיל סנקציה חריפה של אובדן הכתובה, יש צורך דווקא להימנע מגירושין מיידים, שמא תחזור בה האישה כעת. מן הירושלמי עולה כי מאחורי הלכת רבותינו לא עומד הרצון להשפיע על האישה לסיים את מרידתה ולשוב לבעלה, אלא טעם אחר. הרקע לשיטתם הוא לטעמנו התפיסה שלפיה יש לסיים את הסכסוך בהקדם האפשרי, ³⁴ דהיינו יש להגיע להכרעה מהירה ככל הניתן, בין אם בכך שבני הזוג ישובו זה לזה ובין אם בכך שהם יתגרשו. הבחירה כאן בידי האישה: מוטב יהיה אם תחליט לשוב בה ממרידתה, ובמקרה זה לא תפסיד את כתובתה, אולם אם תעמוד על דעתה היא זכאית להתגרש מבעלה ללא עיכובים ממושכים, ³⁵

מבצע תקיפה, מפני ביצוע העבירה החמורה יותר. ראו עוד Steven Shavell, *A Note on Marginal Deterrence*, 12 INTERNATIONAL REVIEW OF LAW AND ECONOMICS 345, 345, 351-352 (1992).

31 המילים "בית דין שאחריהן" אינן מתייחסות להתראה (דהיינו ההתראה נעשית בידי בית דין), מאחר שהמילה "שאחריהן" חסרת משמעות לפי פירוש זה. מילים אלה מתייחסות לגוף המחוקק, דהיינו: "בית דין שאחריהן [התקינו]", ואילו הנשוא במשפט זה חסר. משמעות המשפט דומה ליתר המקבילות: "רבותינו התקינו" בתוספתא, ראו טקסט ליד הערה 22 לעיל, או: "רבותינו חזרו ונמנו" בברייתת הבבלי, ראו טקסט ליד הערה 51 להלן.

32 "שוברת" פירושו כותבת שובר עבור כתובתה, כפירוש הבבלי, טוטה ז, ע"ב, ראו יעקב נחום הלוי אפשטיין *מבוא לנוסח המשנה* חלק א 616 (מהדורה שלישית, התש"ס). משמעות זו ברורה יותר בתוספתא, כתובות ט, א (מהדורת ליברמן 86), שם מופיע פועל זה בשינוי קל: "שוברת לו על כתובתה". בכתיבת השובר האישה מצהירה שקיבלה את כתובתה, וליתר דיוק היא מוחלת על חובו של הבעל ומפסידה למעשה את כתובתה.

33 ראו פרידמן "נישואים יהודיים", לעיל הערה 9, בעמ' 322; פלק, לעיל הערה 9, בעמ' 23. ישנם שני הבדלים חשובים נוספים בין הירושלמי לתוספתא: (א) "רבותינו" שבתוספתא מוגדרים בירושלמי כ"בית דין שאחריהן"; (ב) אין אזכור בירושלמי להתראה הנעשית "פעמים בשבת" (ראו לעיל הערה 24).

34 ייתכן שעמדה זאת נובעת מהשינוי החברתי באופי המורדת, ראו לעיל הערה 27.

35 מימוש תכליתה של ההלכה שבתוספתא תלוי בגירושין ואין לתלות זאת ברצון הבעל. שאלה נפרדת שיש לבחון היא אם החובה לתת גט כוללת גם כפייה פיזית, אם זו תידרש. כך סבור הרמב"ם, ראו משנה תורה, אישות, פרק יד, הלכה ח: "כופין אותו להוציא לשעתו" (ציטוט זה של הרמב"ם נלקח ממקרה שבו טוענת המורדת "מאיס עלי", אולם ההבדלים ההלכתיים בין סוגי המורדת נוגעים להיבטים הכלכליים ולשאלת עיתויה של כפיית הגט, כפי שיבואר בהמשך, והם אינם נוגעים לאופייה של הכפייה. ראו טקסט ליד הערה 91-96 להלן). אימוץ דרכו של רש"י בפרשנות המקורות (להלן) מצביע אף הוא על תשובה חיובית לשאלה זו. שתי אסמכתאות לכך: האחת מן ההקבלה שבין דינו של

אך תפסיד את כתובתה.³⁶

התוספת שבירושלמי להלכת רבנותינו היא בעלת משמעות רבה, והיא מוסיפה נדבך רבי-ערך בהבהרת שיטתם. "ויוצאה" היא נקודת הסיום של התהליך ההלכתי, והיא משקפת את מטרותם של רבנותינו להביא במידת הצורך להפרדה מלאה בין בני הזוג. גט לפי הסבר זה הוא תנאי הכרחי לסיום הסכסוך, ולפיכך הוא חלק בלתי נפרד מהוראת רבנותינו.³⁷ גרסת הירושלמי בשיטת רבנותינו מאירה אפוא את מטרותה ואת טעמה של ההלכה.³⁸

מורד לדין המורדת (ראו הערה 62-63 להלן). שאותה אימץ רש"י. הקבלה זו מלמדת, שבשני המקרים בסיומו של התהליך ההלכתי ניתן גט לאישה, ולפיכך כשם שדינו של המורד הוא גירושין בכפייה, כך גם דינה של המורדת הוא גירושין תוך כפיית הבעל, אם זו תידרש (שהרי על אף השוני שבין המקרים, תכלית הגירושין אחת היא [ראו בהערות הנזכרות], ולשם כך ננקטים אמצעים זהים. לכן, אם הבעל מתנגד – ולפי דין התלמוד הגירושין תלויים רק בו ולפיכך רק הוא יכול להתנגד – ניתן לכפותו). אסמכתה שנייה וכללית יותר, מושוותת על עמדת רש"י ולפיה כאשר נזכר במקורות חיוב לתת גט ("ויוציא"), הרי שגם כפייה כלולה בו, ראו רש"י, ע"א, ד"ה "המדיר", ותוספות, שם, ד"ה "ויוציא" (בשם ר"י). עמדה זו מנוגדת לרבנו חננאל הסבור כי חיוב בגט איננו כולל כפייה, ראו תוספות, שם, וראו שולחן ערוך, אבן העזר, סימן קנד סעיף כא. (באשר לעמדת רבנו חננאל בדין מורדת, הלה שלל במשתמע גם את החיוב בגט, ראו ותוספות, סד ע"א, סוף ד"ה "אבל"; רמב"ן, סג ע"ב ד"ה "וזה"מ דאמרה" [מצוטט להלן בהערה 81]; אוצר הגאונים, כתובות, חלק שלישי – פירוש רבנו חננאל [מהדורת לוי 48]; וראו שפירא, לעיל הערה 6, בעמ' 142-143). עמדת רש"י ור"י היוצרת זהות בין "ויוציא ויתן כתובה" לבין "כופין אותו להוציא" אומצה בידי מרדכי עקיבא פרידמן, ראו Mordechai A. Friedman, *Divorce upon the Wife's Demand as Reflected in Manuscripts from the*

Cairo Geniza, 4 JLA 103, 103-104 (1981) (להלן: פרידמן "גירושין על פי דרישת האישה").
 36 ניתן להסיק זאת גם מהשימוש בלשון "שוברת כתובה" בתוך הלכת רבנותינו (לפירוש לשון זו ראו לעיל הערה 32): הכתובה נתקנה כדי למנוע מהבעל לזווג גירושין חפויים. אולם במקרה שבו הגירושין הם ביוזמת האישה, אין היא זכאית להטבה זו. הלשון "שוברת כתובה" מניחה שאובדן הכתובה הוא צעד יזום של האישה, מחלק מזכותה לדרוש את גירושיה. לפיכך מחילה על הכתובה איננה מתוארת בירושלמי כקנס לאישה (ראו מעין זה: שו"ת רגמ"ה, סימן מ). אם אכן כך הם פני הדברים, יש מקום לבחון אם גם נכסי צאן ברזל (ובוודאי נכסי מלוג) כלולים באובדן הכתובה (השוו לעיל הערה 21), שהרי אלו הם נכסים שהאישה הכניסה לנישואין, ואין הם חלק מהתקנה הנזכרת.

37 הסבר זה שונה מהצעתו של הרב ייסקין שלפיה גירושין ברובד התנאי הם חלק מהקנס המוטל על האישה, בעוד שבעצם הגירושין היא אינה מעוניינת, ראו ריסקין, לעיל הערה 14, בעמ' 17-18.

38 ישנה קריאה אפשרית נוספת בירושלמי, הרואה בתוספת "ויוצאה" נקודת מפנה בנוגע למקורות הקדומים. דהיינו רבנותנו בתוספתא עודם אוחזים בעמדת המשנה השואפת להשיב את האישה לבעלה, אך נוקטים בסנקציה חריפה יותר. רק בירושלמי השתנתה מטרה זו, ותכלית ההלכה נתפסה כסיום הסכסוך בין הצדדים בדרך זו או אחרת. לטעמנו, הדרך שבה נקטנו כגוף המאמר סבירה יותר. ה"מהפך" בנושא דיוננו מפורש במקורות במעבר בין המשנה לרבנותנו, בעוד שהקריאה המוצעת בראש הערה זו מוצאת שינוי דיוקלי יותר בין התוספתא לירושלמי. מסתבר יותר שהתוספתא, הירושלמי ובריתת הבבלי הן שלוש מסורות מקבילות של נקודת מפנה אחת, כאשר הן נשתנו ביניהן בכמה מרכיבים נקודתיים הנדונים לאורך מאמר זה. נקודת המפנה העיקרית היא לפיכך זו המפורשת – המעבר משיטת המשנה לשיטת רבנותנו.

הפרשנות שהצענו לדעת רבותינו משתקפת מפירושו של רש"י לסוגיה שבתלמוד הבבלי,³⁹ ובפרק הבא נעמוד על יתרונותיה של פרשנותו בהקשרה של סוגיית הבבלי ובהשוואה לפירושים אחרים לסוגיה. ברם רש"י לוקח את הדברים צעד קדימה. לפי המשנה, לאחר שהמורדת איבדה את כתובתה, אין סנקציות נוספות שניתן לנקוט כנגדה ואי אפשר להשפיע עליה לשוב לבעלה. האם היא תקבל במקרה זה גט? רש"י מציע שבתום התהליך שבו האישה מאבדת את כתובתה היא תהיה זכאית לגט. לפי רש"י, בין לפי המשנה ובין לפי רבותינו⁴⁰ זכאית האישה לאחר אובדן כתובתה לקבל את גיטה. בהתאם לכך מופחתת כתובתה של המורדת לפי תנא קמא שבמשנה בתהליך איטי עד גבול שווייה של הכתובה. לדברי תנא קמא מוסיף רש"י: "ואחר כך נותן לה גט ויוצאה בלא כתובה",⁴¹ דהיינו סיומו של התהליך הוא בנתינת גט לאישה. תהליך ההפחתה ההדרגתי מן הכתובה לפי המשנה איננו שולל מתן גט, אלא אך דוחה אותו.

רש"י מייצג תפיסה ולפיה הסכסוך בין הצדדים איננו יכול להישאר במצב סטטי, בלא כל ניסיון לפתור אותו בדרך זו או אחרת. לפיכך נוקט רש"י בעמדה שלפיה לאחר שהאישה מאבדת את כתובתה, בעלה מחויב לתת לה גט.⁴² ייתכן שמעורב כאן גם שיקול רחב יותר שהשפיע על רש"י בבחירת דרך פרשנית זו. הלכה המיוחסת לרבי מאיר בתלמוד הבבלי היא כי חובה על קשר הנישואין להיות מלווה בכתובה.⁴³ אם המקורות הנדונים קיבלו הלכה זו, אזי לאחר שהאישה מאבדת את כתובתה בעלה איננו רשאי להשהותה, ומחויב לגרשה.⁴⁴ לפי

39 כפי שנטען בהרחבה להלן, רש"י יוצר הקבלה בין החלקים השונים המרכיבים את הסוגיה שבתלמוד הבבלי. בהתאם לכך, עמדתם של רבותינו מקבילה לדעת אמיר שלשונה הוא: "לא כייפינן לה". קשה לפרש מילים אלו כמילים שתכליתן להעצים את הרחעת האישה, שהרי הן מסוגגנות לטובתה. ניתן להסיק אפוא שמטרת ההלכה של רבותינו לפי פירושו של רש"י איננה כפיית האישה לשוב לבעלה, אלא כדברינו לעיל כדי להגיע לסיום מהיר של הסכסוך. לפיכך "לא כייפינן לה", דהיינו אין אנו כופים אותה להישאר תחת בעלה, "אלא נותן לה גט" (כלשונה של רש"י, סג ע"ב, ד"ה "לא כייפינן לה") בהתאם לדרישתה.

