

עדות אישה ועדות עד אחד בתורת התנאים

אורית מלכה*

מבוא

על פי ההלכה התלמודית נשים פסולות לעדות. פסול זה, שאיננו מפורש במקרא,¹ נזכר כבר במקורות מתקופת בית שני,² אולם רק בספרות התנאית הוא זוכה לפיתוח נרחב

* מאמר זה מבוסס על חלקים מתוך עבודת הדוקטור שלי הנכתבת כפקולטה למשפטים באוניברסיטת תל אביב, בהנחיית פרופ' ישי רוזן צבי ופרופ' שי לביא. אני מודה לשניהם, וכן למנחם כהנא, ליאיר פורסטנברג, לחנן מאזה ולדוד סבתו. תודה מיוחדת ליקיר פז ולעומר מיכאליס.

1 פרט לשימוש הסתמי בלשון זכר, אין שום דבר בטקסט המקראי שמציע כי נשים תהיינה פסולות לעדות. המילה "עד" במקרא משמשת אף במשמעות של תובע-בעל דין, ויש עדות לכך שנשים היו תובעות, לפחות בהליכים מסוימים (ראו למשל שמואל ב, יד 4-6). לפיכך יש הסבורים כי הנשים היו כשרות לעדות על פי הדין המקראי. ראו BRUCE WELLS, *THE LAW OF TESTIMONY IN THE PENTATEUCHAL CODES*, 51-53 (2004). לעמדה מסייגת יותר ראו DAUBE, *WITNESSES IN BIBLE AND TALMUD*, in *COLLECTED WORKS OF DAVID DAUBE* (Calum M. Carmichael ed., 1992) DAUBE I: TALMUDIC LAW 401. דאובה סבור כי הנשים במקרא לא היו רשאיות להיות תובעות במשפט פלילי. לגבי מעמדן של נשים כעדות על פי הדין המקראי הוא כותב: "we can only speculate" (שם, בעמ' 415). להמחשת החידוש התנאי בשאלה זו ראוי לשים לב כי במקרא נזכרת למשל דבורה כשופטת, אולם למרות ההלכה התנאית הקובעת כי "כל הכשר לדין כשר להעיד" (משנה, גידה ו, ט) קבעו התנאים כי הנשים פסולות לעדות. עוד יש להעיר כי בלשון התנאים משמשת המילה 'עד' גם בהוראת 'שופט', אומנם לעיתים נדירות (ראו משנה, סנהדרין א, ו, בנוסח כתבי היד, ודיונו של מנחם כהנא בעדי הנוסח למשנה זו מנחם כהנא *ספרי במדבר* ד 1314-1315 (תשע"ה)).

2 נראה שזהו כלל קדום שמקורו כבר בתקופת הבית השני, שכן הוא נזכר כבר אצל יוסף בן מתתיהו קדמוניות היהודים ד 219 (אברהם שליט מתרגם, תרצ"ט) (להלן: קדמוניות היהודים). עם זאת, לא ברור אם הכלל היה מקובל על כל הכתות היהודיות שפעלו בתקופה זו. בין החוקרים נטושה מחלוקת בשאלה אם הנשים היו כשרות לעדות על פי דיני הכתות היהודיות שכתביהן נמצאו בקומראן. לסיכום הדיון בהקשר זה ראו Philip R. Davies

כמוטיב יסודי של דיני הראיות. אף שמדובר בכלל מרכזי שנדון במקורות תנאיים רבים, האופן שבו הוא מתפקד ברובד בסיסי זה לא זכה עד כה לטיפול מספק בספרות המחקר.³ מקורות תנאיים חשובים העוסקים בפסול נשים לעדות לא נידונו בהרחבה ולא זכו לעיון מקיף.⁴ בפרט, החוקרים לא עמדו על המורכבות הפרוצדורלית המאפיינת את פסול הנשים לעדות ברובד התנאי, ועל הקשר העמוק בין דין זה לבין דיני העדות בכללותם.

עיקר תשומת הלב המחקרית הוקדשה עד כה לשאלת טעם הפסילה. על פי רוב הטעם שבשלו הנשים פסולות לעדות בהלכה התנאית אינו מפורש,⁵ ובמדרשי ההלכה מוצג פסול זה כהיסק פורמלי מן הפסוקים.⁶ ביחס לטעם המהותי המונח ביסוד הפסול, הובעו שתי עמדות מרכזיות במחקר.⁷ העמדה המובילה בקרב רוב החוקרים גורסת כי

and Joan E. Taylor, *On the Testimony of Women in 1QSa, 3 DEAD SEA DISCOVERIES* 223 (1996); David Rothstein, *Women's Testimony at Qumran: The Biblical and Second Temple Evidence*, 84 REVUE DE QUMRÂN 597 (2004)

3 לשאלת פסול נשים לעדות בהלכה באופן כללי ראו צבי קרל "עדות אישה במשפט העברי" הפרקליט ה 81 (1948) (להלן: קרל); שמשון אטינגר "אשה כעד בדיני ממונות במשפט העברי" דיני ישראל כ-כא 241 (תשס"א) (להלן: אטינגר, אשה כעד); שמשון אטינגר ראיות במשפט העברי פרק 4 (תשע"א) (להלן: אטינגר ראיות); גרשון הולצר "עדות אישה במשפט העברי" סיני סו 94 צד (תשל"א) (להלן: הולצר); אילן פוקס לימוד תורה של נשים ומקומן של נשים כממלאות תפקידים בהליך המשפטי 255-286 (עבודת דוקטור, אוניברסיטת ברא"ל) – הפקולטה למדעי היהדות, תשס"ט) (להלן: פוקס); יאיר שיבר עדות ועדי קיום וקידושין במשפט העברי 155-159 (עבודת דוקטור, אוניברסיטת ברא"ל) – הפקולטה למשפטים, תשס"ג). להוציא מאמרו של קרל, מחקרים אלו מטפלים בספרות התנאית באופן מינימלי ואינם מרחיבים בניתוח המקורות השייכים לרובד זה. מחקרים אחרים הממוקדים בספרות התלמודית נדרשו לסוגיה זו אגב דיון בשאלות כלליות של מעמד האישה: JUDITH ROMNEY WEGNER, CHATEL OR PERSON? THE STATUS OF TAL ILAN, JEWISH WOMEN IN: WOMEN IN THE MISHNAH 120-126 (1988) (להלן: ווגנר); GRECO-ROMAN PALESTINE: AN INQUIRY INTO IMAGE AND STATUS 163-166 (1995) (להלן: אילן); JUDITH HAUPTMAN, REREADING THE RABBI: A WOMAN'S VOICE 196-220 (1998) (להלן: האופטמן). מלבד מחקרים אלו חוקרים רבים אחרים נדרשו לסוגיה בקצרה, על פי רוב אגב דיון במשנה, בתוספת או במדרשי ההלכה המזכירים את פסול הנשים לעדות, וראו פירוט להלן בה"ש 8.

4 זאת לא מעט מסיבות הנוגעות לסוציולוגיה של המחקר: מחקרים תמטיים, ראו לעיל ה"ש 3, לא שמו בראש מעיינם את העיון הטקסטואלי, ואילו חוקרי הטקסט על פי רוב לא נדרשו למורכבות השאלה התמטית.

5 היוצא מן הכלל הוא התוספתא בכתובות ג, ג (מהדורת ליברמן, 64). וראו דיון להלן.
6 לאי העקיבות בריבוי או במיעוט האישה במדרשי ההלכה ראו במפתח לספרי במדבר (מהדורת כהנא 1421) בערך 'אשה' – 'ריבויה', 'מיעוטה'.

7 אף שלא כל החוקרים שאזכיר התמקדו ברובד התנאי בלבד, כולם מתייחסים אליו במידה כזו או אחרת, ומכל מקום הצעותיהם רלבנטיות גם לרובד זה.

הנשים נפסלו לעדות משום שנחשבו בלתי מהימנות.⁸ אחרים סבורים כי שאלת המהימנות איננה מכרעת, וכי הנשים נפסלו לעדות מתוך רצון להרחיק אותן מהזירה השיפוטית מטעמים חיצוניים להליך המשפטי, למשל מתוך רצון להגן עליהן מפני החספוס של ההתדיינות המשפטית ומחירים אחרים הכרוכים בה,⁹ או דווקא לפגוע בהן ולהחלישן, על ידי הרחקתן ממוקדי סמכות וכוח.¹⁰ אולם תהא אשר תהא הסיבה שבשללה נפסלו

8 העמדות שהובעו בספרות בהקשר זה נעות על ספקטרום שבין הנחה חזקה כי הנשים נתפסו כחשודות להעיד עדות שקר, ובין עמדה מרוככת יותר שלפיה נחשבו ילדותיות וחסרות ניסיון, מה שעשוי היה לפגוע במהימנות עדותן. שמואל וזאב ספראי הביעו את העמדה החזקה ביותר שלפיה הנשים נחשבו שקרניות ומשום כך נפסלו לעדות. בפירושו למשנת ראש השנה הם קושרים בין הכלל התנאי המוקדם למדרש המאוחר שבו נאמר במפורש כי הנשים הן "כזבניות" (מדרש בראשית רבתי, יח, טו [מהדורת אלבק 92]). ראו שמואל ספראי וזאב ספראי משנת ארץ ישראל: מסכת ראש השנה: מועד ח חלק ב 328 (תשע"א). עמדה מרומזת יותר מובעת אצל מנחם יצחק כהנא ספרי זוטא דבריי – מובאות ממדרש תנאי חדש 280 (תשס"ג) (להלן: כהנא, ספרי זוטא). כהנא מצטט את יוספוס הכותב כי הנשים נפסלו לעדות "מחמת קלות דעתן והחוצפה שבמינן", ואגב כך מציין, "סביר שאף חז"ל אחזו בדעה מעין זו". בדומה לכהנא, גם אילן סבורה שחז"ל ייחסו לנשים תכונות אופי דומות לאלו שיוחסו להן במרחב היווני-רומי, ובהן "מוסריות מפוקפקת" (questionable morality); ראו פוקס, לעיל ה"ש 3, בעמ' 163. אטינגר כותב באופן כללי יותר כי בשל מעמדן הנחות של נשים ביהדות העתיקה הן נחשבו בלתי מהימנות באופן אינהרנטי; ראו אטינגר, אשה כעד, לעיל ה"ש 3 וראו גם אטינגר, ראיות, לעיל ה"ש 3, בעמ' 41. הולצר הציע כי הטעם לפסילת נשים לעדות מתבסס (גם) "על אופיה ותכונותיה המיוחדים של האישה, שהחכמים מגדירים אותם לפעמים כשיליים"; ראו הולצר, לעיל ה"ש 3, בעמ' צז. אלבק סבור כי כנראה בשל נורמות הצניעות ששררו באותה תקופה, נשים מיעטו לצאת מביתן ולעסוק במשא ומתן, ולכן הן "אינן מבינות כראוי את המעשים שהן רואות, כאילו היו קטנים ופתאים. הן אינן רואות פרטים שהיו במציאות, והן סבורות שראו פרטים שלא ראו או שלא היו"; ראו שלום אלבק הראיות בדיני התלמוד 97 (תשמ"ז). יהודית האופטמן הציעה טעם אחר להנחת חוסר המהימנות של נשים, בהתבסס על תנאי החיים שלהן בעולם העתיק כמי שהיו כפופות לשלטונם של אחרים וממילא נדרשו לרצותם; ראו האופטמן, לעיל ה"ש 3, בעמ' 211. פרט לטעם זה היא מציעה טעם נוסף לפסילת נשים שאינו נוגע לחוסר המהימנות שלהן, וראו להלן ה"ש 10.

9 לעמדה כזו ראו למשל Moshe Meiselman, Jewish Woman in Jewish Law, 73 (1978). אחרים מסבירים את פסול הנשים לעדות כעניין של צניעות; ראו למשל Haim Herman, 'Witnesses', 21 Encyclopedia Judaica 2 115. על פי עמדה כזו אפשר לראות את הפסילה לעדות כהגנה על אינטרס של האישה, או דווקא כהגנה על אינטרס של בעלה; ראו למשל בבלי, כתובות, צז ע"ב.

10 האופטמן, לעיל ה"ש 3, בעמ' 217. לעמדה שלפיה פסול הנשים לעדות אינו נובע מהנחת חוסר מהימנות יש שורשים כבר אצל מפרשי התלמוד המסורתיים, אשר ראו בכלל זה דבר שאין לו טעם, והינו בגדר 'גזירת הכתוב'; למשל התוספות בבבלי, זבחים קג, ע"א, ד"ה 'אין לי אלא', וכן שו"ת הרשב"א המיוחסות להרמב"ם, סימן קכת. לתיאור של עמדה

הנשים לעדות, יש לצפות להלימה כלשהי בין סיבה זו לבין האופן שבו עוצב פסול הנשים לעדות כמוסד משפטי. ואכן, פסול זה מתאפיין במורכבות מסוימת: זהו כלל מרכזי בהלכה התנאית, אולם לא בלעדי – ישנם מקרים שבהם נשים כשרות לעדות. התפיסה היא אפוא שנשים פסולות לעדות, למעט במקרים מסוימים; זאת לכאורה בניגוד (או כתמונת ראי) למודל הרומי, שבו הנשים כשרות לעדות בדרך כלל, ופסולות רק במקרים מסוימים.¹¹ אם המבנה של הדין התנאי בסוגיה זו משקף את הטעמים העומדים מאחוריו, אזי העיון בהיבטים הפרוצדורליים של פסול הנשים לעדות ישפוך אור גם על שאלת הטעמים הפועלים ברקע הכלל המשפטי.

כפי שאראה, המקורות התנאיים מעצבים את פסול האישה לעדות ככלל פסילה מותנה, שתחולתו תלויה בקיומו של כלל ראייתי אחר: הדרישה לעדות של שני עדים. במילים אחרות: אישה פסולה לעדות רק באותם מקרים שבהם נדרשת עדות של שני עדים. מיקוד תשומת הלב בזיקה שמשרטטים המקורות בין שני כללים אלו חושף את האופן שבו עוצבו דיני העדות בכללותם, תוך יצירת שני מסלולי הוכחה, שאותם אכנה 'מסלול העד האחד' ו'מסלול שני העדים'. לשני מסלולים אלו כללים פרוצדורליים נפרדים, התואמים את ההיגיון השונה המונח בבסיסם. העיון בפסול הנשים לעדות יתרום אפוא לא רק להבנת מעמדן של נשים בהלכה התנאית, אלא גם לסוגיה הכללית יותר של תפיסת ההוכחה בהליך המשפטי כפי שעוצבה בידי התנאים.

למאמר זה יהיו שלושה חלקים. החלק הראשון של המאמר יוקדש לכירור השאלה באילו עניינים נפסלו הנשים לעדות ובאיזה היקף, ויעמוד על הקשר שמתווים המקורות

זו ראו אטינגר, אישה כעד, לעיל ה"ש 3, בעמ' 248-249. כמובן, פרשנות זו של מלומדי ימי הביניים לא תוכל להוות מקור לטעמו של הדין התנאי. ראוי להזכיר כי ישנם מקורות אגדיים המתארים את פסול האישה לעדות כעונש על חטאה של חוה בגן עדן, להבדיל מכלל רציונלי הנובע מהצורך להרחיק עדות שאינה מהימנה. ראו למשל פרקי דרבי אליעזר, פרק יד.

11 לדיון ערכני במעמדן המשפטי של נשים בחוק הרומי ראו Verena Halbwegs, *Women as Legal Actors, in THE OXFORD HANDBOOK OF ROMAN LAW AND SOCIETY* 443 (2016) סקירה מקיפה זו אינה מתייחסת כלל למעמדן של נשים לעניין עדות, מתוך הנחה שהן כשרות לעדות, כפי שמתואר על ידי אולפיאנוס ופאולוס, המלומדים הרומים בני המאה השנייה והשלישית לספירה (D.27.5.18 ו-D.28.1.20.6). זאת, אף שנשים פסולות לעדות לצוואה (למשל D.28.1.20.6, Inst.2.10.6; וראו גם Adolf Breger, *Testis Ad Testamentum* 763 (1953) *Adhibitus, in* 43(2) *ENCYCLOPEDIA OF ROMAN LAW*). כך מתקבלת התמונה שלפיה בשיטה משפטית זו נשים כשרות לעדות למעט במקרים חריגים. וראו גם JANE F. GARDNER, *BEING A ROMAN CITIZEN*, 85-109 (2002). למרות ההבדל הדרמטי לכאורה, דיוק בהבנת הפרוצדורה התנאית – כמו גם בקריאת המקורות הרומיים – עשוי לגלות כי אף על פי ששתי המערכות יצוקות בתבניות משפטיות שונות, המשותף ביניהן רב על מה שנראה במבט ראשון. אשוב לנקודה זו בסיכום המאמר.

התנאיים בין עדות אישה ועדות של עד אחד. חלק זה יכלול שלושה תתי פרקים ובהם התייחסות לשלושה טיפוסים של מקורות: (א) מקורות מן המשנה ומן התוספתא שבהם כשרות האישה לעדות נגזרת מכשרותו של עד אחד, (ב) העמדת עדות האישה כמקבילה לעדותו של עד אחד בהלכות שונות במשנה ובתוספתא, וכן (ג) מדרשי ההלכה הקושרים בין פסול אישה לעדות ודרישת שני העדים. קשר זה יאיר באור חדש גם את מדרש ההלכה העוסק בפסול נשים לעדות ואת ההיגיון העומד בבסיסו.

החלק השני של המאמר יעסוק באופן שבו נדונה במקורות התנאיים שאלת מהימנותן של נשים, ויבחן את הרלבנטיות של השאלה לקביעת מעמדן של נשים בעניין עדות. במסגרת פרק זה אסקור את המקורות ההלכתיים המתווים כללים לקביעת מהימנות, ואציג את הדומה והשונה ביחס לנשים וגברים בכללים אלו.