40 רש"י מתייחס לשיטה רבותינו כפי שהיא מופיעה בבבלי. עם זאת, פירושו לשיטתם מתאים לפרשנות שיטת רבותינו שבתוספתא ובירושלמי, ראו לעיל הערה 39.

41 סג ע"א, ד"ה "עד כדי כתובתה".

42 זהו הסברו של הפני יהושע לרש"י ולרמב"ם: "נראה לי... דכל היכא דאי אפשר לכופה שתשמשנו בעל כורחה אם כן ממילא דשורת הדין רמחייב לגרשה כדי שלא תתענג... דלעולם נוקקין לכופ היכא דאיכא חשש עיגון" (פני יהושע, סג ע"ב, ד"ה "בתוספות בד"ה אבל").

43 ראו בבלי, בבא קמא פט, ע"ב (בביאור שיטת ר' מאיר במשנה, כתובות ה, א): "אסור לו לאדם שישא את אשתו אפילו שעה אחת בלא כתובה, וטעמא מאי? כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה".

44 ראו ריסקין, לעיל הערה 14, בעמ' 18. הדברים נאמרים בהסתייגות, מאחר שעמדה זו איננה מקובלת על הכול. ר' יוסי למשל, לפי ברייתת הבבלי, נו ע"ב, חולק על רבי מאיר המובא במשנת כתובות הנזכרת בהערה הקודמת. כך נוקט ר' יוסי גם בענייננו בהתאם לשיטתו שם ומאפשר את הפחתת הכתובה ללא הגבלת זמן, גם כאשר ההפחתה היא יותר מ"כדי כתובתה" (ראו לעיל הערה 20), כך שבפועל האישה חיה עם בעלה ללא כתובה. אף ר' יהודה נקט בעמדה נוקשה פחות מזו של ר' מאיר, ראו במשנה, כתובות ה, א, ויתכן שלא הסכים לעיקרון הגורף שבדבריו. לסיכום עניין מעמדה של

אבישלום וסטרייך

כל אחד משיקולים אלו, גם לשיטת המשנה, לאחר אובדן מלא של הכתובה יש לכפות את הבעל לגרש את אשתו.

האם מונחת תפיסה זו בפשטה של המשנה? הסברו של רש"י הוא הסבר סביר, אולם קשה להכריע בכך. הכרעה כדעת רש"י דורשת לאמץ הנחות מוקדמות – את שלילת האפשרות שלפיה הסכסוך ישאר סטטי, ולחילופין את אימוץ עמדתו של רבי מאיר שלפיה כדי לקיים את קשר הנישואין יש צורך בכתובה – הנחות מוקדמות שאינן נרמזות במשנתנו. ומכל מקום, אף אם נאמץ פרשנות זו ביחס למשנה, יעמוד בעינו הבדל משמעותי בינה לבין דעת רבותינו שבתוספתא. לשיטת המשנה, גירושין הם תוצאה לוואי של ההליך ההלכתי המתקיימת מחוסר ברירה, שהרי תכלית ההלכה היא להוביל את האישה לוותר על מרידתה, ואילו גט ניתן רק במקרה שבו הליך ארוך זה כשל. אולם לשיטת רבותינו בהתאם להסבר שהצענו לעיל, גירושין הם מרכיב חיוני בתוך ההליך ההלכתי. שיטה זו רואה במטרת ההלכה את סיום הסכסוך בין בני הזוג באזנת משתי דרכים אפשריות, בשיבת האישה ממרדה או בגירושין, ולפיכך יש לגירושין תפקיד מהותי במסגרת הלכת המורדת. תפקיד זה הוא שמצריך את אזכורם של הגירושין במסורת הירושלמי, כפי שניתנו את הדברים לעיל.

ב. מורדת בתלמוד הבבלי

1. פתיחה

הפרק הקודם עסק במקורות התנאיים, ובו נטען כי לפי הלכת רבותינו שבתוספתא יש לכפיית גט תפקיד מרכזי בהלכת המורדת. מלבד השיקולים שנדונו בפרק הקודם והתומכים בפרשנות זו, יש לה יתרון משמעותי נוסף: היא מספקת פרשנות הרמונית למקורות, פרשנות הקושרת יחד בשיטתיות את הרבדים השונים של סוגיית הבבלי. כפי שנטען להלן, לסוגיית הבבלי ישנו מבנה לוגי ובו שתי עמדות קוטביות הנמצאות במתח ככל שלב ושלב, מתח שהוא מוקד הדיון בסוגיה. בהמשך למסקנות ניזוחנו בסעיף הקודם שעיקרן איתור כפיית הגט במקורות התנאיים, מגלה מבנה מרחק זה של הסוגיה את כפיית הגט בהלכת המורדת גם בשלבים מאוחרים יותר, אם באשר למקורות אמוראיים ואם באשר לרבדים אנונימיים מאוחרים.⁴⁵

הכתובה ראו לאחרונה עדיאל שרזור זכר ונקבה כראם – הנישואין כשלהי ימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד 228-260 (התשס"ד).

45 אנו מבחינים כאן בין מקורות אמוראיים המיוחסים במפורש למוסרי המימרה לבין מקורות אנונימיים. הבחנה זו חשובה בענייננו מאחר שההתפתחות האחרונה בהלכת המורדת נמצאת ברובד אנונימי, השייך ככל הנראה לתקופה אמוראית מאוחרת או אף לתקופת הסבוראים, ראו להלן הערה 78. ההבחנה בין מקורות אמוראיים לנזקורות אנונימיים ("סתם התלמוד") היא בעלת חשיבות רבה בחקר התלמוד, ראו שמא יהודה פרידמן "פרק האשה רבה בבבלי, בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיא" *מחקרים ומקורות* א 275 (התשל"ח). עמדה זו זכתה לאחרונה לביקורת, ראו ירחמיאל ברודי "סתם התלמוד ודברי האמוראים" *איגוד – מבחר מאמרים במדעי היהדות* כרך א 213 (ברוך י" שורק, אברהם מלמד ואהרן שמש עורכים, התשנ"ח). ברם עיקר ביקורתו של ברודי היא כרונולוגית ואף הוא מקבל באופן עקרוני את הצורך בהבחנה בין רבדי הסוגיה התלמודית, אלא שהוא מייחס רבים מהרבדים

על כפיית גט בהלכת המורדת במשנה ובתלמוד

מבנה זה מוצג בבהירות ובשכלול בידי רש"י, אולם כנגדו הועמדו פרשנויות מתחרות, בעיקר זו של רבנו תם ששללה את מקומה של כפיית הגט במקורות השונים. ומכל מקום כפי שנאמר במבוא למאמר זה,⁴⁶ בפירושו רש"י לסוגיה טמונים יתרונות רבים שיש בהם חשיבות לצורך המחקר הספרותי-היסטורי של המקורות התלמודיים, שכן הם מלמדים על הפרשנות הסבירה של מקורות אלו. כמו כן נודעת לפרשנות זו חשיבות בכך שהיא משתלבת עם מסורת פרשנית-הלכתית בראשונים התומכת בכפיית גט בדין מורדת.

בפתח הדברים נציג את המקום המרכזי שמעניק רש"י לחיוב בגט בהלכת המורדת. כפי שכתב הוזכר, רש"י חוזר על כך ארבע פעמים במהלך פירושו, וכעת נבחן את המובאות במלואן:⁴⁷

1. במשנה (סג ע"א), לפי תנא קמא, תהליך הפחתת הכתובה הוא "עד כדי כתובתה", דהיינו עד גבול שווייה של הכתובה. רש"י מוסיף לדברי תנא קמא: "ואחר כך נותן לה גט ויוצאה בלא כתובה", דהיינו סיומו של התהליך הוא בנתינת הבעל גט לאשתו.
2. בפירושו לסוגיה התלמודית (סג ע"ב) מפרש רש"י את דעת האמוראים הסוברים "נמלכין בה" כך: "משהין את גיטה, ומחזירין עליה שתחזור בה".
3. רש"י מציע פרשנות דומה לקושיית הגמרא בהמשך הסוגיה: "היכי דמיא מורדת... דכופין אותה, דמשהין גיטה ופוחתין כתובתה", דהיינו כפיית האישה לפי הלכת המורדת משמעותה השהיית הגט ופחיתת הכתובה.

מובאה 1 נדונה בסעיף הקודם, מובאות 2 ו-3 יידונו בהרחבה להלן. לעת עתה נצביע על כמה מסקנות חשובות העולות מהן: (א) תהליך ההפחתה ההדרגתי מן הכתובה לפי המשנה איננו שולל מתן גט, אלא רק דוחה אותו. לאחר סיום התהליך הבעל נותן גט לאשתו, כפי שזכר מפורשות במובאה 1 וכפי שמשמע ממובאות 2 ו-3. (ב) בלא התהליך ההדרגתי שבמשנה (למשל לפי דעת רבותינו שבתוספתא) אין לאחר את מתן הגט, אלא האישה זוכה בו מיידי (לאחר ארבעה שבועות). מסקנה זו מפורשת במובאה הרביעית מדברי רש"י, שנציגה כעת:

4. לפי אמיר, מורדת הטוענת "מאיס עלי" איננה נחשבת כמורדת, ולפיכך "לא כייפין לה", דהיינו לא מפעילים אמצעי שכנוע (כפייה) כלשהם כנגד האישה. רש"י מפרש את הדברים כך: "לא כייפין לה להשהותה, אלא נותן לה גט ויוצאה בלא כתובה". בהתאם לדברינו לעיל, מאחר שלא מעכבים את האישה, היא זוכה בגיטה בלא שיהוי וכד בוד מאבדת את כתובתה. קשה להניח שארבע חזרות אלו הן לא יותר מאשר תיאור קונטינגנטי של גירושין במקרה שבו הבעל מעוניין לתת גט.⁴⁸ מתקבל יותר על הדעת שרש"י אכן ראה את הדברים כחלק

האנונימיים לסוף תקופת האמוראים. ראו על כך ברודי, שם, בעמ' 224-227; וסטרייך, לעיל הערה 22, בעמ' 14-15.

46 ראו לעיל בסוף פרק המבוא.

47 מובאות אלו צוטטו בקצרה לעיל בהערה 15.

48 כך מבקשים כמה ראשונים לפרש את רש"י, ראו: תוספות, סג ע"ב – סד ע"א, ד"ה "אבל"; רשב"א, סג ע"ב, ד"ה "היכי דמיא מורדת"; ר"ן, כז ע"א בדפי הרי"ף, ד"ה "לא כייפין לה" (רשב"א ור"ן

בלתי נפרד מהלכת המורדת, והדברים מסתייעים מניתוח מדויק של שלבי הסוגיה.

2. מהלך הסוגיה

נפנה כעת לניתוח שלבי הסוגיה. הסוגיה הראשונה הסמוכה למשנת המורדת עוסקת בחוכנה של המרידה, דהיינו אם מדובר במרידה מיחסי אישות ("מתשמיש המיטה") או במרידה מחובות הבית ("ממלאכה"). סוגיה זו רלוונטית לדינונו בעקיפין בלבד,⁴⁹ ולפיכך לא נעסוק בה כעת. הסוגיה השנייה, שתידון כאן, מורכבת מכמה קטעים המסומנים להלן באותיות א-ו. בתחילת הסוגיה מובאת ברייתא המקבילה לתוספתא בכמה שינויים.⁵⁰ ציטוט הברייתא מוליך את הסוגיה לדין בכמה היבטינו של הלכת המורדת, כדלקמן (כתובות, סג ע"ב):

א. גופא: המורדת על בעלה פוחתין לה מכתובתה שבעה דינרים בשבת, רבי יהודה אומר: שבעה טרפעיקין. רבותינו חזרו ונמנו, שיהו מכריזין עליה ארבע שבתות זו אחר זו, ושולחין לה בית דין: הוי יודעת, שאפילו כתובתיך מאה מנה הפסדת...⁵¹

ב. אמר רמי בר חמא: אין מכריזין עליה אלא בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. אמר רבא: דיקא נמי, דקתני: ארבע שבתות זו אחר זו, שמע מינא. אמר רמי בר חמא: פעמיים שולחין לה מבית דין, אחת קודם הכרזה ואחת לאחר הכרזה.

ג. דרש רב נחמן בר רב חסדא: הלכו כרבותינו. אמר רבא: האי בורכא!⁵² אמר ליה רב נחמן בר יצחק: מאי בורכתיה? אנא אמריונה ניהליה, ומשמיה דגברא רבה אמריתה ניהליה, ומנו? רבי יוסי בר' חנינא.

ד. ואיהו כמאן סבר? כי הא דאתמו רבא אמר רב ששת, הלכה: נמלכין בה; רב הונא אמר רב יהודה אמר רב ששת, הלכה: אין נמלכין בה.

הסוגיה מציגה בקטע (א) את המחלוקת שבין המשנה לבין רבותינו. בקטע (ב) מבהירים האמוראים את תהליך ההכרזה. בקטע (ג) מצטטת הסוגיה את רב נחמן בר רב חסדא, הפוסק כרבותינו.

מצטיים את רש"י שלפיו הבעל נוהן גט, אך בתוספת קלה: "אם הוא רוצה". ברם מפרשים אחרים מפרשים את רש"י כמוצא במאמר זה, ראו לעיל בהערה 10.

49 ראו לעיל הערה 27.

50 ראו לעיל הערה 28. שינויים נוספים יידונו להלן.

51 הברייתא מציינת כאן שהלכה זו חלה כלפי נשים שונות: "אחת לי ארוסה ונשואה, אפילו גדה, אפילו חולה ואפילו שומרת יבם". דינה של גידה נדון בהמשך בין ר' חייא בר יוסף ושמואל. דין זה הוא מאמר מוסגר ביחס לברייתא ואינו חלק מהתפתחותה של הסוגיה, ולפיכך הוא אינו מצוטט בגוף המאמר.

52 רש"י: "דבר שאינו הגון". ערוך: "זיבר בורות הוא, ובור הוא בעולם מי שאמר דבר זה" (רבנו נתן בן רבנו יחיאל מרומי ספר ערוך השלם חלק שני, 193 "ברך" [חנוך יהודה קוהוט עורך, התשט"ו]; עזרא צ' מלמד מלון אדמי עברי לתלמוד בבלי 73 [מהדורה שניה, התשס"א]). מבנה דומה של משא ומתן בין רבא לרב נחמן בר יצחק בתגובה ל"דרש רב נחמן בר רב חסדא" מופיע גם בשבועות, יב ע"ב, ובחולין, פח ע"ב.

הביטוי "הלכה כ..." המשמש את רב נחמן בר רב חסדא, משמעותו בפשטות כי ההלכה היא כפלוני ולא כבר-פלוגתתו, ובמקרה דגן המחלוקת העיקרית היא בין המשנה לבין רבותינו. רב נחמן בר רב חסדא מכריע אם כן כרבותינו, ואילו רבא המגנה הכרעה זו כ"בורכא", פוסק כדעת המשנה. קטע (ד) מבאר את הבסיס להכרעתו של רבא, הסבור כמאן דאמר "נמלכין בה". בהתאם לכך מקבילה המחלוקת שבין "נמלכין בה" ל"אין נמלכין בה" למחלוקת התנאית שבין המשנה לבין רבותינו.

הביטוי "נמלכין" רומז אם כן לתהליך ההפחתה ההדרגתי מן הכתובה. משמעותו היא לפיכך ניסיון לשכנע את האישה לשנות את דעתה באמצעות סנקציה כלכלית כנגדה. מן הצד השני "אין נמלכין" משמעותו היא כי לא נוקטים בתהליך כלשהו על-מנת לשכנע את האישה לשוב בה ממרידתה. האישה לפי דרך זו מפסידה באחת את כל כתובתה וזכאית, בהתאם לניתוח של עמדת רבותינו שבתוספתא לעיל, לקבל את גיטה.

הסבר זה מתאים לדרכו של רש"י בפירושו לסוגיה,⁵³ ופשטותו ובהירותו ניכרות לעין. ואולם ראשונים רבים ובראשם רבנו תם לא קיבלו אותו. להערכתנו התנגדותו של רבנו תם לפירושו של רש"י כבר בשלב הנוכחי של הסוגיה איננה רק תוצאה של שיקולים פרשניים מקומיים, כמו למשל באשר למובנו של הביטוי "נמלכין". פרשנותו של רש"י מאמצת תפיסה הרמונית של הסוגיה כולה, וההשלכה של הדברים היא הלגיטימציה לכפיית גט בשלבים השונים של הסוגיה. לפיכך היה זה הכרחי עבור רבנו תם להציע פרשנות חלופית לזו של רש"י בכל אחד משלבי הסוגיה, ובכך לדחות את האסמכתה לכפיית גט העולה מן הסוגיה.⁵⁴

רבנו תם מציע פרשנות שונה לסוגיה.⁵⁵ לשיטתו מוסיף רמי בר חמא בקטע (ב) על דעתם של רבותינו, ומשלב מרכיבים נוספים מעבר להוראתם המקורית. רב נחמן בר רב חסדא המכריע בקטע (ג) כרבותינו, אינו עוסק במחלוקת התנאית, דהיינו מטרנו איננה ההכרעה כרבותינו בניגוד למשנה. קביעת ההלכה כרבותינו בדבריו מנוגדת לרמי בר חמא, ומשמעותה קבלת הוראתם המקורית של רבותינו בלא תוספות כלשהן. עמדת רב נחמן בר רב חסדא נדחתה בידי רבא וכוונתה "בורכא".

53 ראו רש"י, סג ע"ב, ד"ה "נמלכין בה": "משהין את גיטה ומחזירין עליה שתחזור בה, ובתוך כך פוחתין מכתובתה שבעה דינרין בשבת". "נמלכין", המשקף את עמדת רבא, זהה להלכה שבמשנה, ומחלוקתו עם רב נחמן בר רב חסדא (קטע ג) של הסוגיה) היא לפיכך מחלוקת בין הכרעה כדעת רבותינו להכרעה כדעת המשנה (ראו תוספות, סג ע"ב, ד"ה "ואינהו").

54 השיקולים הרחבים שעמדו כנראה בבסיס עמדתו של רבנו תם יוזכרו בסיכום מאמרו זה, וראו בעיקר טקסט ליד הערה 115-117 להלן, ובהערות הללו. השוו ריסקין, לעיל הערה 14, בעמ' 38-40. הרב ריסקין מוצא יתרון פרשני מקומי לדרכו של רבנו תם, והוא מאמצה לפיכך תוך דחיית פירושו של רש"י. טענתו העיקרית היא כי לפי רש"י, רבא בקטע (ג) של הסוגיה דוחה את ההכרעה כדעת רבותינו, ובניגוד לכך בקטע (ב) הוא תומך בפרשנותו של רמי בר חמא לשיטת רבותינו. לטעמנו קשה להסתמך על טיעון זה, ואליבא דרש"י נאמרו בפשטות שרבא בקטע (ב) דן בשיטת רמי בר חמא, אולם איננו מכריע כן להלכה.

55 ראו תוספות, סג ע"ב, ד"ה "ואינהו". דרכים פרשניות אחרות יוזכרו להלן.

פרשנותו של רבנו תם איננה חפה מקשיים. רמי בר חמא איננו חולק על רבותינו. הוא אף איננו מוסיף על הוראתם המקורית, כפי שהדברים מתוארים בתוספות, אלא מפרש אותם: הברייתא המצוטטת בבבלי מזכירה שני פעלים ("מכריזין... ושולחין"). שתי מימרותיו של רמי בר חמא מתייחסות בהתאמה לשני פעלים אלו, ומאחדות אותם לתהליך אחד. המימרה הראשונה מתארת כיצד נעשית ההכרזה הציבורית, ואילו המימרה השנייה מתארת את תזמון שליחת ההודעות לאישה – לפני ואחרי ההכרזה הציבורית.

ראיית מימרותיו של רמי בר חמא כפרשנות לשיטת רבותינו מאפשרת לנו לייחס לדבריו מטרה מורכבת יותר – השילוב בין שתי המסורות השונות של הלכת רבותינו, זו שבתוספתא וזו שבתלמוד הבבלי.⁵⁶ בהתאם לכך, בעוד שמימרתו הראשונה, העוסקת בהכרזה ציבורית בבתי כנסיות ובבתי מדרשות משקפו את הברייתא שבבבלי, הרי שמימרתו השנייה, העוסקת בהזדהה פרטית ("שולחין") משקפת גם את התוספתא ("מתרין בה").⁵⁷ כך, באמצעות הצגת ההכרזה הציבורית וההזדהה הפרטית כשני שלבים של תהליך אחד, נדחית כל אפשרות לקיומה של מחלוקת בין המקורות. יתרה מזו, הנוסח "פעמים בשבת" המופיע בכמה מעדי הנוסח של התוספתא⁵⁸ מחזק את הקשר שבין מימרתו השנייה של רמי בר חמא לבין התוספתא. קבלתו של נוסח זה כמקורי⁵⁹ הופכת את השילוב שבדברי רמי בר חמא בין הברייתא שבבבלי לבין התוספתא לשילוב דו-כיווני מובהק: הברייתא הבבליית תורמת להלכה את היבט ההכרזה הציבורית, ואילו התוספתא תורמת את פרטי ההתראה הפרטית ("פעמים בשבת").⁶⁰ בקצרה, רבנו תם מפרש "הלכו כרבותינו" כאומר: אין ההלכה כרמי בר חמא, העומד בניגוד למשמעותם המקורית של רבותינו. אולם פירוש זה איננו מסתבר. רמי בר חמא איננו מנוגד לרבותינו, ועל כן הקביעה "הלכה כרבותינו" איננה מלמדת דבר באשר לקבלתה או לדחייתה של עמדתו. לפי הפירוש המוצע בתוספות, לשונו של רב נחמן בר רב חסדא צריכה הייתה להיות "אין הלכה כרמי בר חמא" וכיוצא בזה. פירושו של רש"י ל"הלכה כ", המתייחס למחלוקת הבסיסית שבין המשנה לרבותינו, סביר יותר מזה של רבנו תם.

56 השו"ן ריסקין, לעיל הערה 14, בעמ' 15-16. ריסקין מוצא כאן תהליך הפוך: הברייתא בבבלי היא תוצר מעובד של עבודתו של עורך הסוגיא, והיא נועדה ליישב בין התוספתא לבין דינו של רמי בר חמא.

57 ראו לעיל הערה 28.

58 זהו נוסח כתב יד וינה ועדים נוספים, ראו לעיל הערה 24.

59 ניתן לטעון שנוסח זה משקף תיקון של הטקסט המקורי שבתוספתא בהשפעת דברי רמי בר חמא ואיננו המקור לדבריו, ראו ליברמן, לעיל הערה 22, בעמ' 268. ברם אילו הייתה תמונה זו נכונה, הרי שהיינו מצפים למצוא את הנוסח "פעמים בשבת" בגרסת כתב יד ערפורט, שהשפעת הבבלי עליו גדולה יותר מאשר על כתב יד וינה (ראו לעיל הערה 22). בשל כך אנו מעדיפים לראות בנוסח זה את הנוסח המקורי של התוספתא ואת הבסיס לדברי רמי בר חמא (באשר לחיסרון "פעמים בשבת" בכתב יד ערפורט ולפרשנות הדברים ברוזו הבבלי, ראו תוספות, סג ע"ב, ד"ה "דיקא").