החלק השלישי של המאמר יעסוק בכללים הנוגעים להכרעה בין עדויות סותרות, בעקבות התוספתא במסכת יבמות יד, א, ויראה כי במקור זה ובאחרים הדומים לו משתקפים שני מסלולי הוכחה שונים, כל אחד מהם בעל היגיון משפטי משלו. האישה פסולה לעדות דווקא באחד משני מסלולים אלו וכשרה לעדות בשני. על בסיס ניתוח זה אציע בסיכום המאמר מודל כללי לשחזור תפיסת ההוכחה הקדומה של התנאים, כאשר פסול הנשים לעדות מתפקד בתוכו כפרט בתוך תמונה גדולה. מודל זה יסמן גם כיוונים חדשים להשוואה פורייה בין הדין התנאי לדין הרומי בסוגיה זו, כיוונים אשר החוקרים לא עמדו עליהם עד כה.

א. באילו עניינים נשים פסולות לעדות

הקביעה שלפיה נשים פסולות לעדות מנוסחת במקורות שונים ככלל מוחלט ופסקני. כך למשל בספרי דברים: "יכול אף אשה תהא כשרה לעדות? נאמר כאן 'שני' ונאמר להלן 'שני'. מה 'שני' האמור להלן אנשים ולא נשים, אף 'שני' האמור כאן אנשים ולא נשים".¹² על פניו נראה מכאן כי פסילתן של נשים לעדות היא כללית וגורפת, והן תהיינה פסולות לכל דבר ועניין.¹³ באופן דומה מתואר פסול הנשים גם במשנה במסכת שבועות: "שבועת העדות נוהגת באנשים ולא בנשים. ברחוקין ולא בקרובין. בכשירין ולא בפסולים. ואינה נוהגת אלא בראוים להעיד".¹⁴ נשים אינן ראויות להעיד וממילא שבועת העדות אינה נוהגת בהן. ואולם לצד דברים נחרצים אלו, במקורות אחרים עולה

12 ספרי דברים, שפטים קצ (מהדורת פינקלשטיין 230).

13 אותו ניסוח גורף נמצא גם בספרא חובה ז, א (מהדורת פינקלשטיין 150): "שאינן האשה כשרה לעדות", וכנראה גם בספרי זוטא דברים על פסוק יט 17: "אנשים ולא נשים"; ראו כהנא, ספרי זוטא, לעיל ה"ש 8, בעמ' 278.

14 שבועות ד, א. בכל מקום במאמר זה המשנה מצוטטת על פי כתב יד קאופמן.

כי בעניינים מסוימים נשים יהיו כשרות לעדות. אשר לשאלה מהי הרשימה המדויקת של העניינים הללו, התשובה לכך אינה פשוטה כל עיקר.

בכמה מקומות נזכרת הקטגוריה הכללית "עדות שהאשה כשרה לה"¹⁵, אולם בשום מקום איננו מוצאים פירוט שיטתי של העדויות הנכללות בקטגוריה זו. התוספתא מונה רשימה של עניינים שלגביהם אישה אינה כשרה לעדות: "במה דברים אמורים? בקידוש החדש ובעיבור שנה, בדיני ממונות ובדיני נפשות; אבל עדות שהאשה כשרה לה אף הם כשרים לה"¹⁶. מקור זה עוסק בפסילה לעדות של פסולים אחרים – המשחק בקובייה, המלווה בריבית, מפרחי יונים וסוחרי שביעית – ומזכיר את האישה בדרך אגב; אולם למרות הפירוט היחסי נעדרת גם מכאן התייחסות פוזיטיבית וישירה לרשימת העניינים שהאישה כשרה להם.¹⁷

בתחומים ספציפיים עולה בדיון התנאי האפשרות להסתמך על דברי אישה בהקשר משפטי. לעיתים מדובר באפשרות מסויגת ומוגבלת, דהיינו בנכונות לקבל את עדות האישה בתנאים מוגדרים אשר נוגעים בעיקרם לכך שעדות האישה נמסרה בזמן אמת, במעמד האירוע נשוא העדות, או בלשון התוספתא "על מעמדן"¹⁸. אכן, הנכונות לקבל את עדות האישה בסייגים מתיישבת היטב עם כלל שלפיו באופן עקרוני אין לקבל את עדותה. אולם אתגר גדול יותר מציבים המקרים שבהם האישה מוזכרת כמי שדבריה שקולים לעדותו של עד גבר גם ללא כל סייג בדבר אופן מסירת העדות. אם נרכיב רשימה של העדויות הללו תקבל התוצאה הבאה:¹⁹ (1) עדות על מות אדם כדי לשחרר

15 תוספתא, סנהדרין ה, ב ותוספתא, כתובות א, ו. במשנה, ראש השנה א, ח, הדומה בתוכנה לתוספתא, סנהדרין ה, ב, נעשה שימוש בביטוי שונה מעט: במקום "עדות שהאשה כשרה לה", מופיעה כאן "עדות שאין האשה כשרה לה". אולם גם מביטוי זה אפשר להסיק את קיומה העקרוני של קבוצת מקרים שלגביהם עדות האישה תהיה כשרה. אומנם אפשר שההתייחסות הכוללנית לקבוצה מקרים כזו שייכת לרובד מאוחר.

16 תוספתא, סנהדרין ה, ב.

17 אפשר שבעל הלכה זו בתוספתא מחזיק בדעה שנשים יהיו כשרות לעדות בכל מקרה אחר, שאינו נכנס לגדר "קידוש החדש ועיבור שנה, דיני ממונות ודיני נפשות", אולם לא ניתן להכריע כך באופן ודאי.

18 מותר לסמוך על דברי אישה המצביעה על מקורו של נחיל דבורים (משנה, בבא קמא י, ב; תוספתא, כתובות ג, ג [מהדורת ליברמן 64]), וכן על דברי המיילדת המצביעה על הבכור מבין זוג תאומים (תוספתא, בבא בתרא ז, א [מהדורת ליברמן 152]), ובלבד שעדות זו נמסרה "על אתר", דהיינו במועד ההתרחשות, בזמן אמת. על פי ברייתא המופיעה בבבלי, קידושין עג, ע"ב, האישה נאמנת גם על הייחוס של הוולד – כהן לוי או ישראל, נתין או ממזר, בתנאים דומים.

19 בגיבוש הרשימה המופיעה כאן נעזרתי גם ברשימות שיצרו אחרים; ראו קרל, לעיל ה"ש 3, בעמ' 82-83; הולצר, לעיל ה"ש 3, בעמ' צח; אילן, לעיל ה"ש 33, בעמ' 164.

את אשתו מעגינותה;²⁰ (2) עדות על שבויה שלא נטמאה כדי להתירה להינשא לכהן או לאכול בתרומה;²¹ (3) עדות על אישה סוטה שנטמאה כדי למנוע ממנה לשתות את המים המרים ולהפסידה כתובתה;²² (4) עדות על זהות רוצח שנמלט, כדי לייתר את הצורך בטקס העגלה הערופה;²³ (5) עדות על אדם שנטמא בשוגג²⁴ (6) או שאכל חלב בשוגג,²⁵ כדי לחייבו קורבן; (7) לפחות לפי חלק מהדעות, עדות על אדם שהוא כהן כדי להאכילו תרומה.²⁶ מדובר ברשימה מגוונת של עניינים, רובם בתחומי האיסור וההיתר אך לא כולם. לא ברור שמוכנה של העדות זהה בכל ההקשרים הללו, ולפחות בחלקם אפשר שלא מדובר בעדות במסגרת הליך פורמלי המתנהל בבית דין.²⁷ למרות הברלים אלו, יש הצדקה לדון בקבוצת עניינים אלו תחת קורת גג אחת שכן הטקסט התנאי נוקט לגביהם האחדה מושגית וטרמינולוגית, כפי שאראה בהמשך.

כיצד יש להסביר את היחס בין הכלל שלפיו נשים פסולות לעדות, לכאורה באופן גורף, לבין אוסף המקרים שבהם נשים מוזכרות כעדות כשרות? בספרות המחקר הוצעו שני כיוונים ליישובו של מתח זה. על פי הצעה אחת, במקרים שבהם נשים כשרות להעיד אין מדובר בעצם על עדות ממש, אלא על מסלול חלופי, עוקף עדות, שיש המכנים אותו "נאמנות".²⁸ הצעה זו מסבירה היטב את ההקשרים שבהם האישה נאמנת בעניינים שבהם היא נוגעת בדבר, למשל על פי שיטת רבן גמליאל ור' אליעזר המקבלים את טענתה ביחס לנסיבות שבהן אבדו בתוליה, כדי לקבוע אם היא זכאית לכתובת בתולה או לכתובת אלמנה (כנגד דעתו החולקת של ר' יהושע), ומקרים דומים.²⁹ לאור הכלל

- 20 משנה, יבמות טו, ד.
 21 משנה, כתובות ב, ט וכן תוספתא, כתובות ג, ב (מהדורת ליברמן 63).
 22 משנה, סוטה ו, ד.
 23 משנה, סוטה ט, ח.
 24 משנה, טהרות ה, ט.
 25 משנה, כריתות ג, א וכן תוספתא, כריתות ב, א (מהדורת צוקרמנדל 563).
 26 תוספתא, כתובות ב, א.
 27 יש להעיר כי בכל המקרים הללו מדובר על עדות ראייה ולא על עדות קיום. אולי אין זה מקרי שגם בחוק הרומי נשים התקבלו כעדות כשרות דווקא בהקשרים של עדות ראייה ולא בהקשרים של עדות קיום. וראו להלן ה"ש 99.
 28 הולצר, לעיל ה"ש 3, בעמ' ק. עמדה דומה ניתן למצוא בקרב מי שסבור שכאשר האישה כשרה לעדות, סומכים על דבריה מבלי שהיא צריכה לבוא לבית הדין; שאלו ליברמן **תוספתא כפשוטה** נשים ו 217 (תשל"ג) (להלן: ליברמן, **תוספתא כפשוטה**); וראו להלן בטקסט ליד ה"ש 54.
 29 משנה, כתובות א, ז. מקרה נוסף שבו האישה היא בוודאי נוגעת בדבר נידון שם במשנה ח, העוסקת בנאמנות אישה להצהיר על ייחוסו של האדם שלכאורה נבעלה לו, כדי להכריע את מעמדה כמי שמתורת להינשא לכהונה. מקרה ביניים הוא המקרה שבו האישה נאמנת להעיד על זהות האב כדי לקבוע את ייחוס הבן; שם, משנה ט. ייתכן שגם במקרה זה יש לראות בה נוגעת בדבר, לאור העובדה שדבריה ישפיעו על גורלו של בנה/בתה.

שאדם אינו נאמן להעיד לעצמו,³⁰ יש טעם בטענה שקבלת דברי האישה על פי עמדה זו אינה מדין עדות; מה גם שהטרמינולוגיה של עדות כלל אינה משמשת כאן. ואולם הצעה זו משכנעת פחות ביחס למקרים המנויים לעיל, בהם מסתמכים על דברי אישה בעניינו של צד שלישי. בחלק מהמקרים הללו נעשה שימוש בטרמינולוגיה של עדות גם ביחס לאישה, כאשר מדברים על "עדות שהאשה כשרה לה".³¹ במקרים אחרים דברי האישה מתוארים כמקבילים לפעולת עדות של עד גבר, כמו בתבנית הנפוצה המופיעה למשל במשנת סוטה:³² "עד אומר: ראיתי את ההורג, ועד אומר: לא ראיתה; אשה אומרת ראיתי ואשה אומרת לא ראית – היו עורפים".³³ אף שהאישה אינה מכונה כאן "עדה", התבנית בנויה כך שהתוקף של דבריה מקביל לתוקף המיוחס לדבריו של עד גבר; נקודה שאליה נשוב בהמשך.

על פי הצעה שנייה, יש לחשוב על פסול נשים לעדות במודל של כלל ויוצאים מן הכלל: הכלל הוא שנשים אכן פסולות לעדות, אולם הן יכולות להעיד במקרים חריגים המצדיקים זאת, שבהם יש אינטרס מיוחד לקבל את העדות.³⁴ לפיכך הטעם שבגיננו מוצדק לקבל אישה לעדות עשוי להיות שונה בכל הקשר והקשר.³⁵ לסברה זו של החוקרים יש תמיכה במקורות אמוראיים³⁶ העוסקים בשאלה מה מאפשר לעיתים

- 30 במקורות התנאיים למשל משנה, כתובות ב, ט.
- 31 כאמור לעיל, הן התוספתא בסנהדרין ה, ב (מהדורת צוקרמנדל 423) והן המשנה במסכת כתובות א, ו מדברות על "עדות שהאשה כשרה לה". וראו גם תוספתא, יבמות יד, א (מהדורת ליברמן 50): "כל אלו שאין נאמנות להעידה אף היא אין נאמנת להעידן".
- 32 משנה, סוטה ט, ח.
- 33 תבנית זוהי מופיעה במשנה ובתוספתא בתשעה מקומות שונים, ראו להלן ה"ש 62-66 והטקסט הצמוד אליהן.
- 34 בדרך זו הלכו כמעט כל החוקרים שהזכרתי לעיל. ראו למשל אטינגר, אישה כעד, לעיל ה"ש 3, בעמ' 247, הערה 24. היוצאים מן הכלל הם קרל, לעיל ה"ש 3, וכן וגנר, לעיל ה"ש 3, בעמ' 120: לשיטתם הכלל הוא שהנשים כשרות לעדות, והמקרים שבהם הן פסולות הם היוצאים מן הכלל.
- 35 כך למשל כותב הולצר, לעיל ה"ש 4, בעמ' צח: "שתקנות חכמים שהכשירו את עדות האישה, התקינותם רק במקרים בהם לא היה מוצא אחר ובלעדי עדות זו היתה האמת העובדתית יוצאת נפסדת, או היה נוצר מצב שחכמים רצו למנוע אותו ככל האפשר". שם, בהערה 27, הוא מביא לדוגמה את קבילות האישה לעדות במקרה של עגונה. בהמשך הוא מצטט את הנימוקים להקל המופיעים בבבלי. וראו להלן ה"ש 37.
- 36 המקור שעשוי לשמש דוגמה לשיטה זו ברובד התנאי הוא המשנה במסכת יבמות טז, ז, שבה נדונה האפשרות להסתמך על עדות אישה בין עדויות פסולות נוספות כדי להתיר עגונה. במקור זה אדון בהרחבה להלן ואטען כי הוא משקף עמדה מורכבת יותר. ביתר המקורות התנאיים הדנים בקבלת אישה לעדות בהקשר נתון, העניין מוצג כדבר פשוט, עד כדי כך שקשה לזהות כי מדובר בחריגה מכלל כלשהו. כך למשל נזכרת האישה כמי שאפשר להסתמך על עדותה על זהות הרוצח כדי לייתר את הצורך בקיום טקס עגלה ערופה,

חריגה מכללי העדות הרגילים. כמה סוגיות בתלמוד הירושלמי ובתלמוד הבבלי מציעות כי הטעם לכך הוא הרצון להקל במקרים מתאימים – למשל במקרה של עגונה או של שבויה³⁷ – או משיקולים פרקטיים, במקרה שדרישת עדים כשרים כלל אינה מעשית.³⁸ אולם יש לשים לב כי דיונים אלה אינם נוגעים באופן ספציפי בהיתר לקבלת האישה לעדות אלא ממוקדים ברובד כללי ועקרוני יותר, היינו בעצם החריגה מהכלל הדרוש שני עדים כשרים. במילים אחרות, על פי המודל העולה מהתלמודים, יש לראות בקבלת נשים כעדות כשרות דוגמה לחריגה מהדרישה לשני עדים, ולא רק מהכלל שלפיו עדים אלו צריכים להיות גברים.

במשנת סוטה ט, ח שצוטטה לעיל: "עד אומר ראיתי את ההורג ועד אומר לא ראיתי; אשה אומרת ראיתי ואשה אומרת לא ראיתי – היו עורפין". ההתייחסות לכשרות האישה נעשית כאן רק אגב אורחא, כאשר מוקד הדיון הוא דווקא בשאלת היחס בין העדויות הסותרות; זאת, אף שהאפשרות לקבל אישה לעדות בעניין זה אינה נזכרת באופן מפורש בשום מקור אחר במשנה, בתוספתא ובמדרשי התנאים הקלאסיים. כהנא מצביע על מה שנראה כמקור נוסף במדרש המשוחזר ספרי זוטא דברים (לעיל הערה 8), עמ' 292.

37 הרצון להקל נזכר כטעם מרכזי לחריגה מדיני עדות בעניינה של שבויה או של עגונה. בהקשר זה מופיע בתלמוד הבבלי במקומות שונים הביטוי: "בשבויה הקלו"; ראו למשל בבלי, כתובות כז, ע"ב (אגב הדיון בקבלת עדות שפחתה של אישה שבויה); שם, קידושין יב, ע"ב (אגב הדיון בקבלת עדות אישה שבויה על עצמה, כי לא נאנסה); שם, בבא קמא קיד, ע"ב (אגב הדיון בקבלת עדות קטן על אמו השבויה). יש לציין כי תירוץ זה מספק הסבר לשלל חריגות מהדין בנושא שבויה, לא רק בהקשר של עדות; ראו למשל שם, כתובות כג, ע"א וכן שם, כתובות נא, ע"ב. לגבי עגונה נאמר באופן דומה "משום עיגונא אקילו בה רבנן"; כך בבבלי, יבמות פח, ע"א (אגב הדיון בקבלת עד אחד להתרת עגונה); שם, גיטין ג, ע"א; שם, בכורות מז, ע"ב (באופן כללי אגב הדיון בקבלת פסולים לעדות להתרת עגונה). בהקשרים אחרים התירוץ נשען על הנחת מהימנות מוגברת במקרים שבהם בני אדם אינם חשודים לשקר, למשל מכיוון שהאמת עתידה להתגלות: "כל מילתא דעבידא לאיגלווי, לא משקרי בה אינשי"; שם, יבמות קטו, ע"א (אגב הדיון בקבלת עד אחד להתרת עגונה) ומקבילות. הרמב"ם משתמש בתירוץ זה כדי להסביר את כשרות אישה וקטן לעדות בעניינים שונים; משנה תורה, ייבום וחליצה, פרק ד, הלכה לא. לגבי עדות של עד אחד על אדם שאכל חלב או שנטמא כדי לחייבו קורבן, נאמר בבבלי "עד אחד נאמן באיסורין" (ראו למשל בבלי, גיטין ג, ע"א); ואולם, כאן אין נימוק לחריגה מהכלל אלא רק סיכום או הכללה של הדיון. עם זאת, כפי שאבקש לטעון יש אכן קשר בין כשרות האישה לעדות בעניינים אלו לכשרות של עד אחד, ועל כך ראו להלן.