60 ראו שיטה מקובצת, סג ע"ב, ד"ה "שתי" (בשם תלמידי רבינו יונה): "ורמי בר אבא [=כנוסח כתב יד לניגוד-פירקובין, כתב יד מינכן 95 וכמה ראשונים] בא לפרש התוספות [=התוספתא] ולומר שלא תחשוב שאלו השתי פעמים שתיהן קודם הכרזה או שתיהן אחר הכרזה, אלא אחת קודם הכרזה ואחת אחר הכרזה."

יש יתרון נוסף לפירושו של רש"י. על-פי התוספות, "נמלכין" בקטע (ד) זהה להוראתו של רמי בר חמא (שעמו מסכים רבא בניגוד לרב נחמן בר רב חסדא). משמעות "נמלכין" היא לפיכך כי בית דין שולח הודעות לאישה לפני ההכרזה הציבורית ולאחריה.⁶¹ אולם הפועל "נמלכין" הופיע כבר בחלקה הראשון של סוגיית המורדת (סג ע"א), ומשמעותו שם שונה בתכלית מזו שמציע כאן רבנו תם.⁶² אף כאן ממשיך רש"י את פשט הדברים ומציע משמעות זהה לפועל זה בשתי הופעותיו בסוגיה.⁶³

יש לציין כי פירושיהם של רש"י ושל התוספות אינם היחידים בסוגיה. משמעות שלישית ל"נמלכין" מוצעת בידי הראב"ד,⁶⁴ ולפיה למורדת ישנה אפשרות לבחור בין הלכת המשנה לבין הלכת רבותינו, דהיינו בין הפחתה הדרגתית של הכתובה לבין אובדנה המלא לאחר

61 "נמלכין" לפי פירוש זה עשוי להיות מוסכם גם על רבותינו, על-פי פרושנו של רמי בר חמא לדבריהם (בעוד שלפי רש"י "נמלכין" משמעותו כהלכה שבמשנה ובניגוד לרבותינו). בהתאם לכך מכריעים ראשונים רבים (ר"ח, רי"ף ואולי אף בעל הלכות גדולות) הן כרבותינו והן כ"נמלכין" (לניחוח עמדת הראשונים הנזכרים ראו תוספות, סג ע"ב, ד"ה "דאינהו"; רשב"א, שם, ד"ה "ויש"; ועוד). תוספות מקשרים זאת לשאלות של נוסח. אליבא דרש"י יש לגרוס בקטע (ד) בשאלה המקדימה את הצגת שיטת "נמלכין": "ואיהו כמאן סבור" (כך גם ברוב כתבי היד שלפנינו), המתייחס לרבא בקטע (ג), הסובר כמשנה; אליבא דתוספות יש לגרוס: "ואינהו כמאן סבורה" (כך גם בכתב יד מינכן 95), המתייחס הן לרמי בר חמא והן לרבא, ושניהם כשיטת רבותינו.

62 הסוגיה בדף סג ע"א עוסקת בהיבטים שונים של מורד. היבט אחד הוא מורד "כלכלי", המסרב לפרנס את אשתו. לפי רב, במקרה שכזה מתויב הבעל לגרש את אשתו ולשלם לה את כתובתה: "האומר איני זן ואיני מפרנס יוציא ויתן כתובה". יש להדגיש, כי "יוציא" משמעותו היא בכפייה, בדומה ל"כופין אותו להוציא", כפי שמשיב שמואל למימרה זו של רב, להלן עו ע"א: "ער שכופין אותו להוציא יכפוהו לזון"; ראו תוספות, ע ע"א, ד"ה "יוציא" (אף רבנו חננאל המפרש "יוציא" כחובה לתת גט ללא כפייה פיזית, מודה כי דינו של "האומר איני זן ואיני מפרנס" הוא כפיית גט, ראו תוספות, שם, וראו עוד לעיל הערה 35). לפי המשנה, דינו של מורד הוא הוספה הדרגתית על הכתובה, ומקשה הסוגיה, כיצד ניתן ליישב הלכה זו עם דינו של רב: "יוציא". הסוגיה מיישבת זאת כך: "ולאו לאמלוכי ביה בעי?!" (לנוסחאות אחרות ראו להלן הערה 66), דהיינו לפני שכופין את המורד לתת גט לאשתו, מנסים לשכנע אותו לשוב בו ממרידתו באמצעות העלאת ערך הכתובה. "לאמלוכי" כאן רחוק מרחק רב מפירוש התוספות ל"נמלכין".

63 רש"י מפרש "ולאו לאמלוכי ביה בעי?!" כדלקמן: "שמא יחזור בו, ובתוך זמן שאנו נמלכין בו ומחזירין עליו שיחזור בו מוסיפין על כתובתה". רש"י מציע פירוש זהה, מילה במילה כמעט, ל"נמלכין בה" בסוגייתנו: "משהין את גיטה ומחזירין עליה שתחזור בה ובתוך כך פוחתין מכתובתה שבעה דינרין בשבת". ייתכן שהשוואה בין שני המקרים, זה של מורד וזה של מורדת, הובילה את רש"י לכלול חיוב בגט בדינה של מורדת, בדומה לחיוב הכלול ב"לאמלוכי ביה". לפי פירושו בשני המקרים התהליך ההלכתי נועד לסיים את המרידה, אך משזה כשל יש לתת גט (ראו טקסט ליד הערה 40-42 לעיל), ונתינת הגט תלויה בכפיית הבעל (בין אם האיש מורד ובין אם האישה מורדת). עם זאת ישנם שיקולים פרשניים רחבים יותר החומכים בשילובו של גט בדין המורדת, כנזכר במאמר זה.

64 ראב"ד מסכים עם רש"י שרב נחמן הקובע "הלכה כרבותינו" מתכוון לשלול את שיטת המשנה (ראו ריטב"א, סג ע"ב, ד"ה "אמר רבא"). אולם הראב"ד חולק על רש"י בשאלת משמעות "נמלכין" ובפירוש שיטת רבא, ראו להלן. ישנו לפחות פירוש נוסף לקטע זה, שלא נדון בו כאן (ראו הסברו של הרשב"א לרי"ף, סג ע"ב, ד"ה "ויש ספרים דגרוסי"), הנראה כממזג בין שיטת רש"י לשיטת רבנו תם.

ארבעה שבועות.⁶⁵ בהתאם לכך ניתן לפרש "לאמלוכי" בסג ע"א בדרך דומה, אף כי בראשונים הרברים תלויים בשאלות של גוסת.⁶⁶ בין כך ובין כך, פירושו של רש"י ל"נמלכין" כסוגיה נראה פשוט יותר.⁶⁷

נשוב כעת למהלכה של הסוגיה. בדומה לשלבים הקודמים, המחלוקת בקטע (ה) ממשכה את המתח הבסיסי המלווה את הסוגיה לכל אורכה:

ה. היכי דמיא מורדת? אמר אמימר: וזאמרה בעינא ליה ומצערנא ליה, אבל אמרה מאיס עלי לא כייפינן לה. מר זוטרא אמר: כייפינן לה. הנה עובדא ואכפה מר זוטרא, ונפק מיניה רבי חנינא מסורא. ואל היא, התם סיעתא רשמיא הוה.

ביסודו של דבר, בין אמימר ובין מר זוטרא סבורים כשיטת המשנה בנוגע למורדת. כפי שמפרש רש"י במקום: "היכי דמיא מורדת: דכופין אותה דמשהין גיטה ופוחתין כתובתה", דהיינו הלכת המורדת פירושה כפיית האשה (כלשון האמוראים בהמשך הסוגיה: "כייפינן לה"), ומשמעות הדבר היא השהיית מתן הגט (שוב, תוספת פרשנית של רש"י) ובינתיים הפחתה הדרגתית מהכתובה, בדיוק כהלכת המשנה. אמימר ומר זוטרא מסכימים להחיל הלכה זו על מורדת הטוענת "בעינא ליה ומצערנא ליה", דהיינו על מורדת המעוניינת באופן עקרוני בבעלה, אך מבקשת מסיבות שונות לצערור באמצעות מרידתה.⁶⁸ אולם בנוגע למורדת הטוענת "מאיס עלי" (דהיינו בעלה מאוס עליה, טיעון שמשמעותו היא כי האשה כלל איננה מעוניינת בהמשך הקשר עם בעלה) נחלקו האמוראים. לפי מר זוטרא, אף כאן חלה הלכת המורדת של המשנה, ואילו לדעת אמימר אין להחיל את הלכת המשנה במקרה זה. בהתאם

65 ראו רמב"ן, סג ע"ב, ד"ה "הא". קשה לכאור מה נייע אישה המורדת בבעלה לבחור בהלכת רבותינו ולאבד את כל כתובתה באופן מידי יחסית, בפרט לפי השיטות השוללות כפיית גט במקרה שכזה (ראו ריטב"א, סג ע"ב, ד"ה "והראב"ד ז"ל").

66 בסוגיית סג ע"א במקרה של מורד, מופיעה גרסה נוספת בראשונים (ראו למשל רשב"א, שם, ד"ה "ופרקין"): "ולאו לאמלוכי בה בעי" (בניגוד לנוסח שבידנינו: "ולאו לאמלוכי ביה בעי"). משמעות הרברים היא כי לאישה ניתנת האפשרות לבחור בין שתי אפשרויות, ברומה לפירוש "נמלכין" בסוגייתנו (אולם בסג ע"א, מאחר שמדובר במורד, הבחירה שלה היא בין גירושין מידיים תוך קבלת כל הכתובה לבין דחייה הגירושין והוספה על הכתובה, בעוד שבסוגייתנו בחירתה של המורדת היא בין אובדן הכתובה לזיין הפחתה הדרגתית ממנה). יש לציין כי רוב כתבי היד תומכים בנוסח שבידנינו, למעט כתב יד ותיקן 130 (הנוסח המקורי בכתב יד זה היה "בה", אך תוקן מעל השורה ל"ביה"). מעניין כי בשיטת מקובצת (סג ע"א, ד"ה "ולאו") מובא ש"בה" היה הנוסח של רש"י במהדורא קמא, וזוהי אף גירסת הרא"ש וכל ה"אחרונים" (שם, סוף ד"ה "והאמר רב").

67 טענה מרכזית כנגד פירושו של הראב"ד היא כי אין הסבר לשאלה, מדוע הן במורדת והן במורד הבחירה היא בידי האשה, בעוד שלפי רש"י ישנה עקיבות: במורדת אנו נמלכין בה (היינו מנסים לשכנע אותה לחזור בה), ובמקביל במורד אנו נמלכין בו (היינו מנסים לשכנע אותו לחזור בו). לטיעון נוסף כנגד פירוש הראב"ד ראו לעיל הערה 65.

68 אף במקרה זה, אם כן, בסופו של החליף הפחתת הכתובה ניתן גט לאישה. כפי שהוזכר כמה פעמים, רש"י תופס את כפיית הגט כסיומו של התהליך ההלכתי, ותהליך זה איננו מאפשר לזוג הנשוי לעמוד במצב קבוע של מרידה. לפיכך אם האשה איננה חוזרת בה מהמרידה, הרי שלאחר הפחתת הכתובה חייב הבעל לגרשה (בפרט אם ההגרים נובעים מאימוץ עמדת ר' מאיר, האוסר להשהות אישה בלא כתובה; ראו טקסט ליד הערה 40-44 לעיל).

על כפיית גט בהלכת המורדת במשנה ובתלמוד

לכך עולה לפי אמימר החלופה להלכת המשנה, היא הלכת רבותינו שבתוספתא. לפיכך מפרש רש"י את "לא כייפינן לה" שבדברי אמימר כדלקמן: "לא כייפינן לה: להשהותה, אלא נותן לה גט ויוצאה בלא כתובה".⁶⁹

בקטע הנדון כאן, מצאנו תימוכין לקיומה של כפיית גט בנוסח כתב יד לניגוד-פירקוביץ⁷⁰ הגורס בדברי אמימר: "כייפינן ליה",⁷¹ מונח שקשה לפרשו אחרת מאשר במובן של כפייה לתת גט.⁷² לטעמנו, עד נוסח זה בפני עצמו איננו אסמכתה מספקת להימצאה של כפיית גט בדין מורדת. שכן אף אם נאמץ את מסורת כתב היד, תתעורר השאלה מדוע רק בתקופתו של אמימר, בשלהי תקופת האמוראים, החלו האמוראים לדון בשאלת הגירושין. עם זאת, מהאמור עד כה הסקנו כי כפיית הבעל לתת גט לאשתו איננה ייחודית למימרת אמימר. כפיית הגט היא חלק משיטה רחבה יותר, ששורשיה בודעת רבותינו שבתוספתא ואולי אף בשיטת המשנה. תפיסה זו נמצאת בכל אחד מחלקי הסוגיה, העוסקים

69 רש"י איננו מתייחס מפורשות לשאלה, אם מתן הגט ואוכון הכתובה נעשים לאחר ארבעה שבועות של הכרזה או מיידית. מאחר שהמרכיבים האחרים כאן הם כשיטת רבותינו, ולאור המתח העקיב בסוגיה בין השהיית הגט, המשקפת את שיטת המשנה, לבין אי-ההשהיה, המשקפת את שיטת רבותינו, סביר לדעתנו לפרש כי גם כאן מדובר למעשה בשיטת רבותינו הכוללת את אלמנט ההכרזה (שאיינו נזכר בדברי רש"י).

70 ראו לעיל הערה 14. כתב היד תומך בעמדת רש"י גם בקטע (ד) של הסוגיה: "ואיהו כמאן סברה", ראו לעיל הערה 61 (ברם שם נוקטים כך מרבית כתבי היד, ראו בהערה הנ"ל).

71 בגוף כתב היד שונתה גרסה זו כך: לפני המילה "כייפינן" נוסף בין השורות "לא", היו"ד במילה "ליה" נמחקה, וכך התקבל "לא כייפינן לה" כגרסה הנפוצה. הגרסה הראשונית בכתב יד לניגוד-פירקוביץ הייתה מכל מקום כאמור בגוף הטקסט: "כייפינן ליה". לכל העניין ראו דקדוקי סופרים השלם: תלמוד בבלי עם שנויי נוסחאות פה, ושם, הערה 30 (משה הרשלה עורך, התשל"ז).

72 זו ההבנה המקובלת של כתב היד, ראו: Bernard S. Jackson, *Preliminary Report of the Agunah Research Unit*, 8 WORKING PAPERS OF THE AGUNAH RESEARCH UNIT 16 (2006) www.mucjs.org/publications.htm (להלן: ג'קסון). ישנם בין הראשונים שטענו שזו הייתה גם גרסת הרמב"ם, הסבור כי דין התלמוד מאפשר כפיית גט במקרה של מורדת (ראו להלן הערה 95), ראו דקדוקי סופרים השלם, לעיל הערה 71, שם. קיימת אפשרות נוספת להבין את נוסח כתב יד זה, בהתבסס על ריטב"א, סג ע"ב, ד"ה "ור"ת ו"ל פ"י" ("ויש שגורסין"; ושם "כייפינן ליה" מיוחס למר זוטרא): כאשר הבעל מעוניין לגרש את אשתו מיד, הוא איננו יכול לעשות זאת בלא לשלם את כתובתה. "כייפינן ליה" משמעותו שכופים אנו את הבעל לגרש את אשתו רק לאחר תהליך הפחתת ערך הכתובה המתואר במשנה (ראו להלן). עם זאת, הבנת "כייפינן ליה" כדרך המתוארת בגוף המאמר סבירה יותר. תימוכין להבנה זו יש בדברי הרשב"א, סד ע"א, ד"ה "ולעניין האומרת מאיס עלי": הרשב"א דן בנוסח הנפוץ של דברי אמימר ("לא כייפינן לה"), ממנו הוא מסיק שאין לכפות את הבעל לתת גט, מאחר שלא נזכרו המילים "כייפינן ליה": "שלא אמרו כאן אלא 'אבל אמרה מאיס עלי לא כייפינן לה' אבל 'כייפינן ליה' לא אמרו". מכאן, שאילו היה עומד בפני הרשב"א נוסח הגורס "כייפינן ליה", כפי שמצאנו בכתב יד לניגוד-פירקוביץ, הוא היה מפרשו ככפיית הבעל לתת גט (ראו עוד מאירי, סג ע"ב, ד"ה "וגדולי המחברים", הדוחה את אפשרות קיומו של נוסח מעין זה בשל שיקולים פרשניים מקומיים).

בעקיבות במתח שבין שיטת המשנה לשיטת רבותינו. מימרת אמיר משתלבת לפיכך במכלול המקורות שבסוגיה,⁷³ ונוסח כתב היד נחזק מסקנה זו.

כפי שראינו, המחלוקת ביחס למירדת מסוג "מאיס עלי" (בקטע ה) מקבילה למחלוקת שבין המשנה לבין רבותינו ובהתאמה למחלוקת שבין "נמליין בה" לבין "אין נמליין בה" (קטע ד). נעיר כי על אף הקבלה זו משימשת בקטע (ה) רטוריקה שונה מזו שבקטע הקודם לו. "נמליין" (בקטע ד) טומן בחובו נימה חיובית כלפי ההליך, וייתכן שהביטוי משקף את נקודת ראותם של הבעל ושל בית הדין באשר להליך זה. "כייפינן לה" (בקטע ה) שמשמעותו ההלכתית זהה מבטא נימה שלילית, וייתכן שהביטוי משקף את נקודת ראותה של האישה, המעדיפה גירושין מידיים על פני השהייתם.⁷⁴ הבדל זה עשוי לנבוע ממקורות חלוקים או מדורות שונים, שאחזו בתפיסות מנוגדות באשר למשמעות ההלכה הנתונה. מכל מקום, בעריכת הסוגיה שובצו הדברים תחת מסגרת אחת,⁷⁵ ובעקבותיהם פירש רש"י את ההלכה בצורה אחידה והרמונית, כפי שהראינו עד כה.

ראשונים השוללים כפיית גט בזין מורדת חולקים על רש"י גם בפרשנותם לקטע (ה). לעיתים תוך הצגת פירוש מורכב למדו לסוגיה. בדעת רבנו תם אין זה ברור, אם "כייפינן לה" בדינה של מורדת מסוג "בעינא ליה" הוא כשיטת המשנה או כדעת רבותינו. סביר הוא שניתן לפרש זאת בשתי הדרכים, אולם נראה כי רבנו תם נוטה לפרש את הדברים כשיטת רבותינו, שלפיהם פוסקת ההלכה. מן הצד השני, "לא כייפינן לה" בדינה של מורדת מסוג "מאיס עלי" לא כמשנה ולא כרבותינו הוא. משמעות הדברים היא אובדן מידי של הכתובה וגירושין מידיים, המתנים כמובן ברצונו של הבעל, ללא ארבעה שבועות של הכרזה וללא תקופת המתנה אחרת.⁷⁶

בקטע (ו) עוסקת הסוגיה בהיבטים נוספים, כלכליים בעיקרם, של הלכת המורדת,⁷⁷ ובסופם מלמדת הסוגיה הלכה חדשה באשר למורדת:

ו. כלתיה רכב זביד אימרדא, הוה תפיסא חד שירא... (סד ע"א:) השתא דלא אתמר לא הכי ולא הכי, תפסה לא מפקינן מינה, לא תפסה לא יהבינן לה. ומשהינן לה תריסר ירחי שתא אגיטא, ובהנך תריסר ירחי שתא לית לה מזוני מבעל.

קטע זה שייך לרובד תלמודי מאוחר, אמוראי או אף סבוראי.⁷⁸ הוא קובע תקופת המתנה של שנים עשר חודשים לפני שהאישה מקבלת את גיטתה. משמעותם המדויקת של הדברים

73 השור ריסקין, לעיל הערה 14, לפי הזפניות המובאות שם.

74 ראו ריסקין, לעיל הערה 14, בעמ' 41.

75 מצאנו מודעות בראשונים לעבודת דעריכה של הסוגיה הנוכחית בהקשר אחר: ראו ריטב"א, סג ע"ב, ד"ה "גירסת הספרים", בהתייחס להוצאת דעתו של רב הונא בר יהודה בקטע (ד).

76 ראו תוספות, סג ע"ב – סד ע"א, ד"ד "אבל".

77 בשאלה אם האישה מאבדת חלקינה מנדונייתה ("בלאותיה קיימין"). שאלה זו התעוררה בעקבות המעשה בכלתו של רב זביד המצוטט בחלקו להלן.

78 ראו פרידמן "נישואים יהודיים", לעיל הערה 9, בעמ' 323 הערה 37. מפרשי התלמוד אכן ראו בכך רובד מאוחר, ראו למשל בעל העיטור, אות מ, סח ע"ב (מצוטט בהערה 89 להלן).

נתונה במחלוקת רחבה בין פרשני התלמוד, מחלוקת המשקפת את עמדותיהם המנוגדות של הפרשנים בקטעים הקודמים של הסוגיה. הגאונים, לפי מ"ע פרידמן וי' ברודי, החייחסו לקטע זה של הסוגיה כאל תקנה תלמודית הקובעת שיש לכפות את הבעל לתת גט לאחר שנים עשר חודשי מרידה.⁷⁹ רש"י איננו מזכיר כאן כפיית גט במפורש. עם זאת ניתן לשער שרש"י, בהמשך לדרך הפרשנית שלפיה כפיית גט היא חלק בלתי נפרד מכל שלכי הסוגיה, שילב אף כאן את כפיית הגט. רש"י דן כאן בשאלת הזמן שבו חלות הלכות המורדות,⁸⁰ והרי הוא פירש אותן עוד קודם לכן ככוללות כפיית גט עבור האישה.

בניגוד לגאונים ולרש"י, רבנו תם וההולכים בדרכו שללו את קיומה של כפיית הגט בקטע זה של הסוגיה, בדומה לחלקיה האחרים. ישנן כמה פרשנויות אפשריות לקטע זה לפי דרכו של רבנו תם ושל ממשיכיו. המכנה המשותף לכל הפרשנויות בקבוצה זו הוא כי הסוגיה מלמדת כאן שהבעל איננו רשאי לגרש את אשתו, אף אם הוא מעוניין בכך, על-מנת לאפשר לאישה לשנות את דעתה. רק לאחר שנים עשר חודשים רשאי הבעל לגרשה.⁸¹ שאלה בעלת חשיבות היא לאיזה סוג של מורדת מתייחס קטע זה של הסוגיה, אם למורדת מסוג "מאיס עלי" או למורדת מסוג "בעינא ליה". ראשונים ואחרונים אימצו להלכה את שיטתו של אמימר, המבחין בין שני סוגים אלו.⁸² למי מביניהם מתייחסת אפוא הסוגיה? בראשונים נזכרות שלוש אפשרויות: מורדת מסוג "מאיס עלי", מורדת מסוג "בעינא ליה" ושתייהן גם יחד.⁸³ רש"י איננו מפורש בנקודה זו, ובדברים שלהלן נשלים את דיונו הקודם בפירושו באמצעות הבהרת עמדתו באשר לקטע מסיים זה של הסוגיה.

רש"י מפרש את המעשה בכלתו של רב זביד (ראש קטע [ו] של הסוגיה) כמעשה במורדת מסוג "מאיס עלי".⁸⁴ אפשר לפיכך להסיק כי המשך הקטע הקשור לדיון במעשה בכלתו של רב זביד, עוסק אף הוא במורדת מסוג "מאיס עלי".⁸⁵ טענתנו לעיל הייתה כי רש"י מציב לסוגיה מבנה לוגי ושיטתי המחלק בין שתי עמדות יסוד, זו של המשנה וזו של רבותינו. בדומה לסגנונו של התלמוד בקטע שבו אנו דנים כעת ("ומשהינן לה"), כאשר רש"י מפרש את שיטתה של המשנה ושל האמוראים הממשיכים את דרכה, הוא נוקט בטרמינולוגיה של

79 ראו הערה 9 לעיל.

80 ראו רש"י, סד ע"א, ד"ה "ומשהינן לה" וד"ה "תריסר", וראו עוד להלן.