38 הסבר כזה מופיע בירושלמי, דמאי ד, ו (כד ע"ב) לגבי ההיתר להסתמך על עדות בעל אכסניה על כשרות המזון, אף שמדובר בעדות של עד אחד: "קל הקילו באכסנאי מפני חיי נפש". ראו גם רש"י במסכת יבמות, פח ע"א, ד"ה 'ואמר ברי': "דאי לאו הכי אין לך אדם אוכל משל חברו ואין לך אדם סומך על בני ביתו". ובאופן דומה, הרמב"ן (ובעקבותיו אחרים) על מסכת חולין, י ע"ב מייחס לירושלמי את הקביעה שלפיה: "אם אין אתה אומר כן אין לך אדם מתאכסן אצל חברו".

דיוק זה מוביל למודל שלישי, הנידון במאמר זה, שלפיו השאלה אם נשים כשרות או פסולות להעיד נגזרת בכל מקרה ומקרה על פי שאלה אחרת, והיא אם באותו עניין חל הכלל המחייב עדות של שני עדים.³⁹ ובלשונו של הרמב"ם "מקום שעד אחד מועיל, אישה ופסול כן מעידין".⁴⁰ אכן, במבט ראשון קביעה זו חשודה להיות הכללה מאוחרת שאינה משקפת את ההיגיון המקורי של המקורות התנאיים. בדברים שלהלן אבקש להראות כי הדבר אינו כך, וכי בקריאה צמודה ניתן לראות כי המשנה, התוספתא ומדרש ההלכה קושרים באופן שיטתי בין כשרות אישה לעדות וכשרות של עד אחד.⁴¹ היוצא מן הכלל הוא המקרה של חיוב שבועה: עד אחד יכול לחייב שבועה בדיני ממונות,⁴² אולם אישה אינה כשרה לכך; כפי כותב הרמב"ם בהמשך דבריו המצוטטים לעיל "חוזן מעד אחד של שבועה, שאין מחייבין שבועה אלא בעדות עד כשר הראוי להצטרף עם אחר, ויתחייב זה הנשבע על פיו ממון".⁴³ לטעמיו של יוצא מן הכלל זה אשוב בהמשך הדברים; אולם יהיו טעמיו אשר יהיו, אין בו כדי לשנות את התמונה הכללית העולה מרובם המכריע של המקורות, לפיה ישנו קשר פנימי ועקבי בין דרישת שני העדים לבין פסולת האישה לעדות. כאשר נדרשים שני עדים, אישה לא תוכל להעיד. לעומת זאת כאשר הדרישה לשני עדים לא חלה ("עד אחד מועיל", ולמעט במקרה היחיד של עד המחייב שבועה), האישה כשרה לעדות ממש כמו עד גבר.

- 39 התלות הפרוצדוראלית שעולה מן המקורות בין פסול אישה לעדות ובין פסול של עד אחד לא נידונה באופן מעמיק במחקר. יש מהחוקרים שמזכירים את כשרות האישה לעדות כעד אחד כאחד העניינים היוצאים מן הכלל שבהם האישה כשרה לעדות, אולם מרביתם אינם עומדים על האופי הכללי של קריטריון זה. היוצאת מן הכלל היא האופטמן, לעיל ה"ש 3, בעמ' 196, אשר עומדת על האופי העקרוני של ההשוואה בין אישה לעד אחד, אולם גם היא אינה מקדישה לכך דיון מפורט ונראה שאינה מייחסת לעניין חשיבות רבה.
- 40 משנה תורה, הלכות עדות ה, ג.
- 41 את ההשוואה בין דינו של פסול לבין האישה בעניין זה הסיק הרמב"ם ממשנה, ראש השנה א, ח המוזכרת לעיל.
- 42 ראו למשל ספרי דברים, שפטים קפח (מהדורת פינקלשטיין 228).
- 43 לדיון נרחב יותר בכוחו של עד אחד לחייב שבועה ראו להלן ה"ש 144. בכמה מקרים נוספים נראה שישנן תוצאות חלקיות לעדות של עד אחד, אולם הן ברורות פחות. כך למשל בתוספתא, בבא קמא ד, ט (מהדורת ליברמן, 17): "הממית על פי עד אחד והרובע והנרבע על פי עד אחד פסול לגבי מזבח ופטור מן המיתה ומותר בהנאה". במקרה זה אין כל התייחסות לשאלה מה דינו של שור שהרג או רבע על פי אישה. במקרים אחרים נזכר עד אחד רק כדי לומר שעדותו אינה מחוללת דבר. ראו למשל משנה, גיטין ט, ד ומקבילתה שם, יבמות ג, ח, לעניין גט שעליו חתום רק עד אחד, המשול לגט שאין עליו עדים כלל. בכמה מקומות מושווית העדת עד אחד להודאת הנתבע, אבל זאת דווקא בהקשר של פטור מאחריות, בהקשרים שבהם לשם הטלת אחריות נדרשים שני עדים; ראו למשל משנה, בבא קמא ז, ד.

בשונה מההצעה הקודמת, שראתה במקרים שבהם נשים כשרות לעדות רשימת יוצאים מן הכלל, המוסברים כל אחד על פי הקשרו הספציפי, מודל זה מציע כי המקרים שבהם נשים כשרות לעדות נשלטים על ידי היגיון כללי, שאינו רגיש להקשר. אומנם אפשר שהשאלה מתי עד אחד כשר לעדות מוכרעת על פי טעמים ענייניים המצדיקים זאת בכל הקשר והקשר, וזוהי בוודאי עמדתן של הסוגיות שנזכרו לעיל; אולם המעניין מבחינתנו הוא שעדותה של אישה אינה מוכרעת באופן ישיר על פי טעמים אלו, אלא על פי המבחן הפרוצדוראלי הנוגע לקבלת עדותו של עד אחד. מאפיין פרוצדוראלי זה שופך אור על המבנה הפנימי של מערכת דיני הראיות כפי שהיא משתקפת בכמה מקורות תנאיים שטרם נבחנו לעומקם עד כה.

כדי להדגים את טענתי בדבר הקשר העקרוני שקושרים המקורות התנאיים בין התחולה של דרישת שני העדים ופסול האישה לעדות אבחן שלושה טיפוסים של מקורות. טיפוס אחד מתאר את כשרות האישה לעדות בעניינים ספציפיים כנגזרת מכשרות לעדות של עד אחד באותם עניינים. נגזרת זו מוצגת במפורש או במשתמע. טיפוס שני של מקורות מתאר את פעולת האישה המעידה כמקבילה זהה לפעולתו של עד גבר, כשהיא מוצבת לעומת פעולתם של שני עדים. כאן הזיהוי בין כשרות האישה לעדות וכשרותו של עד אחד לעדות עולה מהמבנה המנגיד בין עדות של עד אחד ועדות של שני עדים. בקבוצה השלישית של המקורות ארון במדרשי ההלכה המסיקים את פסול האישה לעדות מן המקרא. כפי שאראה, עמידה על הקשר בין פסול נשים לעדות ובין עדות של שני עדים שופכת אור חדש על מדרשים אלו, המסיקים את פסול האישה לעדות מהפסוקים המציבים את הדרישה לשני עדים.

א(1). כשרות האישה לעדות כנגזרת מכשרותו של עד אחד

המקור הברור ביותר המתאר את קבלת האישה לעדות כנגזרת מהדין ביחס לעד אחד הוא המשנה בסוף מסכת יבמות, העוסקת בעדות על מות אדם כדי להשיא את אשתו. כאמור לעיל, אישה כשרה לעדות זו,⁴⁴ אולם נראה כי מצב משפטי זה הוא חידוש מבית מדרשו של רבן גמליאל דיבנה. המשנה מביאה תיאור היסטורי של חידוש זה, המסגיר את השיקולים שעמדו מאחוריו:⁴⁵

44 כפי שניתן ללמוד בין היתר מהמשנה במסכת יבמות טו, ד הקובעת: "הכל נאמנין להעידה חוץ מחמותה ובת חמותה וצרתה ויבמתה ובת בעלה". מתוך העובדה שהחריגים לקביעה הכללית שלפיה "הכל נאמנין" להעיד במקרה זה, הן חמש נשים מסוימות (הנחשבות לבעלות מהימנות מפוקפקת על רקע מערכת היחסים בינן לבין האישה שבה מדובר), אפשר להסיק שנשים אחרות תהיינה כמובן כשרות. על משנה זו ראו עוד להלן.

45 לפחות לשיטת העורך. במשנה זו סימני עריכה ברורים, היות שהיא מביאה את ההלכה המאוחרת לפני ההלכה המוקדמת. וראו דיון להלן.

I. אמר ר' עקיבה: כשירדתי לנהרדעא לעיבור השנה מצאני נחמיא איש בית-דלי ואמר לי: שמעתי שאין משיאין את האשה בארץ-ישראל על פי עד אחד, אלא יהודה בן בבא. נומיתי לו: כן הדברים. אמר לי: לך ואמור להן משמי: אתם יודעים שהמדינה הזאת משובשת בגייסות, ומקובל אני מרבן גמליאל הזקן שמשיאין את האשה על פי עד אחד. וכשבאתי והרציתי את הדברים לפני רבן גמליאל ושמה לדבריי ואמר: מצינו חבר ליהודה בן בבא.

מתוך הדברים נזכר רבן גמליאל שנהרגו הרוגים בתל-ארזא, והשיא רבן גמליאל הזקן את נשותיהן על פי עד אחד.

II. והוחזקו להיות משיאין עד מפי עד, מפי אשה, אשה מפי אשה, מפי עבד ומפי שפחה.⁴⁶ על פי הפתיח למשנה זו, מסתבר כי עד לנקודת זמן מסוימת נהגו בארץ ישראל לדרוש שני עדים על מות אדם כדי להשיא את אשתו. בתקופה זו, היחיד שהתיר הסתמכות על עד אחד לעניין זה, בניגוד לדעת הרוב, היה יהודה בן בבא.⁴⁷ מצב משפטי זה משתנה בעקבות שתי מסורות המיוחסות לרבן גמליאל הזקן: מסורת אחת מגיעה מפי ר' נחמיה איש בית דלי באמצעות ר' עקיבא, ובעקבות זאת רבן גמליאל דיבנה נזכר במסורת שנייה בעצמו. מדובר בשתי מסורות שלפיהן מותר להשיא את האישה על פי עד אחד. בפסקה השנייה מתארת המשנה את השינוי ההלכתי שהתרחש בשאלה זו, שינוי המוצג על ידי העורך כתוצאה ישירה של המסורות המתוארות בחלק הקודם. באופן מעניין, השינוי אינו מוגבל לקבלת עדותו של עד אחד. המשנה קובעת כי בעקבות הראיות החדשות שהגיעו ליבנה, "הוחזקו להיות משיאין עד מפי עד, מפי אשה, אשה מפי אשה, מפי עבד ומפי שפחה".⁴⁸ זאת אומרת, קבלת עדותו של עד אחד גררה בעקבותיה הכשר לקבלת שישה טיפוסים עדויות נוספים, ובהם עדות אישה. אם כן, לפחות לשיטת עורך המשנה, שהעמיד את שתי הבבות כזו אחר זו, כשרות האישה לעדות על מות אדם כדי להתיר את אשתו מעגינותה היא מסקנה שאותה מסיקים ביבנה מתוך ההיתר להשיא את האישה על פי עד אחד.

46 משנה, יבמות טז, ז. מהמשנה משתמע שדינה של עדות עבד ושפחה כדין עדות אישה. אך יש לציין שההתייחסות אליהם במקורות שיטתית הרבה פחות. ההשוואה בין מעמד העבד למעמד האישה לעניין עדות מפורשת במשנה, ראש השנה א, ח הקובעת: "אלו הן הפסולין: המשחק בקוביא והמלוה בריבית ומפריחי יונים וסוחרי שביעית ועבדים. זה הכלל: כל העדות שאין האשה כשירה לה אף הן אינן כשירים לה." עדות עבד ושפחה מושווית לעדות אישה גם במקורות נוספים, בהם משנה, סוטה ו, ב, הנדרונה להלן, וראו גם תוספתא, כתובות ג, ד. דיון מלא בעדות של עבד ושפחה חורג מגבולותיו של מאמר זה.

47 והשוו משנה, עדויות ו, א.

48 לשימוש כזה בביטוי "הוחזקו להיות..." ראו למשל משנה, יבמות יב, ט.

בחלק הבא של המשנה מתואר היסק הפוך, המהווה מעין תמונת ראי של מה שראינו קודם:

III. ר' אליעזר ור' יהושע אומרים: אין משיאין את האשה על פי עד אחד.

IV. ר' עקיבא אומר: לא על פי אשה ולא על פי קרובים.

הקטע פותח בתיאור עמדתם ההלכתית של ר' אליעזר ור' יהושע שלפיה אין משיאים את האישה על פי עד אחד, בניגוד לדברי רבן גמליאל שנזכרו בחלק I. לאחר מכן עמדת ר' עקיבא, שלפיה אין משיאים את האשה על פי עדות אשה, ולא על פי קרובים. עמדה זו סותרת לכאורה את חלק II, לפיו 'הוחזקו להיות משיאין... מפי אשה'; בשל כך פירשו שני התלמודים שהמשנה מתארת כאן את עמדתו של רבי עקיבא כפי שהיתה לפני ש'הוחזקו'.⁴⁹ על פי קריאה זו, דבריו של ר' עקיבא בשורה IV מגיבים לדברי ר' אליעזר ור' יהושע בשורה III, ומבטאים היסק דומה לזה שראינו בשתי השורות הראשונות: דווקא מכיוון שאין משיאים את האישה על פי עדות של עד אחד, נובע מכך שאין משיאין את האישה על פי פסולי עדות, ובהם אישה וקרובים.

במילים אחרות, כשם שלאחר השינוי ההלכתי שהנהיג רבן גמליאל, ההיתר לקבלת עדות אישה ועדויות נוספות של עדים פסולים (עבד, שפחה ועוד) נגזר מההיתר לקבלת עד אחד, כך גם קודם לשינוי ההלכתי שהנהיג רבן גמליאל, העמדה המקובלת אשר דחתה האפשרות לקבלת עד אחד גזרה ממילא את דחייתה של עדות אישה ועדויות נוספות של עדים פסולים (קרובים). העמדת דברי ר' עקיבא בהמשך לדבריהם של ר' אליעזר ור' יהושע משקפת את ייחוס התוכנה הזו, אומנם כנראה בידי עורך המשנה, כבר לר' עקיבא עצמו.⁵⁰

49 ירושלמי, יבמות טז, ז (טז ע"ב); בבלי, יבמות קכב, ע"א.

50 אכן, יש שהציעו פירוש אחר סינכרוני למשנה, לפיו שיטת ר' עקיבא בשורה IV אינה מסכימה עם דברי ר' אליעזר ור' יהושע בפסקה III שהרי יש להניח שהסכים לפסיקתו ההלכתית של רבן גמליאל כפי שראינו בפסקה I. ראו פירוש אלבק על המשנה, שם, וכן פירוש הרמב"ם למשנה. לפי קריאה זו, דבריו של ר' עקיבא בשורה IV מאוחרים לפסיקתו של רבן גמליאל בשורה I, בניגוד לפירוש המוצע. ואולם קריאה כזו אינה הכרחית. המשנה עצמה מעידה על כך שבטרם הגיעו דבריו של נחמיה איש בית דלי, ההלכה בארץ ישראל הייתה שאין משיאין את האישה על פי עד אחד, ובעמדה זו החזיקו כל החכמים חוץ מיחודה בן בבא. ר' עקיבא מאשר את הדברים, ומכאן שהסכים להם, כל עוד לא נשתנתה ההלכה בידי רבן גמליאל. אפשר שגם עמדתם של ר' אליעזר ור' יהושע משקפת את אותה עמדה הלכתית שוללת שקדמה לשינוי.

מהלך דומה אנו פוגשים גם בתוספתא כתובות אגב הדיון בעדות הנדרשת כדי להעלות אדם לכהונה, דהיינו, לקבוע שהוא כהן שמותר לו לאכול בתרומה.⁵¹ המשנה במסכת כתובות מתארת מחלוקת בשאלה זו:

אמר ר' יהודה: אין מעלין לכהונה על פי עד אחד.

אמר ר' אלעזר: אימתו? במקום שיש לו עוררים. אבל במקום שאין לו עוררים מעלים לכהונה על פי עד אחד.