81 ראו למשל רמב"ן, סג ע"ב, ד"ה "וה"מ דאמרה", בשם רבנו חננאל: "כלומר אם אמר הבעל אתן לך גט לאלתר ואטול כל נכסיה לא משגחנין ביה, אלא משהינן לה תריסר ירחי שחא אגיטא להמלך בה".

82 לאחר הצגת מחלוקת אמימר ומר זוטרא מנסה התלמוד לסייע לשיטת מר זוטרא ממעשה שהיה, אך דוחה זאת במילים: "ולא היא" (סג ע"ב). קביעה זו מובילה להכרעה ההלכתית כדעה המנוגדת, דעתו של אמימר, ראו רשב"א, סג ע"ב, ד"ה "היכי דמיא מורדת".

83 ראו רשב"א, סד ע"א, ד"ה "ומשהינן" וד"ה "ולענין"; ריטב"א, שם, ד"ה "ומשהינן", וראו עוד טקסט ליד הערה 93-96 להלן.

84 ראו רש"י, סג ע"ב, ד"ה "כלתה". אף בנקודה זו, באשר לכלתו של רב זביד, נתלקו הראשונים בשאלה אם זו מורדת מסוג "מאיס עלי" או מסוג "בעינא ליה", ראו רשב"א, סג ע"ב, ד"ה "כלתיה דרב זביד".

85 ראו ריטב"א, סד ע"א, ד"ה "ומשהינן".

אבישלום וסטרייך

השהיה.⁸⁶ אם רש"י אכן עוסק כאן בנורדת מסוג "מאיס עלי", אזי השימוש בטרמינולוגיה של שיטת המשנה מלמד שיש כאן נסיגה מהדין שנקבע בשלב הקודם בסוגיה באשר למורדת מסוג "מאיס עלי". לפי אמימר, איננו כופין מורדת מסוג "מאיס עלי" ("לא כייפינן לה"), דהיינו הלכת המשנה המשהה את מתן הגט איגנה חלה במקרה זה והאישה זכאית לגירושין מיידים, קרוב לוודאי בהתבסס על שיטת רבתינו.⁸⁷ לעומת זאת בקטע הנדון כעת, משהים את גיטה של האישה במטרה לאפשר ליה לשנות את דעתה.⁸⁸ יש כאן נסיגה מושגית מעמדתם המוחלטת של רבתינו שתכליתה היא לסיים את הסכסוך בהקדם האפשרי, לעבר מתן אפשרות לאישה לשנות את דעתה, בדומה למטרתה של ההלכה שבמשנה.⁸⁹ עם זאת, אין כאן נסיגה מלאה מעמדת רבתינו, אלא שילוב בין שתי הגישות: מצד אחד "לא כייפינן לה", דהיינו אין נוקטים בהליך ההפחתה הדרגתי מכתובתה של האישה הנדרש במשנה, ומצד שני אין האישה מקבלת את גיטה מייד (או לאחר ארבעה שבועות), אלא לאחר שנים עשר חודשים.⁹⁰ בד בבד ניתנת לפי רש"י לאישה הזדמנות לשנות את דעתה, ואם היא אכן חשוב בה ממרידתה, נראה שהיא לא תאבד את כתובתה.⁹¹

לסיכום, השלב הסופי בסוגיית הבבלי קובע תקופת המתנה של שנים עשר חודשים. ביאורה של מסקנה זו תלוי בדרך הפורשנית שבה נלך בסוגיה, ובייחוד בשאלת הלגיטימציה לכפיית גט. בהתאם לדרכו של רש"י, לכפיית גט יש תפקיד מרכזי אף כאן: מסקנת התלמוד דוחה את כפיית הגט במקרה של מורדת מסוג "מאיס עלי" בשנים עשר חודשים. בסופה של תקופת ההמתנה, או במקרה האחר במורדת מסוג "בעינא ליה" בתום התהליך ההדרגתי שבמשנה, זכאית האישה לקבל את גיטה.⁹²

86 "משהין" (סג ע"ב, ד"ה "נמלכין"); "דמשהין גיטא ופוחתין כתובתה" (שם, ד"ה "היכין"); או בעת הצגת העמדה המנוגדת (שם, ד"ה "לא"): "לא כייפינן לה: להשהותה".

87 ראו רש"י, שם, ד"ה "לא", וראו עוד לעיל הערה 69.

88 "אולי תחזור בה", ראו רש"י, סד ע"א, ד"ה "ומשהין לה".

89 ראו לעיל פרק א. ייתכן שהמסקנה הנוכחית מבטאת ספק אם יש לפטוק את ההלכה במורדת מאיס עלי כמשנה או כתוספתא (כפי שנוקט אמימר), ראו בעל העיטור, לעיל הערה 78: "והאי שיעורא לא כת"ק ולא כרבתינו... ואיכא למימר נמי דרבנן סבוראי דכתבי השתא דלא איתמר וכו' אכולה שמעתא קאי, משום דמספקא להו אי כרב נחמן בר רב חסדא דאמר הלכה כרבתינו אי כרבא דאמר רב ששת דאמר הלכה גמלכין בה, ופסקינן תריסר ירחי שתא משהין לה אגיטא".

90 ראו ריטב"א, סד ע"א, ד"ה "ומשהין". בעמ' 44-46.

91 ראו ריטב"א, סד ע"א, ד"ה "ומשהין". ישנם ראשונים הטוענים כי האישה מאבדת את כתובתה גם אם תשוב בה ממרידתה בתוך שנים עשר החודשים (ראו ריטב"א, שם). מאחר שכפי שעולה מפירוש רש"י התקנה היא לטובת האישה, נראה לנו סביר יותר לפרשה כדרך הראשונה.

92 לפי רש"י כאמור, מתייחסת הקביעה של תקופת המתנה בת שנים עשר חודשים למורדת מסוג "מאיס עלי". דינה של מורדת מסוג "בעינא ליה" הוא לפיכך הדין המקורי שבמשנה, כפי שמוסכם הן על אמימר והן על מר זוטרא, דין שהם מגדירים כ"כייפינן לה". בסופו של התהליך שבמשנה לפי רש"י, כפי שנוכר לעיל, בטקסט ליד הערה 40-44, זכאית האישה לגט.

לעומת רש"י, ישנם ראשונים המייחסים את המסקנה התלמודית לכל סוגי המורדת או רק למורדת מסוג "בעינא ליה"⁹³. בין אלו שנקטו בעמדה האחרונה ניתן למנות את הרמב"ם, את רשב"ם ואת רבנו תם,⁹⁴ הסבורים כי דינה של מורדת מסוג "מאיס עלי" הוא כאמור בהלכה שנמסרה בידי אמימר. אולם בנקודה זו רמב"ם ורשב"ם שונים מרבנו תם. בעוד שרבנו תם מתנגד לכפיית הגט, רמב"ם ורשב"ם מאמצים אותה, ולשיטתם מורדת מסוג "מאיס עלי" מאבדת את כתובתה וזוכה בגיטה ללא השהיה.⁹⁵ בכל הנוגע לכפיית גט, אם כן, ישנה קבוצה חשובה בין הראשונים שנסקרו כאן (רש"י, רשב"ם ורמב"ם), התומכים בכך והרואים בהלכה זו חלק בלתי נפרד מן הסוגיה התלמודית.⁹⁶

ג. התלמוד הירושלמי: תנאו של ר' יוסה לאור הלכת כפיית הגט במורדת

הירושלמי (ה, ז [ל ע"ב]) עוסק במספר היבטים של הלכת המורדת. כמו במקרים אחרים, ישנם הבדלים ניכרים בין התלמודים, אם במסורות התנאים והאמוראים ואם בהתפתחות המושגית של הסוגיה. נקודה עיקרית בענייננו היא דרכו השונה של הירושלמי בציטוט שיטתם של רבותינו, דרך שממנה מתבהרת עמדתם שעליה עמדנו לעיל. בקצרה, חשיבותה של ברייתת רבותינו בירושלמי ניכרת בשתי נקודות: (א) בכך שהיא מזכירה מפורשות את גירושי האישה ("ויוצאה"), בניגוד לגוסס רבותינו שבתוספתא וכבבלי;⁹⁷ (ב) בחסרונו של האקט הפומבי שבהתראת המורדת, בדומה לתוספתא ובניגוד למסורת הבבלי.⁹⁸ מכך הסקנו כי מטרת רבותינו היא להביא להפרדה בין בני הזוג, כי גירושין (במידת הצורך בכפייה) הם תנאי הכרחי לשם כך וכי הם מהווים לפיכך חלק בלתי נפרד מהוראתם ההלכתית של

93 ראו לעיל הערה 83.

94 ראו בהתאמה: רמב"ם, אישות, פי"ד הי"א – הי"ד; שלטי גיבורים, כו ע"א, אות א; תוספות, סג ע"ב, סוף ד"ה "ואינהו".

95 כדבריו המפורסמים של הרמב"ם, אישות, פי"ד ה"ח: "ושואלין אותה מפני מה מרדה, אם אמרה מאסתייה ואיני יכולה להבעל לו מדעתי, כופין אותו להוציא לשעתו, לפי שאינה כשבויה שתבעל לשנוי לה, ותצא בלא כתובה כלל...". גירושין במקרה זה נעשים ללא דיחוי, בשונה גם מהלכת רבותינו הקובעת ארבעה שבועות של הכרזה והזהרה, שרק בסופם מאבדת האישה את כתובתה. לפי הרמב"ם (שם, ה"ט – הי"ד), חלה הלכת רבותינו במורדת מסוג "בעינא ליה", תוך שילובו של דין התלמוד שבקטע הסוגיה הנדון כאן (ו), המעכב את מתן הגט בשנים עשר חודשים (וראו מגיד משנה, אישות, פי"ד ה"י, ד"ה "ואין נותנין לה גט").

96 יש להדגיש, כי סוגי המורדת השונים וההלכות החלוקות שבמשנה וברעת רבותינו אינם נוגעים לאופייה של כפיית הגט. במקרים אלו מתקיימת כפיית גט לפי פירושי הראשונים שהובאו בגוף המאמר, ואילו ההבדלים בין המקורות ובין פירושי הראשונים הם בזמן ובהקשר שבו יש להחיל את כפיית הגט. כפיית הגט נעשית בשעת הצורך אף באמצעות כפייה פיונית, ראו לעיל הערה 35.

97 ראו טקסט ליד הערה 31-38 לעיל.

98 הירושלמי משתמש במונח "מתרין בה", בעוד שהבבלי משתמש ב"מכריזין עליה", ראו לעיל הערה 25. שני הבדלים נוספים בין הירושלמי למקורות האחרים נזכרים לעיל הערה 33.

חלק אחר של סוגיית הירושלמי נוגע בשאלת מאפייניה של המורדת, בשאלה אם מדובר במורדת ממלאכות הבית או במורדות מיחסי אישות. שתי האפשרויות נרמזות בירושלמי בהקשר לדיון בשאלת ההבדל בין מורדת לבין מורד. לעומת זאת בבבלי שתי אפשרויות אלו הן ליבה של מחלוקת אמוראים מפורשת העוסקת בהגדרת המורדת. אחד מן האמוראים הנזכרים במחלוקת שבבבלי, ר' יוסי בר חנינא, נזכר גם בירושלמי.¹⁰⁰ המשפט הבא בירושלמי הוא בעל חשיבות ראשונה במעלה: "אמר רבי יוסה אילין דכתבין אין שנה אין שנת תניי ממון ותניין קיים."¹⁰¹ ר' יוסה מעניק לגיטימציה לתנאי המתקיים במקרה שבו בני הזוג "שונאים" זה את זה. קרוב לוודאי שה"שנאה" בין בני הזוג נאמרת בהקשר לגירושין, ומשמעותה של פסוקית התנאי היא לפיכך: אם אחד מבני הזוג יחפוץ להתגרש מהשני.¹⁰² תנאי זה תקף משום שמדובר בתנאי שבממון, ותנאי שבממון איננו "מתנה על מה שכתוב בתורה".

ברם פסוקית התוצאה שבתנאי חסרה, ולפיכך לא ברור למה מתייחס התנאי, אם רק להיבטים ממוניים מובהקים (כך למשל כאשר בני הזוג מתנים שתהליך ההפחתה מן הכתובה לפי דין המשנה במורדת לא יחול לגביהם), או שמא גם לעיקרם של הנישואין, בכך שהוא מאפשר לכל אחד מן הצדדים לדרוש גירושין במקרה של שנאה.¹⁰³ בדברים שלהלן אנו נכתן שאלה זו על בסיס ניתוח המקורות הנוצצ לעיל.

99 ראו לעיל פרק א.

100 ראו ריסקין, לעיל הערה 14, בעמ' 21-23, ולעיל הערה 27. תופעה זו ידועה, והיא משקפת את רמת ההמשנה הגבוהה של התלמוד הבבלי, ראו: Leib Moscovitz, *Talmudic Reasoning - From Casuistics to Conceptualization* 306-309 (2002). מעניין לציין שהתלמוד הבבלי כרוזד אנונימי של הסוגיה מצמצם למסקנה את מחלוקת האמוראים למורדת ממלאכות הבית, ולשיטתו מוסכם על האמוראים החולקים שמורדת מיחסי אישות מוגדרת כמורדת ("אלא מתשמיש כולי עלמא לא פליגי דהיא מורדת"). צמצום זה איננו מתיישב עם פשוטות לשונם של האמוראים, אך אין הוא בהכרח חולק על הוראתם המקורית: לפי הירושלמי מדובר בשתי אפשרויות פרשניות של המשנה, ולא בהכרח במחלוקת מושגית על הגדרת המורדת (ראו ריסקין, שם, הערה 3).

101 "אמר רבי יוסה: אלו שכותבים 'אני שונא, אם שונאת' ודהיינו אם הבעל ישנא את האישה או אם האישה תשנא את הבעל: א' ו'ן, תנאי ממון הוא, והתנאי קיים" (ירושלמי ה, ז נל ע"ב). מרכיב ההתניה ("ה"אם", protasis) מופיע כאן כתמצות רב (בלא לבאר מה משמעות השנאה), ומרכיב התוצאה ("אז", apodosis) חסר לגמרי. להלן נדון בנקודות אלו.

102 ראו פרידמן "נישואים יהודיים", לעיל הערה 9, בעמ' 314-315 הערה 10. כפי שמציין פרידמן, ה"שנאה" במובן של חוסר באהבו המוביל לגירושין משמשת לא רק בתנאי שבירושלמי, אלא גם בשטרי נישואין בעלי קרבה למסורת זו, החל ממסמכי יב (ראו להלן הערה 105) וכלה בכתובות מן הגניזה (ראו להלן הערה 109).

103 הפניות למחקרים העוסקים בכך יובאו להלן. משאלה זו נגזרת שאלה נוספת: בהנחה שהתנאי מתייחס גם לזכות גופה לדרוש גירושין, כיצד הוא נאכף למעשה – האם בכפיית הבעל לתת גט או באמצעות אקט קונסטטיטטיבי של בית הדין? ראו על כך פרידמן "נישואים יהודיים", לעיל הערה 9, בעמ' 336 הערה 78. ראו גם ג'קסון, לעיל הערה 72, בעמ' 3-6; Bernard S. Jackson, *Some Reflections on Family Law in the Papyri*, 14 *Jewish Law Association Studies* 141, 160-162 (2002).

בסוגיה אחרת המופיעה בהמשך הירושלמי¹⁰⁴ נזכר תנאי הדומה לתנאו של ר' יוסה. פלוני נישק אישה נשואה ("מעשה באחד שראו אותו נותן את פיו על פיה שלה"), ומעמדה של זו נדון כעת בידי האמוראים. אמוראי הירושלמי הנזכרים בסוגיה לא התייחסו לאישה כאל סוטה, קביעה שמשמעותה היא כי בעלה חייב לגרשה והיא מפסידה את כתובתה, אלא ראו בכך מקרה של "שנאה"¹⁰⁵. בהתאם לכך החלו האמוראים את התנאי שהופיע בכתובתה של האישה: "אין הדא פלנית תסבי"¹⁰⁶ להדין פלוני בעלה ולא תיצבי בשור-פותיה¹⁰⁷ תהוי נסכה פלגות פרן.¹⁰⁸ האמוראים שדנו במקרה זה עסקו בעיקר בהיבטים ממוניים של התנאי הנזכר בכתובה, דהיינו בשאלה אם האישה זכאית לקבל לפחות מחצית מכתובתה. ברם היבטים ממוניים אלו היו מלווים בגירושין, גירושין שכפי הנראה התקיימו גם אם נדרשו באופן חד-צדדי בידי האישה. טיעון זה מתבסס על המשפט בתנאי הכתובה "ולא תיצבי בשותפותיה", שמשמעותו היא כי לאישה ישנה הזכות שלא לרצות עוד בנישואיה לבעלה. במקרה זה התוצאה תהיה כפיית הבעל לגרש את אשתו.¹⁰⁹

פרשנות אפשרית אחת היא כי זכותה של האישה לגירושין נובעת מתנאי הכתובה המצוטט. אם פרשנות זו נכונה, הרי שהביטוי "תניי ממון" בדבריו של ר' יוסה, המעניק את הלגיטימציה ההלכתית לתנאי זה, כולל גם את הזכות להתנות על הגירושין עצמם. הביטוי

(להלן: ג'קסון "פפירוסים"). עניין זה נדון בהרחבה במקום אחר, ראו Avshalom Westreich, *History, Dogmatics and Hermeneutics: Divorce Clause in Palestinian Ketubbot and Gaonic Compelling of Divorce*, 15 WORKING PAPERS OF THE AGUNAH RESEARCH UNIT (להלן: וסטרייך "תניית גירושין"). www.mucjs.org/publications.htm (2008) 5-13

104 כתובת ז, ו (לא ע"ג).
105 בשאלת היחס שבין הלכה זו לבין תנאים שבשטרי נישואין מיב ומסמכי נישואין ממדבר יהודה עסקו רבים מהמחוקרים הנזכרים בפרק זה. ראו לדוגמה ג'קסון "פפירוסים", לעיל הערה 103, בעמ' 160 (וראו שם הפניות למחקרים נוספים); פלק, לעיל הערה 9, בעמ' 19-21.

106 צ"ל "תשני" (או: "תסני", "תשנא"), ראו: שאול ליברמן הלכות הירושלמי לרבינו משה בן מיימון ז"ל מעצם כ"ק ז"ל סא (התש"ח) (להלן: ליברמן), בהתבסס על נוסחאות הרמב"ם, אור זרוע ומאירי. קריאה זו אומצה בידי פרידמן "נישואים יהודיים", לעיל הערה 9, בעמ' 317.

107 צ"ל: "בשותפותיה", ראו ליברמן, שם. ראו גם פרידמן "נישואים יהודיים", לעיל הערה 9, בעמ' 329: "Shutafut 'partnership' here clearly denotes 'marriage', as in Syriac. This felicitous term is particularly befitting in a stipulation which describes man and wife as equal partners in the business of marriage, each of whom can withdraw from the partnership at will"

108 תרגום (לפי שינויי הגוסס שהוצעו בהערות הקודמות): "אם פלונת זו תשנא את פלוני בעלה, ולא תחפון בשותפותו (דהיינו: בהמשך הנישואין), תהיה היא נוטלת מחצית מכתובתה".

109 ראו ריסקין, לעיל הערה 14, בעמ' 31-32. הזכות לגירושין חד-צדדיים גם מצד האישה מופיעה בצורה מפורשת יותר בתקופה מאוחרת לדיוננו בתנאים המצויים בכתובות ארץ ישראליות מחקופת הגאונים, כפי שנמצאו בגניזה הקהירית, לדוגמה: "ואין תסני הדה מליחה להדין סעיד בעלה ותבעי למפוק מן ביתיה, תהוי מאבדה ית כסף כתובתה... ונפקה על פם בית דינה ועל דעתיהון דמארינן רבאנן", ראו פרידמן "נישואים יהודיים", לעיל הערה 9, בעמ' 327-346 (הטקסט המלא מצוטט אצל הנ"ל, שם, כרך ב, בעמ' 55).

"תנאי ממון" לפי פרשנות זו הוא בעל משמעות רחבה למדי, והוא חל על מגוון של זכויות המוענקות מכוח ההלכה לצד מסוים. על זכויות אלו אפשר להתנות, גם אם התועלת הנלווית אליהן איננה ממונית באופן מובהק, כדוגמת הזכות לגירושין.¹¹⁰

ברם גירושין אינם נזכרים בתנאי הכתובה כתוצאה המשפטית המרכזית של התנאי. גירושין שייכים לחלק ההתניה שבמשפט ("ה"אם"), ולא לתוצאה של התנאי ("או"). תוצאת התנאי היא ההיבט הממוני, שהוא גם לב דיונם של האמוראים. מדוע אם כן הגירושין אינם כה משמעותיים בתנאי זה שבירושלמי?¹¹¹

כפי שנטען לעיל, גירושין הם חלק בלתי נפרד מהלכת המורדת כבר במקורות התנאיים, ובפרט בהלכת רבותינו שבתוספתא ובמקבילותיה שבתלמודים. המפורש במקורות אלו הוא הירושלמי. זכותה של האישה לדרוש את גירושיה איננה צריכה לפיכך להתבסס על תנאי כתובה כלשהו, אלא על הדין הפוזיטיבי – הלכת המורדת. לפיכך, הטעם שבשלו האמוראים לא עסקו בזכות להתגרש הוא שזכות זו הייתה ידועה ומקובלת בהתבסס על המקורות הקודמים, והיא איננה נקודת החידוש של התנאי. מסקנה זו נכונה גם לתנאו של ר' יוסה: החלק החסר עשוי להזכיר את זכות הגירושין, אבל לבו הוא ממוני – תכליתו היא הסדרת ההיבטים הכלכליים שבין בני הזוג במקרה של גירושין.¹¹²

ר' יוסה עוסק אם כן בהיבטים ממוניים של הלכת המורדת. התנאי שבו הוא דן מבטל את ההסדרה הממונית שבמשנה ובתוספתא שמשמעותה אובדן מלא של כתובת האישה, ומאפשר לצדדים להציב הסדרים אחרים. כלומר אם הצדדים התנו שהאישה תזכה במתצית כתובתה במקרה שתדרוש את גירושיה, אף על פי שראוי היה להחיל במקרה זה את הלכת המורדת ולהפסידה את כתובתה, הרי שתנאם של בני הזוג תקף שכן הוא "תנאי שבממון". זכותה של האישה המורדת בבעלה לדרוש את נטיה באופן חד-צדדי עשוי להופיע בסוג כזה של תנאי

110 ראו פרידמן "נישואים יהודיים", לעיל הערה 9, בעמ' 319-320: '[N]onetary stipulations' "include agreements to forfeit a right or benefit assured one by law"; ג'קסון, לעיל הערה 72, בעמ' 4-5.

111 אם נקבל את ההסבר שהוצע לעיל ולפיו הזכות לגירושין נובעת מהתנאי, יהיה עלינו להניח שהתנאי המצוטט בירושלמי חסר, כלשונו של פרידמן "נישואים יהודיים", לעיל הערה 9, בעמ' 318: "[T]he text that is quoted omits... the wife's exit from the marriage, the divorce itself which resulted from her 'hating' her husband". להלן נציע הסבר אחר, שאיננו דורש הנתה זו של היסרון.

112 ראו: Naphtali Lewis, Ranon Katzoff and Jonas C. Greenfield, *Papyrus Yadin 18*, 37; ISRAEL EXPLORATION JOURNAL 229, Chapter II - *Legal Commentary* by Ranon Katzoff (1987) 245-246. פרשנות זו הוצעה בקצרה בידי פרידמן "נישואים יהודיים", לעיל הערה 9, בעמ' 320, כחלופה אפשרית לפרשנות הראשונה שהוכאה לעיל בשמו (ראו לעיל, הערה 110). המחקר הנוכחי מעדיף פרשנות זו תוך שהוא מציב אותה בהקשר רחב, לאור ניתוח המקורות התנאיים והאמוראיים הקדומים והמאוחרים לתנאי זה. השוו גם פלק, לעיל הערה 9, בעמ' 22, הסבור כי תנאו של ר' יוסה מתייחס לפן הממוני בלבד, ולפיכך איננו מכיר בזכותה של האישה לדרוש את גירושיה (בניגוד לתנאים קדומים ומאוחרים יותר, ראו פלק, שם, בעמ' 17-24, ולעיל, הערה 109).