רבן שמעון בן גמליאל אומר משם שמעון בן הסגן: מעלים לכהונה על פי עד אחד.⁵² ר' יהודה סבור כי נדרשים שני עדים לעניין זה ואילו ר' אלעזר סבור שבמקום שאין עוררים מעלים לכהונה על פי עד אחד. נוסף על כך מצטטת המשנה מסורת בשם רבן שמעון בן גמליאל משום ר' שמעון בן הסגן, שלפיה מעלים לכהונה על פי עד אחד. במשנה שאלת כשרות האישה לעדות זו כלל אינה מתעוררת; אולם היא עולה במקבילה שבתוספתא:

1. רבן שמעון בן גמליאל אומר משם ר' שמעון בן הסגן: מעלין לכהונה על פי עד אחד.
2. ולא על פי עד אחד אלא על פי אשה.

3. לא כשתבא אשה לבית דין אלא כשתאמר יתנו לו.⁵³

השאלה אם אישה כשרה להעלות אדם לכהונה מתעוררת כאן בהמשך ישיר לדבריו של רבן שמעון בן גמליאל משום ר' שמעון בן הסגן, הקובע כי מעלין לכהונה על פי עד אחד. הקשר בין עד אחד ואישה מעוגן ברצף הרטורי של חלק II בתוספתא: ממש כמו במשנה במסכת יבמות, גם כאן כשרות האישה לעדות נלמדת כמסקנה מהיתר לקבלת עד אחד. הלכה זו חותמת במשפט "לא כשתבוא אשה לבית דין, אלא כשתאמר יתנו לו". שאלו ליברמן הבין מכאן כי אין מקבלים את האישה כעדה בבית הדין, אולם סומכים על דבריה במעין מסלול חיצוני עוקף עדות.⁵⁴ אפשר שהדבר אומנם כך, וכי בעל הלכה

51 יש להבחין כאן בין מתן התרומה באופן מקומי לבין יצירת חזקה שאדם מסוים הוא כהן לצורך יוחסין. ראו תוספתא, כתובות ב, ז (מהדורת ליברמן 61), וכן ליברמן, **תוספתא כפשוטה**, לעיל ה"ש 28, בעמ' 214.

52 משנה, כתובות ב, ח.

53 תוספתא, כתובות ב, ג (מהדורת ליברמן 62).

54 "התוספתא מוסיפה שאפילו אשה נאמנת להאכילו תרומה, ואינה צריכה לבוא להעיד בבית דין אלא סומכין עליה כמו שסומכין עליה בשאר איסורין". ליברמן, **תוספתא כפשוטה**, לעיל ה"ש 28, בעמ' 217. נראה שליברמן מסתמך על עמדת התלמודים שלפיה כאשר עד אחד נאמן באיסורין הוא אינו נדרש להופיע בפני בית הדין. אולם הכלל "עד אחד נאמן באיסורין" הוא כלל אמוראי, ואילו מתוך עיון במקורות התנאיים נראה כי אין כל בסיס טרמינולוגי לחילוק בין הופעת העדים בבית הדין בעניינים של איסור והיתר או בעניינים אחרים.

זו בתוספתא לא ביקש להכשיר את עדות האישה כעדות של עד אחד לכל דבר ועניין;⁵⁵ אולם אין בכך כדי להשפיע באופן משמעותי על הניתוח המוצע לעיל. בין כך ובין כך ניכרת בתוספתא (לכל הפחות ברובד העריכה) הנחת הקשר בין עדות אישה ועדות של עד אחד, שהיא הנקודה החשובה לעניינו.

המקור האחרון שבו ארון בחלק זה נוגע לעדות על אישה סוטה שנטמאה. המשנה עוסקת בעדים הכשרים לעניין זה, וקובעת שבמקרה שהייתה עדות קבילה שהאישה נטמאה אין צורך בכדיקת המים והאישה לא הייתה שותה אלא יוצאת מבעלה ומפסידה את כתובה:

1. אמר עד אחד: אני ראיתי שניטמאת – לא היתה שותה.
2. ולא עוד אלא אפילו עבד אפילו שפחה הרי אלו נאמנים, אף לפוסלה מכתובה.
3. חמותה ובת חמותה וצרתה ויבמתה ובת בעלה הרי אלו נאמנות, לא לפוסלה מכתובה אלא שלא תשתה.⁵⁶

משנה זו דנה בכמה קבוצות עדים המועמדים להיות פסולים. הדיון כאן מתחלק לשלושה חלקים: בחלק הראשון נאמר שעד אחד כשר; דהיינו, אין צורך בשני עדים. בחלק השני נאמר שגם עבד ושפחה, הפסולים לעדות בדרך כלל, כשרים. בחלק השלישי מתייחסת המשנה לחמש נשים ספציפיות שמערכת היחסים המיוחדת שלהן עם האישה הנדונה מחשידה אותן, במקרים אחרים, מלמסור עדות שתשפיע על מצבה.⁵⁷ למרות חשד זה נשים אלו כשרות להעיד על סוטה שנטמאה לעניין זה שהסוטה לא תשתה מהמים, אך לא לעניין הפסד הכתובה.

בדיון זה על אודות כשרותם של עדים שיהיו פסולים בדרך כלל, בולטת בחסרונה התייחסות ישירה לעדות אישה. כמוכן, מכך שחמש נשים ספציפיות הן בעלות כשרות מוגבלת לעדות במקרה זה, אנו לומדים שנשים אחרות יהיו בעלות כשרות בלתי מוגבלת, כמו זו שיש לעבד ולשפחה. אולם נראה שבעל המשנה לא מצא טעם לציין זאת במפורש, וברצוני להציע שהסיבה לכך נעוצה במנגנון שעל פיו נקבעת כשרות

55 אם כי קריאה זו אינה הכרחית. אני סבורה שיש להבחין כאן בין שני קולות בתוספתא: כאמור, בשורה II משווה התוספתא בין האישה לעד אחד; ואילו לגבי עד אחד אין כל אינדיקציה שאינו צריך לבוא לבית דין, או סומוכים על דבריו במסלול חוץ משפטי. השימוש במונח 'עד אחד', מתכתב עם הביטוי 'שני עדים' הנזכר קודם לכן בהלכה זו, הקשור על פניו לפעולה משפטית של עדות המתנהלת כרגיל בבית הדין. יתרה מזאת, האופן שבו פותחת שורה III, "לא שתבוא אשה לבית דין", נראה כמתאמץ לסייג את מה שהיה משתמע אלמלא נאמרו הדברים, היינו, את האפשרות שאישה אכן תגיע להעיד בבית הדין, אפשרות שעולה בפשטות מהצירוף של שורות I ו-II.

56 משנה, סוטה ו, ב.

57 וראו גם משנה, יבמות טו, ד; שם, גיטין ב, ז.

האישה לעדות, כפי שראינו אותו לעיל. נשים לב שגם משנה זו ערוכה באותה מתכונת שפגשנו הן במשנת יבמות והן בתוספתא כתובות המצוטטות לעיל, כך שבטרם הקביעה אם האישה (או פסולים אחרים) כשרים לעדות, נדרשת המשנה לשאלה אם יש צורך בשני עדים בעניין הנדון. בכל המקרים הללו שאלת כשרותו של עד אחד היא העומדת במוקד הדיון; מקביעה עקרונית בשאלה זו נגזרת המסקנה שגם פסולי עדות אחרים יהיו כשרים לעדות האמורה. כשרות האישה לעדות מזוהה באופן כה מובהק עם כשרות לעדות של עד אחד, עד שבעל משנת סוטה הנזכרת לעיל לא מצא צורך אפילו לציין זאת; אולם הדבר מתגלה לנו מתוך האופן שבו נדונו במשנה זו פסולי העדות האחרים, כנגזרת של הקביעה ביחס לכשרות לעדות של עד אחד.

א(2). כללי הכרעה בין עדויות סותרות

ביחס לשישה מתוך שבעת העניינים שמניתי בפתח לעיל, שלגביהם האישה כשרה לעדות ללא סייג, מופיעה במקורות התנאיים תבנית חוזרת העוסקת בכללי ההכרעה במקרה של עדים המכחישים זה את זה. תבנית זו מטפלת בצורות שונות של סתירה בין עדויות, ואגב כך היא מטפלת גם בסתירה בין דבריהן של שתי נשים. כפי שאבקש לטעון, המבנה והארגון של תבנית זו מזהה בין עד אחד לבין אישה, מבחינת האופן שבו מתפקדים דברי העד ביחס להכרעה המשפטית, אף שגם בתבנית זו האישה אינה מכונה "עדה".

ניתן היה להדגים את הטענה באמצעות התבנית כפי שהיא מופיעה בכל אחד מההקשרים האמורים, אולם לצורך הנוחות אשתמש במשנת סוטה שכבר נזכרה לעיל. משנה זו עוסקת במקרה של רצח, ובכלל שלפיו במקרה שקיימת עדות תקפה על זהות רוצח, אין מבצעים את טקס העגלה הערופה. אגב כך היא דנה בשאלה כיצד יש לנהוג במקרה של עדים הסותרים זה את זה:

1. עד אומר "ראיתי את ההורג", ועד אומר "לא ראיתה"; אשה אומרת "ראיתי" ואשה אומרת "לא ראיתי" – היו עורפים.

2. עד אומר "ראיתי" ושנים אומרים "לא ראיתה" – היו עורפים.

שנים אומרים "ראינו" ועד אומר להן "לא ראיתם" – לא היו עורפים.⁵⁸

כאמור, עניינה של משנה זו בקביעת הכללים להכרעה בין עדויות סותרות. את העיון בה מועיל להתחיל דווקא בסיפא, הדנה בשני מצבים של סתירה בין דבריהם של שני עדים לדבריו של עד אחד.⁵⁹ במצב הראשון שני עדים מכחישים את דבריו של עד אחד, ובמצב

58 משנה, סוטה ט, ח.

59 בתלמוד הבבלי מוצעת למשנה זו פרשנות אחרת על פי הכלל: "כל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי הוא במקום שנים". ראו בבלי, סוטה מז, ע"ב (הוא הדין במקבילות שבהן נידונה תבנית זהה לתבנית של משנה זו: משנה, יבמות טו, ד נידונה כך בבבלי, יבמות

השני עד אחד מכחיש את דבריהם של שני עדים. על פי ההלכה המשתקפת בחלק זה שני עדים גוברים על עד אחד, בין שהוא מעיד והם מכחישים אותו, ובין שהם מעידים והוא מכחיש אותם. לעומת זאת, בחלק הראשון של משנה זו אנו לומדים כי כאשר משני צידי המתנס ניצב עד אחד בלבד העדים מבטלים זה את דברי זה. עיקר עניינה של משנה זו הוא אפוא ביחס בין עדות של עד אחד ועדות של שני עדים, ובהשפעה שיש למספר העדים על כללי ההכרעה בין העדויות הסותרות.

על רקע דברים אלו יש לשים לב כיצד משולבת בתבנית זו ההתייחסות לאישה. האישה נזכרת בחלק הראשון של המשנה אגב הדיון במקרה של עד אחד המכחיש עד אחד. כאן אנו לומדים כי בין שהעד האחד הוא גבר ובין שעד זה הוא אישה, ההלכה תהיה זהה: כשם שעד אחד יכול להכחיש עד אחד כך אישה יכולה להכחיש אישה. האישה אומנם אינה מכונה "עדה", וההפרדה הטרימינולוגית בין אישה לעד אחד נשמרת. אולם מעבר להפרדה הטרימינולוגית המקרה שבו אישה מעידה מעוצב כתת-מקרה של עדות של עד אחד. אכן, האפשרות שאישה תכחיש עד אחד או שעד אחד יכחיש אישה, אינה מופיעה כאן, ואתייחס לכך בהמשך;⁶⁰ אולם המבנה הגיאומטרי של המשנה, המחלק בין עדות של עד אחד לעדות של שני עדים, מציב את עדות האישה באופן ברור בחלק המתייחס לעדות של עד אחד.

תבנית כזו בדיוק העוסקת בכללי ההכרעה בין עדויות סותרות מופיעה בהקשרים מגוונים מאוד: מלבד העדות על הרוצח בהקשר לדין העגלה הערופה נעשה בה שימוש גם במקרה של עדות על מות אדם כדי לשחרר את אשתו מעגינותה,⁶¹ ביחס לעדות על אישה סוטה שנסתרה כדי למנוע ממנה לשתות את מי הסוטה ולהפסידה כתובתה,⁶²

ק"ז, ע"ב; ומשנה, סוטה ו, ב, נידונה באותו האופן בכבלי, סוטה לא, ע"ב). על פי כלל זה, קוראים את המשנה כאילו בשורה I מדובר בעדים שהעידו בבת אחת. ועוד, הכבלי מפרש כי בחלק הראשון של שורה II מדובר בשניים שהם פסולי עדות בלבד, שרק אז חל הכלל "הלך אחר רוב דעות". ראו גם פירוש הרמב"ם למשנה על אתר. ואולם בקריאה פשוטה של המשנה 'שניים' הם בכירור יותר מאחד, ועל הנחה זו מבוסס כל ההיגיון של המשנה; וראו גם ירושלמי, סוטה ט, ז (מג, ע"ב), ומקבילות. לגבי הקביעה כי הכרעת רוב חלה בפסולי עדות בלבד, אין כל אינדיקציה להעמדה כזו בפשט המשנה, וראו דיון בהרחבה בחלק ג של מאמר זה.

60 ראו הדיון בשיטת תנא דבי רבי בירושלמי, בחלק III להלן.

61 משנה, יבמות טו, ד: "עד אומר מת ועד אומר לא מת, אשה אומרת מת ואשה אומרת לא מת, הרי זו לא תינשא". ותוספתא, יבמות יד, א (מהדורת ליברמן 50): "עד אומר מת ועד אומר לא מת, אשה אומרת מת ואשה אומרת לא מת, הרי זו לא תנשא".

62 משנה, סוטה ו, ד: "עד אומר ניטמאת ועד אומר לא ניטמאת, אשה אומרת ניטמאת ואשה אומרת לא ניטמאת, היתה שותה. עד אומר ניטמאת ושנים אומרים לא ניטמאת, לא היתה שותה. שנים אומרים ניטמאת ועד אומר לא ניטמאת, לא היתה שותה". תוספתא, סוטה ה, ח (מהדורת ליברמן 178): "עד אומר ניטמית ועד אומר לא ניטמית, אשה אומרת ניטמאת

ביחס לשבויה שנטמאה והשאלה אם תוכל לאכול בתרומה או להינשא לכהן,⁶³ וביחס לאדם שאכל חלב⁶⁴ או שעבר על חוקי הטהרה,⁶⁵ והשאלה אם עליו להביא קורבן. לא ברור שבכל העניינים הללו מדובר על עדות באותו מובן יסודי של הופעה בפני בית הדין ומסירת עדות פורמלית. אולם דווקא לאור ההבדל באופיים של המקרים תבנית זו מעניינת, משום שהיא מבטאת החלה של ניתוח מושגי אחדותי על ההקשרים השונים, תוך התעלמות מההבדלים המהותיים ביניהם. האחדה סגנונית זו היא בעלת חשיבות, שכן היא מלמדת על גישה שיטתית ופורמלית לסוגיה של עדות אישה, לפחות על ידי קול עקבי אחד בתוך המקורות.

א(3). פסול נשים לעדות על פי מדרשי ההלכה

פסול הנשים לעדות נזכר במדרשי ההלכה במקורות שונים,⁶⁶ שמחלקם ניתן ללמוד על הקשר הניצב ברקע בין פסול זה לבין דרישת שני העדים. דוגמה לכך היא למשל דרשת המכילתא דרשב"י:

טענו בחוץ והודה, ובא דבר לפני בית דין וכפר, אם יש לו עדים שהודה בפניהם – חייב, ואם לאו פטור; שנאמר "עד האלהים יבא דבר שניהם" – מה שדיברו שניהם בחוץ.

ואשה אומרת לא נטמאת, או שותה או לא נוטלת כתובה. ר' יהודה אומר: לא כל הימנו להפסידה מכתובתה. אלא עד אומר נטמאת ושניים אומרים לא נטמאת, שניים אומרים נטמאת ואחד אומר לא נטמאת – בטל יחיד במיעוטו".

63 תוספתא, כתובות ב, ב (מהדרות ליברמן 61): "עד אומר: נשבית וטמאה היא. ועד אומר נשבית וטהורה היא; אשה אומרת נשבית וטמאה היא, ואשה אומרת נשבית וטהורה היא – הרי זו לא תנשא, ואם נשאת לא תצא".

64 משנה, כריתות ג, א: "עד אומר אכל, ועד אומר לא אכל; אשה אומרת אכל ואשה אומרת לא אכל – מביא אשם תלוי. עד אומר אכל והוא אומר לא אכלתי – פטור. שנים אומרים אכל והוא אומר לא אכלתי – ר' מאיר מחייב".

תוספתא, כריתות ב, א (מהדרות צוקרמנדל 563): "עד אומר חלב אכל ועד אומר שומן אכל, עד אומר חלב אכל ואשה אומרת שומן אכל, מביא אשם תלוי. עד אומר חלב אכלת והוא אומר שמן אכלתי – פטור. שניים אומרים לו חלב אכלת, והוא אומר שמן אכלתי – הן נאמנין, דברי ר' מאיר".

65 משנה, טהרות ה, ט: "עד אומר ניטמא ושנים אומרים לא ניטמא – בין ברשות היחיד בין ברשות הרבים טהור. שנים אומרים ניטמא ואחד אומר לא ניטמא – בין ברשות היחיד בין ברשות הרבים טמא. עד אומר ניטמא ועד אומר לא ניטמא, אשה אומרת ניטמא ואשה אומרת לא ניטמא – ברשות היחיד טמא, ברשות הרבים טהור".

66 כלל זה נזכר גם בספרא, חובה ז, א (מהדרות פינקלשטיין 150): "שאינן האשה כשרה לעדות", וכנראה גם בספרי זוטא דברים על פסוק יט 17: "אנשים ולא נשים"; ראו כהנא, ספרי זוטא, לעיל ה"ש 8, בעמ' 278.

יכול אפילו אשה ואפילו קטן? נאמר כאן "דבר" ונאמר להלן "דבר",
מה "דבר" האמור להלן על פי שנים עדים, אף כאן על פי שנים עדים.⁶⁷

המדרש עוסק במצב שבו הנתבע מודה בפני התובע בחובו טרם כניסתם לבית הדין, וכאשר הגיעו לבית הדין הוא כופר בהודאתו הראשונה. במצב זה, אם יש עדים להודאה שהתרחשה מחוץ לבית הדין, אשר באו והעידו על כך בפני בית הדין, הנתבע יהיה חייב. בהמשך, מעורר המדרש את השאלה אם גם אישה וקטן יכולים להיות עדים להודאה שניתנה מחוץ לבית הדין, ומשיב על כך תשובה מפתיעה: להודאה זו נדרשים שני עדים. לכאורה לא ברור כיצד תשובה זו עונה על השאלה. אומנם הכלל שלפיו נשים פסולות לעדות אינו צריך להפתיע אותנו, אולם כלל זה אינו מצוטט כאן, ותחת זאת מופיעה גזירה שווה המתמקדת בפסוקים שבהם נקבעה הדרישה המקראית לשני עדים.⁶⁸ ואולם אם נביא בחשבון את הקשר שעליו עמדתי לעיל בין פסול האישה לעדות ובין דרישת שני העדים, התמונה מתבהרת. האישה כשרה לעדות בכל דבר שלגביו די בעד אחד, ואם נדרשים לעניין זה שני עדים האישה פסולה.

מלבד דוגמה זו, ברצוני לטעון שגם מדרש ההלכה הבסיסי המסמיך לפסוקים את פסול האישה לעדות, מתבסס כבר על המשגת פסול האישה לעדות ככזה שחל על עדות של שני עדים בלבד. כדי לעמוד על כך יש להעמיק בדרשה שנסובה על הפסוק בדברים יט 17: "ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה', לפני הכהנים והשופטים אשר יהיו בימים ההם". פסוק זה, שעוסק לפי פשוטם של דברי בעלי הדין, נדרש בספרי בדברים כך:⁶⁹

1. "ועמדו". מצוה בנדונים שיעמדו.⁷⁰

2. "שני האנשים". אין לי אלא בזמן שהן שני אנשים. איש עם אשה ואשה עם איש, שתי נשים זו עם זו מניין? תלמוד לומר "אשר להם הריב", מכל מקום.
3. יכול אף אשה תהא כשרה לעדות? נאמר כאן "שני" ונאמר להלן "שני", מה "שני" האמור להלן אנשים ולא נשים, אף "שני" האמור כאן אנשים ולא נשים.

67 מכילתא דרשב"י לשמות, כב 8 (מהדורת אפשטיין-מלמד 203).
68 גזירה שווה דומה מאוד מופיעה אומנם במדרש העוסק בפסול נשים לעדות, וראו דיון להלן.
69 ספרי בדברים, שפטים קצ (מהדורת פינקלשטיין, 230). לחילופי הנוסח בשורה הראשונה של המדרש ראו מנחם כהנא "מדרשי תימן ושימושם במדרשי ההלכה" דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות: חטיבה ג, היצירה הרוחנית היהודית א 31, 35 (תשמ"ט).
70 כך בכ"י ברלין, וזה הנוסח שהעדיף פינקלשטיין במהדורתו. לעומת זאת כהנא מעדיף את גרסת כ"י רומי, שם הנוסח הוא: "מצווה בדיאנין [=בדיינים] שיעמדו [=את בעלי הדין]". גרסה זו מקוימת גם בכ"י אוקספורד. לדיון בעדי הנוסח השונים ראו אצל כהנא בהרחבה, שם.

השורה הפותחת של המדרש נוגעת לחובת בעלי הדין לעמוד לפני הדיינים.⁷¹ בשורות השנייה והשלישית נלמדים מן הפסוק שני עניינים הנוגעים לנשים בזה אחר זה: שאלת עמידתן כבעלות דין (עצם כשרותן להיות בעלות דין, ואולי רק השאלה אם גם הן חייבות לעמוד בשעת הדין),⁷² ושאלת כשרותן לעדות.⁷³ טכניקת הלימוד בעניין נשים כבעלות דין היא פשוטה וברורה: הביטוי 'שני האנשים' מובן כמתייחס לשני נידונים גברים בלבד, ואילו את הריבוי שלפיו מדובר גם על אישה בעלת דין, בין בסכסוך עם אישה אחרת בין בסכסוך עם גבר אחר, לומד המדרש מהמילים "אשר להם הריב". לעומת זאת, הלימוד ביחס לפסלותן של נשים לעדות קשה יותר. המדרש פותח בשאלה רטורית: האם ייתכן שנשים כשרות לעדות? את התשובה השלילית לומד המדרש בגזירה שווה, אולם לא ברור מהו הפסוק הנוסף ("להלן") שעל בסיס הקשר בינו ובין דברים יט 17 נעשה לימוד זה.⁷⁴

פינקלשטיין שיער כי הגזירה השווה מתייחסת לפסוק בדברים יט 15: "לא יקום עד אחד באיש לכל עוון ולכל חטאת ככל חטא אשר יחטא, על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר". פסוק 15 עוסק בבירור בעדות וגם בו מופיעה המילה "שני", ואם כן כוונת המדרש ללמד שכמו שהפסוק שלנו, העוסק בבעלי דין, מדבר באנשים גברים, אף פסוק 15 העוסק בעדים מדבר בגברים דווקא, ומכאן שנשים פסולות לעדות.⁷⁵ על פי זה הציע פינקלשטיין לתקן את לשון המדרש, ולהחליף את המילים "כאן" ו"להלן".

- 71 קריאה זו נתמכת בכל גרסאות המדרש על אף חילופי הנוסח. בסיכומו של דבר, כהנא אינו חולק על פינקלשטיין לגבי המסקנה שעל פי מדרש זה הנדונים הם אלו שעומדים (מכיוון שהדיינים מעמידים אותם).
- 72 ראו בבלי, שבועות ל', א, שהיתה הווה אמינא שנשים לא יבואו בפני בית הדין מטעמי צניעות. לעומת זאת איש-שלום במהדורת הספרי שלו פירש שהדין מתייחס רק לשאלת עמידתן של הנשים בפני בית הדין. אני סבורה שהאפשרות הראשונה סבירה יותר, אולם אין נפקא מינה לעניינו בין שתי אפשרויות אלו.
- 73 כפשוטם של דברים, "שני האנשים" הנזכרים בפסוק הינם בבירור בעל הדין, וכנגדו העד – המאשים; אותו "עד חמס" הנזכר בפסוק הקודם, ולא שני עדים. על פרשנותו של פסוק זה בספרות חז"ל ובמגילות מדבר יהודה ראו שלמה נאה ואהרן שמש "עדים וזוממים: לתולדותיה של פרשנות הלכתית קדומה" מגילות יא-יב 293 (תשע"ו).
- 74 גם הכיוון של הגזירה השווה מעיד לכאורה על שיבוש כלשהו. המדרש אומר "מה 'שני' האמור להלן אנשים ולא נשים" ואולם, המקור שבו למדנו כי "שני" פירושו אנשים ולא נשים הוא דווקא כאן – בשורה II, העוסקת כאמור בעניין בעלי הדין.
- 75 בהקשר זה יש לציין כי בספרי דברים עיקר הדינים הנוגעים לעדות מופיעים בדרשות על פסוק 15 ואילו הדינים הנשנים על פסוק 17 מיוחדים לבעלי דין. פסול אישה לעדות הוא החרגי היחיד לחלוקה פנימית זו.

מנחם כהנא התנגד להצעה זו לשינוי הטקסט בניגוד לכל עדי הנוסח,⁷⁶ ומציע תחת זאת כי הפסוק שבו נאמר "להלן" הוא הפסוק מבמדבר יא 26: "וישארו שני אנשים במחנה, שם האחד אלדר ושם השני מידר, ותנח עליהם הרוח והמה בכתובים, ולא יצאו האהלה; ויתנבאו במחנה."⁷⁷ הצעתו של כהנא מאפשרת אומנם פירוש של הדרשה ללא הגהה ובכך יתרונה.⁷⁸ ואולם לצד יתרון זה יש גם בה קושי. כדי שהגזירה השווה תייצר את הלימוד המיוחס לה, דהיינו כדי שניתן יהיה ללמוד ממנה דין כלשהו לעניין עדות, אחד הפסוקים שאליהם מתייחסת הגזירה השווה חייב להיות כזה העוסק בעדים; ואולם במדבר יא 26 עוסק בדריינים ולא בעדים,⁷⁹ וגם דברים יט 17, שבו אנו עומדים, עוסק בבעלי דין ולא בעדים (כך בוודאי על פי פשוטו ועל פי ההנחה המפורשת בדרשת הספרי בשורה II).⁸⁰ מבחינה זו להצעתו של פינקלשטיין עדיפות, היות שעל פיה הגזירה השווה היא בין פסוק העוסק בבעלי דין (דברים יט 17) לבין פסוק העוסק בעדים (דברים יט 15). יתרה מזאת, פינקלשטיין בעצמו מציע תיקון קל, שהופך את שיטתו למסתברת יותר: במקום להגיה את הנוסח, אפשר להותיר את הדרשה כמות שהיא ורק לשנות את מיקומה. על פי הצעתו, אפשר שהדרשה נשנתה במקורה על הפסוק בדברים יט 15, ואילו הפסוק שבו נאמר "שני" "להלן" הוא הפסוק בדברים יט 17 שעליו נשנית הדרשה שלפנינו.⁸¹ בשלב

- 76 לכך יש להוסיף שכיוון הגזירה השווה נשמר באופן עקבי גם בכרייתות שבתלמודים, מה שמהווה שיקול נוסף נגד תיקון הנוסח כפי שהציע פינקלשטיין.
- 77 כהנא, ספרי זוטא, לעיל ה"ש 8, בעמ' 281, הע' 6. בהקשר זה מפנה כהנא גם להצעת הנצי"ב בפירושו לתורה.
- 78 להצעה זו תמיכה לכאורה בסוגית הירושלמי, יומא ו, א (מג ע"ב) ומקבילותיה שבהן מצוטט פסוק זה במדרש בעל מבנה דומה. אולם מעיין בסוגיית הירושלמי עולה כי פסוק זה לא הופיע בה בנוסחה המקורי, ומהווה תוספת מאוחרת כתוצאה מסדרה של שיבושים שנפלו בסוגיה. בין היתר, הפועל 'דנה' בחלקה הראשון של הסוגיה משמעו בעלת דין; כך במשפט "גר דן עם מי שאינו גר, יתום דן עם מי שאינו יתום, אלמנה דנה עם מי שאינה אלמנה", המופיע בראשה. רק בשלבים מאוחרים יותר בעריכת הסוגיה מוסב פועל זה למשמעות של אישה שופטת, ונראה שבשלבים אלו חדר לתוכה גם הפסוק מבמדבר. נוסף על כך, הציטוט של הפסוק מבמדבר מופיע במקום אחד בסוגיה בגרסת יומא, ובמקום אחר במקבילות שם, סנהדרין ג, י (כא ע"ג) ושם, שבועות ד, א (לה ע"ב). א"היציבות בנוסח הסוגיה דורשת עיון נפרד ושחזור הנוסח המקורי, ואכמ"ל.
- 79 אומנם קיים כלל הלכתי שלפיו "כל הכשר לדין כשר להעיד", אולם הוא אינו מוזכר כאן במפורש ואין סיבה להניח שהוא עומד ברקע הדברים.
- 80 אומנם הבבלי קורא את הפסוק כאילו הוא עוסק דווקא בעדים; ראו להלן ה"ש 82, ובעקבותיו רש"י על דברים יט 17. אולם זו בכירור אינה הנחת הספרי, כפי שעולה משורה II של המדרש.
- 81 בעמ' 230 בהערתו לשורה 3: "ואולי מקומה העיקרי של ברייתא זו הוא למעלה על הכתוב 'שני עדים'". נראה שלהצעה מעין זו התכוון גם אטינגר, אישה כער, לעיל ה"ש 3, בעמ' 245, הערה 14.

מאוחר יותר נדרה הדרשה אל פסוק יט 17, תופעה שאנו מכירים ממקרים אחרים. על פי הצעה זו נוסח הדרשה מתיישב היטב הן עם כיוון הלימוד, והן עם הדרשה המופיעה על פסוק 17, בעניין נשים כבעלות דין: נאמר כאן (בפסוק 15) "שני" ונאמר להלן (בפסוק 17) "שני"; מה "שני" האמור להלן (בפסוק 17, בעניין בעלי דין) – אנשים ולא נשים, אף "שני" האמור כאן (בפסוק 15, בנוגע לעדות) אנשים ולא נשים.

דיוק בלשון המדרש מציע תמיכה נוספת בהצעה זו. נחזור שוב לשאלה שבה פותחת השורה השלישית של המדרש: "יכול אף אשה תהא כשרה לעדות?". מנוסח השאלה משתמע שזה עתה עסקנו בעדות של מי שאינם נשים, וכעת אנחנו מבררים אם גם נשים תוכלנה להיות עדות. ואולם הנושא הקודם לדיון זה בשורה השנייה של המדרש איננו נוגע לעדות כלל, ובוודאי לא לעדותם של מי שאינם נשים, אלא דווקא לבעלי הדין. בהקשר כזה השאלה שהייתה צריכה להישאל היא: "יכול אשה תהא כשרה אף לעדות?". הנוסח הקיים מתאים להנחה שאנו עומדים בפסוק 15, דהיינו לאחר הדיון בעדות גברים, ולא בפסוק 17, לאחר הדיון בכשרות אישה כבעלת דין.⁸²

אם כן, אף אם במבט ראשון מדרש ההלכה בספרי נראה טכני ופורמלי באופן⁸³, הרי העמידה על הקשר בין פסלות האישה לעדות ובין תחולתה של דרישת שני העדים

82 יש לציין כאן גם את הדרשה מדבי ר' ישמעאל המופיעה בבבלי בראש פרק רביעי של מסכת שבועות. זוהי דרשה בשלוש גרסאות, הנסובה על אותו פסוק בדברים יט 17, ומשובצת ברצף הסוגיה כלימוד התומך בכך שנשים פסולות לעדות. גם כאן מדובר בגזירה שווה בין שני פסוקים שבהם מופיעה המילה "שני", אלא שהפעם אין ספק כי שני הפסוקים שבהם מדובר הם דברים יט 17 ודברים יט 15. אומנם דרשת הבבלי שונה מאוד מדרשת הספרי; בין היתר, דרשת הבבלי חותרת ללמוד שגם הפסוק בדברים יט 17 עוסק בעדים, ולעומת זאת דרשת הספרי חותרת ללמוד שגם פסוק זה עוסק בנשים. אולם אפשר שיש קשר בין הדרשות. ראשית, לשון גרעין הדרשה זהה בשתייהן: "נאמר כאן 'שני' ונאמר להלן 'שני'; מה להלן... אף כאן..." (גם הכיוון של הדרשה – 'להלן' ו'כאן' – שווה). שנית, בסוגיית הירושלמי הנזכרת בה"ש 78 לעיל, בגרסתה בסנהדרין ובמקבילה בשבועות, הנוסח הבבלי של הדרשה מצוטט בשם חכם בבלי, רב יוסף, כמעין גרסה חלופית לדרשת הספרי הארץ-ישראלית. כאמור לעיל, סוגיית הירושלמי סבוכה מאוד ואין כאן מקום להיכנס אליה בהרחבה. אולם אם אכן יש קשר בין הדרשות, הרי אפשר שזוהי תמיכה נוספת להשערה שלפיה גם בדרשת הספרי הפסוק שמשמש ללימוד בגזירה שווה, לצד הפסוק בדברים יט 17, הוא דברים יט 15.

83 רבים תמחו על הרמב"ם שכתב כי המקור לפסול אישה לעדות מהתורה הוא מכך שהביטוי "על פי שניים עדים" בדברים יז 6 נאמר בלשון זכר ולא בלשון נקבה (משנה תורה, עדות, פרק ט, הלכה ב). כך כותב הכסף משנה על אתר: "והראיה שהביא אינה נוחה, שהרי כל התורה בלשון זכר נאמרה". ואולם כפי שהראיתי לעיל, הבסיס לדרשה בספרי, בירושלמי ובבבלי הוא ההנחה שהמילים "על פי שני האנשים" בדברים יט 17 מתייחסות לגברים בלבד. ייתכן אפוא שזוהו המקור להסבר שהציע הרמב"ם. וראו גם שו"ת הרדב"ז (ללשונות הרמב"ם), הלכות עדות, פרק ט.

מאירה אותו באור חדש: היא מלמדת על כך שהחיבור בין הגזירה השווה מהמילה "שני" וכלל הפסילה לעדות של נשים אינו מקרי, אלא משקף את העיקרון הפנימי המארגן כלל פסילה זה בתורת התנאים.

ב. מהימנות

בהלכה התנאית הנשים נמצאות בנחיתות מובנית. לצד פסילתן לעדות, הן פסולות לדון⁸⁴ וכן לכל עמדת שררה.⁸⁵ הן פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן,⁸⁶ ומושוות פעמים רבות לעבדים וקטנים, הן בקשר עם חיובן במצוות⁸⁷ והן בהקשרים אחרים. נחיתות הנשים בעיניהם של התנאים באה לידי ביטוי מובהק בדברי ר' יהודה בתוספתא: "שלש ברכות חייב אדם לברך בכל יום: שלא עשני גוי, שלא עשאני כור, שלא עשאני אשה".⁸⁸ עמדה דומה משתקפת גם בייחוס תכונות אופי שליליות לאישה במקומות שונים, ובהן תפלות,⁸⁹ עצלות,⁹⁰ קלות דעת⁹¹ ועוד.⁹²

על רקע נחיתות כללית זו, פסול הנשים לעדות אינו מפתיע ונראה שהוא עולה בקנה אחד עם המגמה הכללית. אולי מסיבה זו סברו חוקרים רבים כי ההתחקות אחר הטעמים שבשלהן נשים נפסלו לעדות אינה מעוררת קושי מיוחד. אולם על רקע הקשר המשורטט בספרות התנאית בין עדות של איש אחד ועדות אישה, מתעוררת בכל זאת השאלה – האם הנחת חוסר המהימנות היא ההסבר הטוב ביותר למיקומה של עדות אישה לצד זו של העד האחד במקורות אלו?