על כפיית גט בהלכת המורדת במשנה ובתלמוד

כתובה, אולם זכות זו איננה מקבלת את תוקפה מכוח התנאי.¹¹³ לזכות האישה לדרוש את גירושה ישנו בסיס מוצק יותר – הלכת המורדת מן המקורות התנאיים ואילך.¹¹⁴

סיכום

כפיית גט במקרה שבו האישה "מורדת" בבעלה נתונה במחלוקת נוקבת בין מפרשי התלמוד – מן הגאונים, דרך הראשונים ועד האחרונים. הלכה למעשה הייתה השפעה גדולה לעמדתו של רבנו תם, שהתנגד בחקירות לכפיית גט במקרה שכזה. לטענת רבנו תם, אין במקורות התלמודיים בסיס לכפיית גט, ולעומתו סברו כנראה הגאונים, כי זכות הגירושין טמונה כבר במקורות הקדומים. מאמר זה חשף את הבסיס הרחב שיש לכפיית גט בפשטם של מקורות תנאיים ואמוראיים בבבלי ובירושלמי, כמו גם במקורות השייכים לרבדים מאוחרים יותר בתלמוד הבבלי.

ההצדקה לכפיית גט היא בעיקרה שאלה של פרשנות המקורות הנדונים. הפרשנות המוצעת כאן היא במובנים רבים עדיפה על מתחרותיה. יתרונותיה המרכזיים הם בבהירות, בפשטות ובעקיבות שהיא מציעה למקורות הנדונים. יתרה מכך, פרשנות זו יוצרת תבנית משותפת למשנה, לתוספתא ולכל אחד משלביה של הסוגיה התלמודית שבהם ניצבות זו מול זו שתי עמדות יסוד מנוגדות. לא במפתיע אומצה פרשנות זו בידי רש"י ובעקבותיו בידי פרשנים אחרים לסוגיית התלמוד הבבלי.

בהקשר זה של הדברים יש לעמוד על נקודה מתודולוגית חשובה. התנגדותו של רבנו תם לכפיית גט נובעת להערכתנו בעיקר משיקולים פרשניים רחבים, יותר מאשר מהפרשנות

113 בכתובות ארץ ישראליות מן הגניזה אכן נכללה כמפורש זכות האישה לגירושין (ראו לעיל הערה 109), ולאור האמור בגוף הטקסט הדברים מיותרים. בארץ ישראל נהגו הסופרים לכתוב בכתובות "תנאי בית דין" אף על פי שלא היה בכך צורך (שהרי תנאים אלו מחייבים גם אם לא נכתבו), וכתבת זכות האישה לגירושין היא לפיכך חלק ממסורת זו, ראו פרידמן, "נישואים יהודיים", לעיל הערה 9, בעמ' 15-18 ובעמ' 330.

114 רבותיו של רבותיו של המאירי טוענים כי תנאו של ר' יוסה הוא הבסיס לדין הגאונים במורדת שאליו התייחסו במבוא למאמר זה (ראו מאירי, סג"ב, סוף ד"ה "וגדולי המחברים"). טענה זו מוטלת בספק מבחינה היסטורית, ראו פרידמן "נישואים יהודיים", לעיל הערה 9, בעמ' 325-329; פרידמן "גירושין על פי דרישת האישה", לעיל הערה 35, בעמ' 105; ריסקין, לעיל הערה 14, בעמ' 81-84; וסטרייך "תניית גירושין", לעיל הערה 103, בעמ' 15-18; והשוו ליברמן, לעיל הערה 106, בעמ' 61 הערה ק, אולם יש לה חשיבות מבחינה דוגמאטית, ראו ג'קסון, לעיל הערה 72, בעמ' 6; וסטרייך, שם, בעמ' 23. לפי הניתוח המוצע לעיל, הזיקה האפשרית שבין דין הגאונים לתנאו של ר' יוסה מוגבלת להיבט הממוני. דהיינו סמכותם של הגאונים לחוקק בניגוד להלכה שבמשנה ובתלמוד שלפיה האישה מאבדת את כתובתה משתלשלת מתנאי זה המצוטט בידי ר' יוסה. מעניין לציין כי עיון מדוקדק בדברי המאירי מלמד שזו הייתה מטרתו בצייטו דברי רבותיו, דהיינו מציאת תימוכין להיבטים הממוניים שבדין הגאונים בדברי ר' יוסה שבירושלמי. עם זאת, קיים עדיין הבדל ניכר בין הניתוח המוצע כאן לדברי המאירי: המאירי מתנגד לכפיית גט, ומפרש את המקורות התנאיים והאמוראיים בדרכים אחרות, בעוד שהניתוח המוצע כאן מוצא את כפיית הגט במקורות אלו (ראו עוד וסטרייך, שם, בעמ' 14-13).

אבישלוס וסטרייך

הספציפית למקורות העוסקים בהלכת המורדת.¹¹⁵ עמדת רבנו תם העדיפה את המבט ההרמוני על כלל המקורות התלמודיים, גם במחיר פרשנות שאיננה פשוטה לסוגיה זו.¹¹⁶ ואכן, השלילה של כפיית הגט נתמכת בדברי רבנו תם בידי מקורות תנאיים ובידי סוגיות תלמודיות, שבהם אין המורדת נזכרת כמקרה שבו כופים את הבעל לתת גט לאשתו.¹¹⁷

שיקולי ההרמוניזציה שבדברי רבנו תם נדונו בידי הראשונים, אשר הציעו כמה דרכים להסביר את עמדתו של רש"י לאור מקורותיו של רבנו תם. כך למשל באמצעות ההבחנה בין מקרים שבהם כופים על הבעל לתת גט לאשתו והאישה זוכה בכתובתה, לבין מקרים שבהם האישה איננה זוכה בכתובתה. המקרים הראשונים הם אלו שהובאו במקורות הנזכרים בידי רבנו תם, ואילו מאחר שבדין המורדת האישה מאבדת את כתובתה, היא איננה כלולה במקורות הללו.¹¹⁸ הסברים כגון זה שהובא כאן הם ביסודם הסברים דוגמאטיים. ברם ניתן להציע גם היבט ספרותי-היסטורי לזויעדרה של מורדת מן המקורות המובאים בידי רבנו תם. דרך אחת להסביר מקורות סותרים היא מן ההיבט הסינכרוני, בראייתם כמקורות חלוקים. דרך שנייה, כפי שמסתבר יותר בענייננו, היא מן ההיבט הדיאכרוני, בראיית המקורות הסותרים כמסורת הלכתית מתפתחת. במילוינו אחרות, ברובד התנאי המוקדם מורדת לא הייתה בין המקרים שבהם הבעל היה מחויב לזנת גט לאשתו. אולם הדברים השתנו בהדרגה, והמקורות שנדונו כאן משקפים את מהלכו של שינוי זה.¹¹⁹ התהליך המתואר כאן הושפע כנראה

115 לצד המעגל הפרשני שיידון כאן יש לבחון גם את משקלו של המעגל החברתי-היסטורי על הכרעתו הפרשנית של רבנו תם. באופן כללי ולא דווקא בענייננו, שנויה שאלה זו במחלוקת נוקבת בין החוקרים, ראו תא שמע, לעיל הערה 16, בעמ' 76-81 (תא שמע עצמו נוטה להצביע על השיקולים הפרשניים כדומיננטים בהכרעותיו המהפכניות של רבנו תם, ראו להלן הערה 116). אין בכוחנו להכריע במסגרת הנוכחית בשאלה נכבדה זו. אולם אם נקבל את העמדה המכירה בהשפעה חברתית-היסטורית על רבנו תם, אזי בנרון דיונו יש לראות את עמדת רבנו תם כקשורה לשינוי במעמד האישה באשכנז ובצרפת, שינוי שביטוי בהתבססותה של המשפחה המונוגמית ובתקנה נגד גירושי האישה בעל כורחה. ביטול זכותה של המורדת לדרוש את גירושיה קשור (כגורם או כתוצאה) לצורך ליצור איזון בין הבעל, שאיננו רשאי עוד לגרש את אשתו בניגוד לרצונה, לבין האישה, שאף היא איננה רשאית עוד להתגרש בניגוד לרצון בעלה, לאור ביטולה של הלכת המורדת. על עניין זה ועל זיקתו להלכת המורדת ראו אלימלך וסטרייך *ממדות כמעמד האישה במשפט העברי – מסע בין מסורות* 70-73, 115-116 (התשס"ו).

116 זהו מאפיין מרכזי של עבודת בעלי התוספות, ראו תא שמע, לעיל הערה 16, בעמ' 71-75, ובאשר לרבנו תם ראו שם, בעמ' 112.

117 לדוגמה: משנה, כתובות ז, ז, ראו תוספות, סג ע"ב, ד"ה "אבל"; רמב"ן, סג ע"ב, ד"ה "וכלה הלכתא". בדברים שלהלן נתייחס ויעיקר למקור זה. לדיון נרחב במקורות השונים המובאים כתימוכין לשיטת רבנו תם מחוץ לסוגיית המורדת (כדוגמת גטין מט ע"ב ועוד), ראו תוספות שם ובראשונים על אתר.

118 ראו ריטב"א, סג ע"ב, ד"ה "היכי דמיא מורדת" (למעשה, הריטב"א דוחה פרשנות זו; ראו ריטב"א, שם).

119 השינוי ההדרגתי מתבטא בשאלה: עד כמה כפיית הגט היא חלק משמעותי מדין המורדת ומרכיב מפורש בחוכו. לדוגמה: כפיית גט בתוספתא היא חלק בלתי נפרד מן ההלכה, בעוד שבמשנה (לפי פרשנותו של רש"י) זוהי תוצאה אפשרית של דין המורדת (ראו לעיל בסוף פרק א), מה שגם עשוי

על כפיית גט בהלכת המורדת במשנה ובתלמוד

משינויים חברתיים כדוגמת המעבר ממורדת "ממלאכה" למורדת "מתשמיש המיטה" או ממורדת מסוג "בעינא ליה ומצערנא ליה" למורדת מסוג "מאיס עלי". שינויים אלו מאפיינים את הלכת המורדת, כפי שהיטיב לתאר בעל הפני יהושע:¹²⁰

דבלאו הכי אשכחן כמה תקנות בענין מורדת לפי השתנות הזמנים, דינא דגמרא ודינא דרבנן סבוראי שהביאו התוספות ודינא דמתיבתא שהביאו הרי"ף והרא"ש ז"ל...

להיות הטעם לכך שמורדת לא נזכרה בין מקרי כפיית הגט שנמנו במשנה. בין המשנה ובין התוספתא מתקדמות בכתובה. הגירושין נעשים מרכזיים יותר בדורות של אמוראים מאוחרים, כדברי אמימר אם נאמץ את מסורת כתב יד לניגורד-פירקוביץ, ויותר מכך בתקנה הנוכרת ברובד התלמודי המאוחר המסיים את סוגייתנו: "ומשהינן לה תריסר ירחי שתא אגיטא".
120 ראו פני יהושע, סג ע"ב, ד"ה "בגמרא ואיהו" (ההדגשה שלי, א' ו'). ההקשר של דברי הפני יהושע הוא קושייתו: "היאך פליג רבא אהאי ברייתא וקאמר הא בורכא?!", דהיינו נשאלת השאלה כיצד חולק רבא לפי פירוש רש"י על ברייתת רבותינו, ואף מגנה אותה כ"בורכא" (ראו לעיל ס' ב.2). פתרון אפשרי שמציע הפני יהושע הוא כי לאחר המהפך שיצרו רבותינו, שינו חכמים את דעתם בשנית ושבו לדינה של המשנה בשל שינויים חברתיים ("השתנות הזמנים"), ושינוי זה הוא הבסיס לעמדתו של רבא.