מקור אחד שפורש לעיתים כתומך בעמדה זו הוא המשנה ביבמות שנדונה לעיל. משנה זו מספרת כי נחמיה איש בית דלי מסר לר' עקיבא את השמועה שלפיה "משיאין

- 84 למשל ספרי דברים, דברים יג (מהדרות פינקלשטיין 21): "הבו לכם אנשים – וכי עלת על דעתך נשים?".
- 85 ראו למשל ספרי דברים, שפטים קנז (מהדרות פינקלשטיין 208): "שום תשים עליך] מלך – ולא מלכה".
- 86 למשל משנה, קידושין א, ז.
- 87 ביחס למצוות היום-יומיות של קריאת שמע ותפילין (שם, ברכות ג, ג). וגם ביחס למצוות חגיגיות יותר כמו סוכה (שם, סוכה ב, ח).
- 88 תוספתא, ברכות ו, יח, בהתאמה למסורת המיוחסת לסוקרטס; ראו ליברמן תוספתא כפשוטה זרעים א 120 (תשט"ו).
- 89 בהקשר זה סובר ר' יהושע כי יש להרחיק אותה מהמצווה החשובה של לימוד תורה על פי משנה, סוטה ג, ד.
- 90 ירושלמי, פסחים א, א (כז ע"ב).
- 91 בבלי, שבת לג, ע"ב, וראו גם שם, קידושין פ, ע"ב.
- 92 'ארבע מידות בנשים אבל לא באנשים... גרגרניות, קונניות, עצליות, צתותניות' אבות דרבי נתן, נוסח ב, פרק מה, ומקבילות.

את האישה על פי עד אחד", ובעקבות זאת הוכשרה לכך גם עדות אישה.⁹³ על פי עמדה אחת שהועלתה כהווה אמינא כבר בתלמוד הבבלי, המילים "המדינה הזו משובשת בגייסות" מתייחסות לנסיבות המוות של הגברים שאת נשותיהם אנו מבקשים להשיא, ורומזות לכך שהללו מתו במלחמה.⁹⁴ לפי פרשנות זו עדותו של נחמיה איש בית הדלי המכשירה עדות אישה לגבי שחרור עגונות היא קולא מיוחדת וחריגה שנקבע בשעת הדחק בעקבות ריבוי ההרוגים (שהניחו את נשותיהם עגונות) בתקופת המלחמה.⁹⁵ במסגרת קולא זו, הוכשרו גם עדויות שרמת מהימנותן נחותה יותר, כגון עד מפי עד, וממילא אפשר שגם אישה נזכרה במקורות אלו כבעלת מהימנות נמוכה יותר.⁹⁶

לעומת אופייה העמום של המשנה ביבמות, התוספתא במסכת כתובות מייחסת לנשים חוסר מהימנות באופן מפורש, ואף קושרת בין תכונה זו לבין פסילתן לעדות, כאשר היא קובעת כי עדות נשים (וקטנים) שלא נמסרה על אתר – לא תתקבל, מחשש "שלא אמרו אלא מתוך הפיתוי ומתוך היראה".⁹⁷ על פני הדברים, משתקפת כאן תפיסה שלפיה הנשים עלולות לשקר בהשפעתו של גורם מעוניין.⁹⁸ אכן, על מקור זה הסתמכו

93 משנה, יבמות טז, ז.

94 בבלי, יבמות קטו, ע"ב.

95 אומנם הבבלי במסכת יבמות קטו, ע"ב, עומד על כך שהמילים "המדינה הזו משובשת בגייסות" אינן משמשות בהכרח בדברי ר' נחמיה כסיבה לחריגה מהכלל המחייב שני עדים; על פי הקריאה המוצעת בסוגיה, משפט זה בא להסביר את הטעם לכך שחכם זה נמנע מלהגיע בעצמו לבית הדין ביבנה כדי למסור את השמועה שבידו, ותחת זאת מפקיד אותה ביד ר' עקיבא. זו אומנם אינה קריאה הכרחית, אבל היא אפשרית. על פי שיטה זו, המסורת שמוסר ר' נחמיה שלפיה אין צורך בשני עדים לעדות אישה, אינה מקרה יוצא מן הכלל החל בנסיבות המצדיקות קבלת עדות מהימנה פחות, אלא דווקא הכלל.

96 יש להדגיש כי אף אם במשנה זו מוזכרות עדויות שרמת מהימנותן נחותה יותר, אין בכך כדי לומר בהכרח כי עדות האישה שווה ברמתה לאותן עדויות נחותות, ואפשר שהיא שווה במעמדה דווקא לעדותו של עד אחד הכשר אף הוא. להשוואה בין מהימנותה של אישה ומהימנותו של עד אחד ראו חלק III להלן.

97 תוספתא, כתובות ג, ג (מהדורת ליברמן 64).

98 ראייה אחרת שהביאו חלק מהחוקרים לכך שהנשים חשודות כביכול לשקר, היא ההשוואה המופיעה בכמה מקומות בין טווח הפסילה לעדות של נשים וזה המשחק בקובייה, המלווה בריבית, מפרוסי יונים וסוחרי שביעית, אשר על פי ההנחה המקובלת הינם שקרנים. ראו למשל, אוטינגר, אשה כעד, לעיל ה"ש 3, בעמ' 247, ה"ש 23. יש לשים לב שהיסק מסוג זה מתעלם מכיוון ההשוואה כפי שהוא מופיע במשנה ובתוספתא, כאשר הפסולים האחרים הם המושווים לנשים ולא להפך. בתוספתא, סנהדרין ה, ב נאמר כי הללו יהיו כשרים לכל עדות "שהאישה כשרה לה"; ואילו במשנה, ראש השנה א, ח הם מתוארים כמי שאינם כשרים לכל עדות "שאינן האישה כשרה לה". אם כן, נראה שמפסול הנשים לעדות אפשר לתלמוד על טעמו של פסול המשחק בקובייה, ולא להפך.

רוב החוקרים שסברו כי הנשים נפסלו לעדות משום שנחשבו בלתי מהימנות.⁹⁹ עמדה דומה משתקפת גם בכמה מקורות מאוחרים יותר, למשל מדרש בראשית רבתי שם נאמר: "מכאן שהנשים כזבניות הן [...] אינן מודות על האמת, לכך אין מקבלים עדות מן הנשים."¹⁰⁰ אולם באופן מעניין, עמדה זו אינה חוזרת במקורות תנאיים אחרים הדנים באופן ספציפי בשאלה כיצד נקבעת מהימנות, גם מהימנותן של נשים. כאן אנו מוצאים

99 במקום אחר הראיתי כי ניסוח התוספתא מתייחס לאידיאל סטואי של שליטה עצמית: 'הפיתוי' ו'היראה' בלשון התוספתא הם התשוקה (ἐπιθυμία) והפחד (φόβος), המייצגים בחשיבה הסטואית כוחות חזקים הפועלים על האדם בשני כיוונים מנוגדים: מושכים ורוחים אותו. לדיון במושגים אלו כפי שהם מתפקדים בפילוסופיה הסטואית ראו: ANTHONY ARTHUR LONG & DAVID NAIL SEDLEY, *THE HELLENISTIC PHILOSOPHERS I*, 410 (1987) גם יוספוס מזכיר את הפיתוי והיראה כשהוא דן בפסילה לעדות באומרו: "נשים פסולות לעדות, מחמת קלות דעתן והחוצפה שבמינן; אין מעידין גם עבדים מחמת אי האצילות שבנפשם, ויש לשער שלא העידו עדות של אמת, אם משום בצע ואם משום פחד" (קדמוניות היהודים, לעיל ה"ש 2). אומנם בדבריו מופיעים הפיתוי (=בצע) והיראה (=פחד) לאחר הדיון בעבדים, אולם גם התארים שמצמיד יוספוס לנשים, כשהוא מדבר על "קלות דעתן והחוצפה שבמינן" לקוחים מאותו שדה סמנטי של מושגי השליטה העצמית. לדיון נרחב יותר במקורות אלו ובמשמעותם ראו Orit Malka, *Disqualified Witnesses, Between Tannaitic Halakha and Roman Law: The Archeology of a Legal Institution*, 37(4) *LAW HIST. REV.* (forthcoming, 2019). מבחינה זו צודקים כהנא, לעיל ה"ש 8, ואילן, לעיל ה"ש 3, כשהם מציינים את הטעם לפסילה לעדות כפי שתיאר אותו יוספוס, לפחות במה שנוגע להלכה זו בתוספתא. יצוין כי גם ברין הרומי תכונות אופי אלו המיוחסות לנשים נקשרות למגבלות החלות על הסטטוס המשפטי שלהן, ראו Suzanne Dixon, *Infirmity*, 52 *LEGAL HIST. REV.* 343 (1984) *sexus: womanly weakness in Roman law*. דיקסון מצטטת מקור אחד שבו קלות דעתן של נשים נזכרת כסיבה שבשלה כביכול נשים נפסלו לעדות, באופן שמזכיר מאוד את הלכת התוספתא: (Cod.Theod. 9.24.1pr (320 A.D.)), אולם כפי שמציינת דיקסון, זה איננו תיאור היסטורי מדויק. להשוואה בין הדין הרומי והדין התנאי אחזור בסיכום.

100 בראשית רבתי, יח, טו (מהדורת אלבק 92). עמדה החושדת במהימנותן של נשים משתקפת גם בתלמוד הירושלמי, אומנם לא אגב עיסוק ישיר בעדות. למעשה, בשתי סוגיות שבהן מתעוררת סוגיית מהימנות הנשים בתלמודים, עמדות התלמוד הירושלמי והתלמוד הבבלי הפוכות זו לזו. סוגיה אחת נוגעת למהימנות נשים בעניין בדיקת חמץ; ראו ירושלמי, פסחים א, א ולעומת זאת בבלי, פסחים ד, ע"ב. להשוואה בין עמדת שני התלמודים בסוגיה זו ראו Leib Moscovitz, *Women are (not) trustworthy – toward the resolution of a Talmudic crux*, in *STUDIES IN JOSEPHUS AND THE VARIETIES OF ANCIENT JUDAISM: LOUIS H. FELDMAN JUBILEE VOLUME 127 (67 Ancient Judaism and Early Christianity, Joshua Schwartz and Shaye J.D. Cohen eds., 2007)* סוגיה שנייה נוגעת למהימנות נשים בשבועה. בירושלמי, גיטין ד, ג מתוארות הנשים כמי שהיו "נשבעות לשקר וקוברות את בנייהם"; לעומת זאת בסוגיה המקבילה בבבלי, גיטין לה, ע"א מובא סיפור הפוך בדיוק על אישה צדקת שנשבעה שבועת אמת (או לכל הפחות, נשבעה בשוגג) ולמרות זאת

גישה אחרת, שלפיה המהימנות מוכרעת על יסוד שיקולים ענייניים קונקרטיים המוחלים באופן שווה על גברים ונשים. בכך אין הכוונה רק להקשרים פרוזאיים ויומיומיים הנוגעים לנאמנות בשמירת מצוות;¹⁰¹ גם בנוגע להליך השיפוטי, כאשר דנים במעמדה של אישה כבעלת דין אין למצוא הבדל עקרוני בין האופן שעל פיו מעריכים את המהימנות של גברים ושל נשים. לשם בירור המהימנות בהקשרים משפטיים שונים, המקורות מציבים קריטריונים ספציפיים, נייטרליים למגדר, אשר מופעלים באופן שווה על גברים ונשים, ולהלן אציג שלוש דוגמאות לכך.

הדוגמה הראשונה נוגעת לשאלת הנאמנות במקרה של אינטרס ספציפי. שורה של הלכות תנאיות גוזרת את התשובה לשאלה אם אדם ייחשב מהימן או לא מהימן בהקשר נתון, מן השאלה אם יש לאדם זה (או לאנשים במצבו) אינטרס בעניין הנדון. קיומו של

101 בניה מתו בשל כוחה של השבועה. גם במקומות אחרים בכבלי מתוארות הנשים במפורש כנאמנות; ראו למשל שם, כתובות פה, ע"א.

ביחס לדיני כשרות, נידה, טומאה וטהרה, הפרשת תרומות ומעשרות, שביעית וכדומה איננו מוצאים הבדל עקרוני בין נאמנות הגברים לזו של נשים. בעקבות עמדה זו העולה מהמקורות התנאים נקבע בתלמוד הבבלי הכלל "עד אחד נאמן באיסורין". וראו רש"י בפירושו לגיטין ב, ע"ב, ד"ה 'משני עד אחד נאמן באיסורין'. גם הדיון ב"חברים", שלהם נאמנות מיוחדת בנוגע לרבות מהלכות אלו לעומת "עמי הארץ", אינו מבחין בין נשים וגברים: אשת חבר נאמנת (כחבר), ולעומת זאת אשת עם הארץ אינה נאמנת (כעם הארץ). במקומות שונים אנו מוצאים הדרכות לאשת חבר כיצד עליה לנהוג במחיצת אשת עם הארץ, כדי להימנע מסכנת טומאה: ראו למשל משנה, שביעית ה, ט ומקבילתה במשנה, גיטין ה, ט; תוספתא, טהרות ח, ד (מהדרת צוקרמנדל 668) ועוד. באופן דומה, המשנה במסכת שביעית ה, ו מבחינה בין אישה לבין "חברתה החשודה על השביעית", וקובעת כללים והרחקות כדי לוודא שהאישה הכשרה לא תערב את תבואתה עם התבואה של חברתה החשודה. ההבחנה בין נשים נאמנות ונשים חשודות מבהירה כי המגדר כשלעצמו אינו מכריע בעניינים אלו את שאלת הנאמנות. על פי התוספתא במסכת דמאי פרק ב, טז-יז (מהדרת ליברמן 71), נאמנות זו, כמו היעדרה, אינם נובעים ממעמד או מייחוס חברתי גרידא: בת עם הארץ הנישאת לחבר צריכה לקבל עליה חברות, ורק כך היא זוכה בנאמנות מלאה כחבר. לדיון בפרוצדורת הקבלה לחברות ראו יאיר פורסטנברג טהרה וקהילה בעת העתיקה: מסורות ההלכה בין יהדות בית שני למשנה 243-248 (תשע"ו). באופן דומה, בת חבר שנישאה לעם הארץ אינה מאבדת מייד את הנאמנות שלה, אלא לאחר שהתעוררו סיבות לחשוב שאינה מקפידה עוד על הדינים הרלוונטיים. אומנם לאחר הלכה זו מובאת מסורת שממנה משתמע זלזול באופן שבו נשים נוהגות את מנהג בעליהן: "ר' שמעון בן לעזר אומר משום ר' מאיר: מעשה באשה אחת שנשאת לחבר והיתה קומעת על ידו תפלין. נשאת למוכס והיתה קושרת על ידו קשורין". אולם מסורת זו המתארת אומנם את האישה כיצור הפכפך, אינה חודרת לרמה הנורמטיבית שבה נקבעים הקריטריונים הפורמליים לנאמנות או לחוסר נאמנות.

אינטרס כזה מפר את חזקת הנאמנות שממנה נהנים רוב האנשים רוב הזמן.¹⁰² בהקשר משפטי אנו פוגשים בו אגב הדיון בשאלה מי יכול להעיד על מות אדם כדי להשיא את אשתו (או להינשא לה), למשל במשנת יבמות הקובעת כי: "הכל נאמנים להעידה, חוץ מחמותה ובת חמותה וצרתה ויבמתה ובת בעלה".¹⁰³ הכול כאן, הם כל איש או אישה. רק חמש נשים ספציפיות אינן נאמנות להעיד לאישה שמת בעלה על מנת שתינשא. יחסי הקרבה בין נשים אלו ובין האישה הנדונה מעלים את החשד שיש להן אינטרס לשקר, ולכן הן אינן מהימנות.¹⁰⁴ אומנם דווקא נשים הן הנזכרות כאן כבעלות אינטרס, אולם לחוסר המהימנות שלהן אין קשר להיותן נשים.¹⁰⁵ קיומו של אינטרס הוא הקריטריון שעל פיו הן נחשדות.

שימוש בקריטריון זה להערכת מהימנות מופיע גם במשנה הבאה, והפעם תוך השוואה סגנונית ותוכנית מלאה בין גברים ונשים בעלי אינטרס דומה:

שאינן האשה נאמנת לומר מת יבמי שתינשא, ולא מתה אחותי שתיכנס לביתה;

ואין האיש נאמן לומר מת אחי, שייבם את אשתו. ולא מתה אשתי שישא את אחותה.¹⁰⁶

102 לשימוש בכלל זה מחוץ להקשר המשפטי ראו למשל במשנה, דמאי ג, ו: "הנותן לחמותו מעשר את שהוא נותן לה ואת שהוא נוטל ממנה, מפני שהיא חשודה לחלף את המתקלקל. אמר רבי יהודה רוצה היא לתקן את ביתה ובושה מחתנה. מודה רבי יהודה בנותן לחמותו שביעית שאינה חשודה להאכיל את בתה שביעית". המשנה מבהירה כי החשד כלפי החמות מתעורר מכיוון שיש לה אינטרס ספציפי. אולם דווקא החשד המוטל על החמות מנקה מחשד כל אישה אחרת. אותו עיקרון מוחל גם ביחס לגברים, למשל במשנה, בכורות ד, ד, העוסקת במהימנות של רועים: רועים כהנים (או "רועי כהנים", בגרסת התוספתא, בכורות ג, יט [מהדורת צוקרמנדל 538]) אינם נאמנים לטעון לגבי מום הראוי לבוא בידי אדם שנפל בכבוד, כי נגרם שלא במזיד, ולעומת זאת רועי ישראל יהיו מהימנים. הסיבה לכך היא ההנחה שלכהן יש אינטרס להפיל מום כזה במזיד כדי לזכות בכהמה. וראו בבלי, בכורות לה, ע"א.

103 משנה, יבמות טו, ד.

104 אותן חמש נשים חשודות פסולות אף לעניינים אחרים הדורשים נאמנות, כמו עדות על אישה סוטה שנטמאה כדי לפסולה מכתובתה (משנה, סוטה ו, ב). לעומת זאת הן כשרות להביא את הגט (שם, גיטין ב, ז). המשנה עצמה מבהירה שהסיבה להבדל זה בדין היא שבמקרה של הגט, "הכתב מוכיח", וממילא אין צורך להישען על מהימנות השליח.

105 אפשר שהיחס השלילי כלפי נשים בתקופה זו הביא לכך שייחסו לנשים אינטרס ספציפי ביתר קלות משהיו מייחסים אינטרס כזה לגבר במצב דומה. גם אם זה נכון, החשוב הוא שחוסר המהימנות מוסבר דווקא בקיומו של אינטרס ולא בעצם העובדה שמדובר באישה.

106 משנה, יבמות טו, י. ייתכן שיש לראות בשקילות הסגנונית כשלעצמה אינדיקציה להשוואה עמוקה יותר שנערכת כאן בין המהימנות של בני שני המגדרים. שקילות דומה אפשר למצוא במשנה כתובות פרק ב, שגם בה מנוסחת נאמנות הנשים בתבנית נאמנות הגברים בסיטואציה מקבילה: "ו[ן] שתי נשים שנישבו, זו אומרת נישבתי וטהורה אני, וזו אומרת נישבתי וטהורה אני – אינה נאמנת. בזמן שהן מעידות זו את זו הרי אלו נאמנת. [ו] וכן

בדברים אלו ברור כי השיקול שבשלו מייחסים נאמנות או חוסר נאמנות לגבר או לאשה הוא זהה: השאלה היחידה שחשובה היא אם יש לחשוך שמא האישה/שלפנינו מעוניין/ת בנישואים מסוימים שאסורים עליו/עליה ללא עדות זו. קיומו של אינטרס ספציפי כזה היא הסיבה שבשלה מתערערת חוקת הנאמנות, הן ביחס לגברים והן ביחס לנשים.

הדוגמה השנייה לקריטריון אובייקטיבי שעל פי מוכרעת מהימנות הוא הכלל: "הפה שאסר הוא הפה שהתיר". במקומות שונים בספרות התנאית נעשה שימוש בכלל זה כדי לקבוע כי אדם יהיה נאמן בטענתו, אם הוא עצמו הביא בדבריו את הנתונים המעוררים חשד לגביו.¹⁰⁷ לעומת זאת, אם יש מקור אחר לחשד האדם לא יהיה נאמן. כלל זה מופעל ביחס לגברים בהקשר של סכסוך ממוני, למשל במשנת כתובות ב, א, שם ההקשר של הדיון הוא תביעת בעלות בשדה. אולם אותו כלל מיושם בהקשרים אחרים לגבי נשים,¹⁰⁸ למשל במשנה הבאה:

האשה שאמרה אשת איש הייתי וגרושה אני, נאמנת, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר. אם יש עדים שהיא אשת איש והיא אומרת גרושה אני, אינה נאמנת.

האשה שאמרה נשיתי וטהורה אני, נאמנת, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר. אם יש עדים שנישבת והיא אומרת טהורה אני, אינה נאמנת.¹⁰⁹

בשני המקרים הנדונים כאן מאמינים לאישה מן הטעם שהיא זו שמביאה מלכתחילה את השיקולים שלא להתיר לה את מבוקשה: במקרה הראשון היא מעידה שהייתה אשת איש, במקרה השני היא מעידה שנשבתה. אם יש מקור אחר לאיסור – מישוהו אחר שיעיד

שני אנשים: זה אומר כהן אני וזה אומר כהן אני, אינן נאמנות. בזמן שהן מעידות זה את זה הרי אלו נאמנות. כפי שראינו לעיל, גם התבנית העוסקת בעדים המכחישים זה את זה בנויה על יסוד השוואה מגדרית סגנונית כזו, למשל במשנה, יבמות טו, ה: "עד אומר מת ועד אומר לא מת, אשה אומרת מת ואשה אומרת לא מת – הרי זו לא תינשא".

107 ראו למשל משנה, דמאי א, ו; שם, כתובות ב, ב וכן שם, כתובות ב, ה; תוספתא, דמאי א, ד (מהדורת ליברמן 63) וכן שם, א, ו (מהדורת ליברמן שם); שם, מעשר שני ה, יג (מהדורת ליברמן 271); שם, כתובות ב, ב (מהדורת ליברמן 61); שם, בבא מציעא א, י (מהדורת ליברמן 64); שם, טהרות ח, ה (מהדורת צוקרמנדל 669). וראו שיטת התוספות על בבלי, כתובות כב, ע"א, ד"ה מניין, המפרש כלל זה כטענת 'מיגו'.

108 לשימושים נוספים בכלל זה ביחס לנשים ראו למשל תוספתא, כתובות ב, ב (מהדורת ליברמן 61): "האשה שאמרה אשת איש אני, וחזרה ואמרה איני אשת איש – נאמנת, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר". נראה כי כלל זה עומד גם ביסוד המחלוקת בין ר' יהושע לרבן גמליאל ור' אליעזר במשנה כתובות א, ו"ט, לגבי השאלה מתי מאמינים לאישה ביחס לזהות אבי העובר שבכטנה. בתמיכה לעמדתו שלפיה אין להאמין לאישה טוען ר' יהושע "לא מפיה אנו חייבין", אם כן, כאשר אנו חייב מפיה – דהיינו, כאשר היא הפה שאסר – היא תהיה נאמנת.

109 משנה, כתובות ב, ה.

כי הייתה אשת איש, או מישהו אחר שיעיד כי נשבתה – האשה לא תהא נאמנת להתיר את עצמה, כיוון שאז לא מתקיים המבנה הבסיסי של כלל הנאמנות. ההצדקה לקביעת נאמנות נעוצה אפוא בלוגיקה הפנימית של הכלל עצמו.¹¹⁰

הדוגמה השלישית לשימוש בקריטריונים אובייקטיביים לקביעת מהימנות מופיעה בהקשר של הטלת חובת שבועה על תובע.¹¹¹ הטלת חובה כזו משקפת לעיתים חשד שמתעורר ביחס למהימנות התביעה. בהקשרים שונים נשים התובעות את כתובתן נדרשות להישבע,¹¹² והמשנה מונה שורה של מקרים כאלה:

הפוגמת כתובתה לא תיפרע אלא בשבועה.

ועד אחד מעידה שהיא פרועה, לא תיפרע אלא בשבועה.

מנכסי המשועבדין ומנכסי יתומים והנתפרת שלא בפניו, לא תיפרע אלא בשבועה.¹¹³

על פניו, נראה שחיוב שבועה נובע מהחשש שמא האישה כבר קיבלה בעבר סכומים או נכסים שונים על חשבון כתובתה, ועכשיו היא תובעת תביעה כפולה. לכאורה יש פה חשד באשר למהימנות האישה התובעת. אולם למעשה משנה זו משקפת צרור של קריטריונים אובייקטיביים שבגינם מוטלת חובת השבועה; קריטריונים המצדיקים הטלת חובת שבועה גם על גברים בנסיבות דומות. כך, הפוגמת כתובתה היא אישה שטוענת כי מגיע לה סכום כסף נמוך מהסכום הנקוב בכתובה. כשם שהפוגמת כתובתה אינה נפרעת אלא בשבועה, כך גם "הפוגם שטר חובו לא יפרע אלא בשבועה".¹¹⁴ בשני המקרים, ההבדל בין סכום השטר וסכום התביעה מעורר את החשד שהשטר נפרע במלואו, או לפחות שנפרע סכום גדול יותר מזה שהתובע/ת מורה בו. באופן דומה, האישה המבקשת לפרוע את הכתובה מן היתומים חייבת בשבועה, כשם שכל אדם בעל חוב שהמנוח

110 זאת בין שנאמר שהטעם להאמנה הוא פורמלי (היעדר מקור אחר לידיעה) ובין שהוא מהותי (האדם לא היה מנרב את המידע המפליל אם לא היה דובר אמת).

111 מקרה רגיל הוא שהשבועה מוטלת על הנתבע כתנאי להיפטרות מחוב ממוני. לגבי שבועה זו, לפחות כל עוד אנו נשארים ברובד התנאי, איש אינו סבור שנשים חשודות לשקר בשבועתן יותר מאשר גברים. המשנה בשבועות ו, ד קובעת כי אין נשבעין על טענת חרש שוטה וקטן, ואין משיבין את הקטן; לגבי האישה אין כל הוראה מעין זו. בירושלמי, גיטין ד, ו מופיעה הסתייגות מנאמנות האישה בשבועה המופיעה במקרה שהאישה היא תובעת (ראו לעיל ה"ש 90), ואולם הסתייגות זו היא מופע מאוחר ובודד. גם בירושלמי איננו מוצאים הסתייגות כזו אגב הדיון במשניות האחרות העוסקות בשבועות נשים.

112 משנה, גיטין ד, ג; שם, כתובות ט, רח; וכן שם, כתובות י, ד; שם, שבועות ז, ז. האישה נשבעת גם במקרה שבעלה הושיב אותה חנונית בחנותו או שמינה אותה אפטרופה על נכסיו, גם כאן בהקשר של תביעת הכתובה העתידי; ראו שם, כתובות ט, ג.

113 משנה, כתובות ט, ז.

114 תוספתא, שבועות ו, ה (מהדרות צוקרמנדל 453).

נותר חייב לו כספים על פי שטר אינו נפרע אלא בשבועה.¹¹⁵ נראה כי במקרה זה חובת השבועה נובעת מעצם העובדה שהנתבע אינו נוכח ואינו יכול להתגונן מפני התביעה, מה שמחייב את חיזוק הראיות שמציגה/ה התובע/ת. החיוב להישבע במקרה שעד אחד מעיד כי הכתובה נפרעה, נראה כנובע מהעיקרון הכללי שלפיו כאשר עד אחד תומך בטענת בעל דין הצד שכנגד יידרש להישבע (בהקשר זה יש להעיר כי כלל זה נוהג בדרך כלל כאשר העד האחד תומך בגרסת התובע; העובדה שבמקרה של תביעת כתובה האישה התובעת יכולה לזכות בתביעתה למרות עדות מפורשת לסתור, מבטאת הקלה ביחס לתביעה זו ולא החמרה). גבייה מנכסים משועבדים, היינו גבייה מנכסים של החייב שנמכרו וכעת הם בידי צדדים שלישיים,¹¹⁶ גם היא מחייבת הן גברים והן נשים להישבע, כפי שעולה מהמשנה הבאה:

כשם שאמרו הפוגמת כתובתה לא תיפרע אלא בשבועה, ועד אחד מעידה שהיא פרועה לא תיפרע אלא בשבועה, מנכסים משועבדין, ומנכסי יתומים, והניפרעת שלא בפניו לא תיפרע אלא בשבועה – וכן היתומים לא יפרעו אלא בשבועה שלא פיקדנו אבא, ושלא אמר לנו אבא, ושלא מצינו שטר בין שטרותיו של אבא ששטר זה פרוע.¹¹⁷

משנה זו משווה במפורש בין חובת השבועה של היתומים הגברים, כשהם באים לגבות מנכסים משועבדים, לזו של האלמנה. ולבסוף, החובה שמטילה המשנה על האישה כאשר היא מבקשת להיפרע "שלא בפניו" של בעלה (וכנראה גם לא בפני יורשיו, היתומים), גם היא אינה מעידה על חשדנות מיוחדת ביחס לנשים. מדובר כאן בחובה הבאה לאזן את הפריבילגיה העצומה הניתנת לאישה שיכולה לתבוע את כתובתה שלא בפני החייב, בעלה. מצב זה שבו זכיה בתביעה ממונית, ולכאורה גם גביית הכספים מנכסי החייב, תתאפשר ללא נוכחות החייב, הוא חריג מאוד, שכן הוא אינו מאפשר לנתבע להתגונן כלל מפני התביעה. חריגה זו היא הטעם שבגינו מוטלת חובת השבועה, ולא חשד ספציפי כאשר למהימנותה של האישה.

לסיכום, אנו רואים כי בכל המקרים הללו החשד באשר למהימנות אינו נובע מהעובדה שמדובר בתובעת – אישה, אלא מקריטריון אובייקטיבי הנעוץ בסיטואציה שבה מתבצעת תביעה זו. וכך מצטרפים דיני השבועה לשתי הדוגמאות שנזכרו לעיל, המעידות על שימוש בעקרונות אובייקטיביים, ניטרליים למגדר, להערכת מהימנות

115 משנה, כתובות ט, ג, וראו גם בבלי, כתובות פז, ע"א. אומנם ההקשר הוא תביעת כתובה אבל הניסוח הוא כללי: "הבא ליפרע מנכסי יתומין לא יפרע אלא בשבועה".

116 הלקוחות; וראו משנה, כתובות ט, ח.

117 משנה, שבועות ז, ז. בבבלי, כתובות פח, ע"א נעשה ניסיון לפרש אחרת, כאילו מדובר במקרה של יתומים הגובים מיתומים אחרים, וכך פוסק גם הרמב"ם. אולם זהו כמוכן פירושו דחוק ביותר.

של נשים וגברים. אומנם חובת האישה להישבע נזכרת פעמים רבות בהקשר של דין בין-אישי לעומת הגבר הנדון בהקשר כלכלי, אולם הקריטריון למהימנות לא נוגע להבדלים הללו. סקירה זו משקפת עמדה כללית של המקורות התנאיים, עמדה שלפיה אין הבדלים מגדריים בין גברים ונשים לעניין זה. כמובן, הנאמנות שממנה נהנות נשים כבעלות דין עשויה לחול גם במקרה שבעל הדין שכנגד הוא גבר. לפיכך, נראה שהנחת חוסר המהימנות של נשים אינה יכולה להסביר באופן מלא את פסילתן של נשים לעדות, וייתכן כי עומדים מאחוריה שיקולים אחרים. להלן אציע מה יכולים היו להיות שיקולים אלו על רקע התוספתא ביבמות יד, א ומקבילותיה בשני התלמודים.

ג. בין עדות של עד אחד ועדות אישה, על פי התוספתא ביבמות יד, א

התוספתא ביבמות יד, א עוסקת בסוגיה שכבר נזכרה לעיל: עדות על מות אדם כדי להשיא את אשתו. כאמור, גם אישה כשרה לעדות כזו; לכן מקרה זה מעורר את האפשרות לדון ביחס בין עדות של גברים ועדות של נשים, ואף להעלות על הדעת השוואה קונקרטי בין עדויות כאלה. כפי שאבקש להציע, אגב דיון זה משתקפת בהלכת התוספתא תפיסה שיטתית של שני מסלולי הוכחה חלופיים, מסלול "העד האחד" שבו נשים כשרות לעדות, ומסלול "שני העדים" שבו הן פסולות. בחלוקה זו לשני מסלולי הוכחה בעלי היגיון משפטי שונה עשויה להיות תמונה התשובה לשאלה מהו בעצם ההבדל בין איש ואישה, שבגללו גברים כשרים לעדות של שני עדים ואילו נשים פסולות לעדות כזו. אולם בטרם נוכל להעמיק בשאלות אלו יש צורך לבאר הלכה זו על שלושת חלקיה.

וזה לשון התוספתא:

1. אחת אומרת מת ושנים אומרות לא מת, הרי שתי נשים כאיש אחד.
2. ר' נחמיה אומר: כל מקום שהכשרו חכמים עדות האשה כאיש אחד – הכל הולכין אחר הדיעות. שתי נשים לאשה אחת כשני עדים לאיש אחד.
3. שנים אומרים מת ומאה אומרים לא מת – הרי מאה כשני עדים.¹¹⁸

השאלה שבה מתמקדת הלכה זו נוגעת לכללי ההכרעה בין עדים המכחישים זה את זה ביחס לשאלה אם הבעל הנעדר אכן מת, במקרה המיוחד שבו העדויות הסותרות מגיעות מפי נשים. כדי להבין את העמדות המוצגות בתוספתא בשאלה זו יש להיזכר ברקע המופיע במשנה: כאמור לעיל, הכלל הבסיסי הוא שכאשר שני עדים מכחישים זה את זה דבריהם יהיו שקולים. כאשר אנו עוסקים באישה שעד אחד מעיד כי בעלה מת

ועד שני טוען כי לא מת, לא ניתן לשנות על פיהם את הסטטוס של האישה העגונה.¹¹⁹ השקילות בין דבריהם של עדים הסותרים זה את זה חלה רק כאשר משני צידי המתרחש עומד עד אחד בלבד; אולם עד אחד נסוג מפני שני עדים. לכן במקרה שהאישה נישאה על פי עד אחד, היכולת להשאיר אותה בחזקתה ולא לחייב אותה להתגרש תלויה בכך שהעדות על כך שהבעל חי הגיעה אף היא מפי עד אחד בלבד. במקרה שלא זה המצב, ושני עדים מביאים את הבשורה על כך שהבעל חי, האישה חייבת להתגרש: "עד אומר מת ושנים אומרים לא מת – אף על פי שנישאת תצא".¹²⁰ לגירושין אלו תוצאות קשות ביותר; אישה כזו מאבדת את זכותה לכתובה מזה ומזה, וילדיה נחשבים ממזרים.¹²¹

החוב של האישה להתגרש במקרה של שני עדים המכחישים עד אחד נקבע במשנה רק ביחס לעדים גברים. התוספתא ממשיכה את הדיון של המשנה ושואלת אם הדין ישתנה כאשר במקום גברים מדובר בנשים. בשאלה זו ישנה מחלוקת בין תנא קמא ור' נחמיה. על פי ר' נחמיה אין מנוס מהתוצאה הכואבת. כשם ששני עדים גוברים על עדותו של עד אחד, כך גם שתי נשים גוברות על עדותה של אשה אחת. העגונה שנשאה על פי עדות אישה אחת תיאלץ במקרה זה להתגרש, למרות התוצאות החמורות המשתמעות מכך. לעומת זאת, נראה כי לשיטת תנא קמא יש בכל זאת דרך להקל במקרה שאשה עגונה נשאה על פי עדות של אישה אחת, ואחרי כן באו שתי נשים הסותרות עדות זו, כך שהעגונה שנישאה תוכל להישאר נשואה. אם נתעמק בהנמקה של כל אחת משתי שיטות אלו, נוכל לחשוף באמצעותן כמה הנחות יסוד חשובות לגבי דיני עדות בכלל ומעמדה של עדות אישה בפרט. על רקע הנחות אלו ניתן יהיה להבין גם את השורה המסכמת של התוספתא, העוברת לדון במקרה אחר שבו שני עדים גברים סותרים את דבריהם של מאה עדים גברים.

ג (1). שיטת תנא קמא

ההנמקה של תנא קמא לתוצאה המקילה שאליה הוא מגיע מתבססת כאמור על כלל המרה: "שתי נשים כאיש אחד". במבט ראשון כלל זה נראה כאילו הוא קובע שהנשים מהימנות פחות מגברים, שהרי שתי נשים שקולות לאיש אחד בלבד.¹²² אולם במבט נוסף

119 כלל זה פועל לשני הכיוונים: כאשר האישה נישאה בעקבות עדותו של עד אחד כי בעלה מת, ולאחר מכן בא עד אחר המעיד כי בעלה חי, היא אינה חייבת להתגרש: "הרי זו לא תצא" (משנה, יבמות טו, ד). לעומת זאת, אם האישה טרם נישאה כאשר הגיע העד השני, לא ניתן להסתמך על עדות העד הראשון כדי להשיא אותה בכל זאת: "הרי זו לא תנשא" (תוספתא, יבמות יד, א [מהדורת ליברמן 50]).

120 משנה, יבמות טו, ד.

121 משנה, יבמות י, א.

122 כך למשל האופטמן, לעיל ה"ש 3, בעמ' 206: "the rabbies value the women's statements less than the man's".

מתקבלת תמונה מורכבת יותר: דווקא השקילות בין דבריהם של נשים וגברים היא זו שמאפשרת את התוצאה המקילה. אם עדותן של שתי הנשים המגיעות לאחר שהעגונה נישאה שקולה לעדות של איש אחד, הרי לפנינו עדות אישה אחת המוכחשת על ידי איש אחד. על פי תנא קמא, לעדות האיש האחד – שבמקרה זה אינו אלא קונסטרוקט משפטי המורכב משתי נשים – אין יתרון על דברי האישה שכנגד. דברי האיש שקולים לדברי האישה, ולכן במקרה זה, דבריהן של שתי נשים שקולים לדבריה של אישה אחת, מה שמאפשר את התוצאה המקילה שלפיה האישה לא תחויב להתגרש.¹²³

הקביעה שאין עדיפות לעדות איש אחד על פני עדות אישה מופיעה במפורש גם במסורת המיוחסת לרב המופיעה בירושלמי:¹²⁴

גידל בר מניימין בשם רב: בכל מקום שהכשירו עדות האשה באיש,¹²⁵
האיש מכחיש את האשה והאשה מכחשת את האיש.

ניתני: עד אומר מת ואשה אומרת לא מת, אשה אומרת מת ועד אומר
לא מת!

תניי דבית ר' כן.¹²⁶

המסורת המיוחסת לגידל בר מניימין בשם רב משקפת את הנחת העבודה של תנא קמא בתוספתא: האיש מכחיש את האישה והאישה מכחשת את האיש. הבדלים מגדריים אינם מייצרים יתרון מובנה לגברים על פני נשים. יתרה מזאת, הירושלמי מעיד על מסורת המיוחסת לבית רבי שבה נאמר במפורש כי אישה מכחישת את האיש.¹²⁷ ואכן, ייתכן שיש עדות למסורת כזו בהלכה הבאה בתוספתא:

- 123 ראו ליברמן, **תוספתא כפשוטה**, לעיל ה"ש 28, בעמ' 168.
- 124 ירושלמי, יבמות טו, ה (טו ע"ב) (מהדורת האקדמיה ללשון העברית 900 ש' 15-18). פרט להקשר של משנת יבמות, סוגיה זו של הירושלמי נשנית גם על משנה, סוטה ו, ד (כא ע"א) ועל משנה, סוטה ט, ח (כד ע"א). אשר גם בהן מופיעה נוסחת ההכחשה ההדדית. דווקא בגרסה ביבמות החלק הראשון של הסוגיה מחוקק, אולם כפי הנראה יסוד המחיקה בטעות. כאן הובא הנוסח ללא המחיקה.
- 125 ייתכן שהמילה "באיש" המופיעה בכתב יד ליידין היא שיבוש של המילה "כאיש" בתוספתא, בהשפעת הדוגמה שבאה מייד בהמשך: "שתי נשים באישה אחת כשני אנשים באיש אחד".
- 126 [אם כך] נשנה: עד אומר מת ואשה אומרת לא מת, אשה אומרת מת ועד אומר לא מת! [ומשיבה הגמרא: אכן], כך שנו בבית רבי.
- 127 הירושלמי מנסח את האופן האלטרנטיבי שבו היה אפשר להעמיד עדות אישה מול עדות של גבר, בהתאם להקשר הספציפי: ירושלמי, סוטה ו, ד (כא ע"א) בהקשר של אישה שנטמאת או לא נטמאת, וכן שם, סוטה ט, ח (כד ע"א), בהקשר לשאלה אם נראה ההורג או לא נראה. בסוגיה על מסכת סוטה ט, ח המילים "תנא דבי רבי כן" חסרות.

עד אומר: חלב אכל, ועד אומר: שומן אכל; עד אומר: חלב אכל, ואשה אומרת: שומן אכל – מביא אשם תלוי.¹²⁸

מדובר כאן באותה תבנית סטנדרטית העוסקת בכללי ההכרעה במקרה של עדים המכחישים זה את זה, אולם בניגוד לרוב המופעים של תבנית זו, השומרים על הפרדה סגנונית בין עדות הגברים לעדות הנשים כך שעד גבר מכחיש עד גבר ואישה מכחישה אישה, במקרה זה נפרצים הגבולות המגדריים. אישה יכולה להכחיש עד גבר ודבריה שקולים לדבריו.¹²⁹

ג (2). שיטת ר' נחמיה

כאמור, הפתרון שמציע תנא קמא מבוסס על ההעמדה של דבריהן של שתי נשים כשקולים לדבריו של איש אחד. אולם ר' נחמיה סבור שפתרון זה אינו אפשרי, ויש להתייחס למספר העדויות שנמצאות לפנינו, שלפיהן שתי נשים הן יותר מאחת. לדבריו של ר' נחמיה שני חלקים: בעוד החלק השני מתייחס להכרעת הדין במקרה הספציפי, החלק הראשון של דבריו מנסח עיקרון כללי. על פי עיקרון זה, "כל מקום שהכשרו חכמים עדות האשה כאיש אחד, הכל הולכין אחר הדיעות". מניתוח של עיקרון זה נוכל לחלץ הנחות עבודה חשובות.

ראשית יש לשים לב לכך שר' נחמיה מבטא בדבריו התייחסות קטגורית לתחום העניינים שבו אנו עוסקים: מצבים שבהם "הכשירו חכמים עדות האישה כאיש אחד". ההתייחסות הכללית למצבים הנופלים לקבוצת עניינים זו משקפת את התובנה שאותה הצגתי בחלק הראשון של המאמר, שלפיה נשים כשרות לעדות של עד אחד, אומנם לא בכל מקרה, אבל בקבוצה רחבה של מקרים. אחד המקרים הללו הוא, כאמור, עדות על מות אדם כדי להשיא את אשתו. התייחסות כללית כזו אנו מוצאים גם בירושלמי, שם גידל בר מנימין בשם רב מדבר על "כל מקום שהכשירו עדות האשה באיש".

שנית, ר' נחמיה מבאר את כלל ההכרעה בין עדויות סותרות אשר יחול באותה קבוצת מקרים כללית שהוגדרה על ידו. במקרים כאלו "הולכין אחר הדעות"; כלומר,

128 תוספתא, כריתות ב, א על פי כ"י וינה. במהדורת צוקרמנדל (עמ' 563) מובאת גרסה ארוכה יותר, על פי נוסח הדפוס: "עד אומר חלב אכל ועד אומר שומן אכל, עד אומר חלב אכל ואשה אומרת שומן אכל, אשה אומרת חלב אכל ואשה אומרת שומן אכל – מביא אשם תלוי". אולם ספר יחוסי תנאים ואמוראים בן המאה השתים עשרה תומך בגרסת כתב יד וינה. ראו שאול ליברמן **תוספתא ראשונים** 294–295 (תרפח").

129 אומנם, לא ניתן לשלול את האפשרות שמדובר כאן רק בשיבוש שבו המילים "עד אומר" הועתקו פעם נוספת בטעות; עוד יש להעיר כי היות שהקורבן הנדון כאן הוא אשם תלוי המובא על ספק קשה להסיק מסקנות מוכללות מדוגמה זו. אולם אפשר גם שמסורת זו או דומה לה אכן הייתה מוכרת לירושלמי בשם "תנא דבי רבי".

מכריעים הכרעת רוב.¹³⁰ המשמעות היא שסופרים את הקולות התומכים בכל אחת מהעמדות היריבות: העמדה שבה תומך מספר עדים גדול יותר היא העמדה שלפיה יש לפעול. ואכן, ההנחה כי מקום שעד אחד כשר לעדות, כלל ההכרעה שיחול הוא כלל הכרעת רוב, משתקפת גם בהלכת התוספתא הבאה במסכת סוטה: "עד אומר נטמאת, ושנים אומרים לא נטמאת, שנים אומרים נטמאת, ואחד אומר לא נטמאת – בטל יחיד במיעוטו".¹³¹ שאול ליברמן התקשה בפירושו לשון זו של התוספתא במסכת סוטה, היות שעקרון הכרעת הרוב לכאורה זר לדיני עדות כפי שאנו מכירים אותם ממקורות אחרים.¹³² הוא מיישב את הקושי על ידי העמדת התוספתא בפסולי עדות, וזאת בעקבות הבבלי והירושלמי המעמידים כך את הדין המשתקף בדברי ר' נחמיה ביבמות.¹³³ ואולם אין שום דבר בלשון התוספתא בסוטה המחייב קריאה כזו; למעשה, הלכה זו בתוספתא סוטה מעוצבת באותה תבנית העוסקת בהכרעה בין עדויות סותרות שכפי שראינו נמצאת בשמונה מקומות נוספים, המפוזרים הן במשנה והן בתוספתא – אגב הדיון בעגלה ערופה, באדם שנטמא או שאכל חלב בשוגג, בשבויה שנטמאה¹³⁴ – ובכל אותם הקשרים נראה כי מדובר בפשטות על עדים גברים, שעשויים להיות כשרים. אומנם בכל המקרים האלו, כמו גם בתוספתא סוטה, מדובר על עניינים שבהם עד אחד כשר לעדות כפי שהראיתי לעיל. ואם כן, לאור תוספתא יבמות יד, א נראה כי גם התוספתא במסכת סוטה משקפת את אותה הלכה שמוסר ר' נחמיה, שלפיה כלל הכרעת הרוב חל בכל מקרה שבו עד אחד כשר לעדות, וזאת בין שהעדים הם פסולי עדות ובין שהם (גברים) כשרים.

130 נוסח הברייתא בתלמוד הירושלמי הוא: "הולכין אחר רוב הדיעות" (ירושלמי, סוטה ט, ח [כד ע"א] [מהדורת האקדמיה 947, ש' 15]) או "רוב עדות" (שם, סוטה ו, ד [כא ע"א] [מהדורת האקדמיה 932, ש' 16]).

131 סוטה ה, ח [מהדורת ליברמן 178].

132 ליברמן תוספתא כפשוטה נשים ג טו (תשל"ג): "הלשון 'בטל יחיד במיעוטו' ביחס לעדים תמוהה, והיכן מצינו כן אצל עדים, והיה צריך לומר 'אין דבריו של אחד במקום שניים' (כסגנון הרגיל בבבלי), ואם הם שנים כנגד שלשה, הרי תרי כמאה. אבל לשון זו מצויה אצל שומא [בתוספתא, כתובות יא, ב – א"מ] (שאינה אלא אומדנא) ואצל דיון בעיבור החודש [בבבלי, סנהדרין י, ע"ב – א"מ] (ואף שנים בטלים במיעוטם). ברם אם המדובר כאן הוא בעדים פסולים ואין כאן עדות ממש, ואין סומכין עליהם אלא מחמת אומדנא גרידא, ומסתבר שהרוב אומר את האמת (דוגמת דיינים), הרי הדיבור 'בטל במיעוטו' במקומו הוא. נמצאנו למדים שמסורת האמוראים בירושלמי ובבבלי שמשנתנו שם (ספ"ו) מדברת בפסולי עדות יסודה בדברי התוספתא".

133 בירושלמי, סוטה ו, ד (כא ע"א), וכן בבבלי, יבמות קטו, ע"ב ומקבילות; ראו טקסט ליד ה"ש 135 להלן.

134 בכל אותם הקשרים שבהם מופיעה התבנית העוסקת בהכרעה בין עדויות סותרות: ראו לעיל ה"ש 62-66 והטקסט הצמוד אליהן.

כעת יש לשאול אם ר' נחמיה ביקש להגביל את כלל הכרעת הרוב רק למקרה שבו שני העדים הם בני אותו מגדר, דהיינו, שתי נשים סותרות את דבריה של אישה אחת או שני גברים סותרים את דבריו של גבר אחד. אכן, הסיפא של חלק II מתייחסת במפורש רק למקרה שבו שתי נשים סותרות את דבריה של אישה אחת, ואולם, אם נכון לחלק את דבריו של ר' נחמיה לשניים ולהבחין בין הכלל ויישומו במקרה הפרטי הנדון בתוספתא, הרי לכלל כפי שנוסח בדברי ר' נחמיה יש פוטנציאל רדיקלי יותר, לחול גם על מקרה שבו שתי נשים סותרות את דבריו של עד גבר אחד.

המקבילות של ברייתא זו בשני התלמודים אכן תומכות בחלוקה של דברי ר' נחמיה לשניים. כך, בתלמוד הירושלמי נאמר כאן: "תני בשם ר' נחמיה הולכין אחר רוב העדות. היך עבידה, שתי נשים ואשה אחת עשו אותן כשני עדים ועד אחד." המילים הארמיות "היך עבידה" מסמנות את המקום שבו הסתיימו דבריו של ר' נחמיה על פי מסורת זו.

גם בכבלי נמצאת דאיה לניתוק בין הרישא והסיפא: בסוגיה במסכת יבמות (וכן במקבילותיה במסכת סוטה) מובאות שתי גרסאות חלופיות לשיטת ר' נחמיה ולתוצאות הנובעות ממנה. כך מוצגת שיטתו של ר' נחמיה לכתחילה:¹³⁵ "דתניא רבי נחמיה אומר: כל מקום שהאמינה תורה עד אחד הלך אחר רוב דיעות, ועשו שתי נשים באיש אחד כשני אנשים באיש אחד". לאחר משא ומתן תלמודי שלא נרחיב בו כאן, במסגרתו מועלית הסתייגות מהמסקנה הרדיקאלית שלפיה עדות שתי נשים גוברת על דבריו של עד (גבר) אחד, מוצגת אותה שיטה באופן קצת אחר, בנוסח הבא: "רבי נחמיה אומר כל מקום שהאמינה תורה עד אחד, הלך אחר רוב דעות, ועשו שתי נשים באשה אחת כשני אנשים באיש אחד". לאחר מכן ממשיך סתם התלמוד ומבהיר את הנפקא מינה בין שתי הגרסאות, כשהוא עומד על כך שלפי הגרסה השנייה שתי נשים אינן יכולות לגבור על דבריו של עד אחד: "אבל שתי נשים ואיש אחד כפלגא ופלגא דמו" (במקרה שבו שתי נשים חולקות על איש אחד, ידונו כמו במקרה שבו שני עדים בודדים חולקים זה על זה).¹³⁶

לאור שתי המסורות השונות הללו המובאות זו אחר זו, נראה שהכבלי מניח כי דבריו של ר' נחמיה כללו בעיקרם רק את הגרעין שלפיו "כל מקום שהאמינה תורה עד אחד, הלך אחר רוב דעות". השאלה מה משמעות הדברים בהקשר הספציפי שבו מדובר נותרה פתוחה לפרשנות, והכבלי מציג שתי אפשרויות פרשנות כאלו, האחת מרחיבה ("שתי נשים באיש אחד כשני אנשים באיש אחד") והשנייה מרוככת יותר, מצמצמת ("שתי נשים באשה אחת כשני אנשים באיש אחד"). בסופו של יום, גם הכבלי כמו הירושלמי תומך אומנם בהבנה המצמצמת של ר' נחמיה, שלפיה פונים להכרעת רוב

135 ראו בבבלי, יבמות פח, ע"ב, וכן שם, סוטה לא, ע"ב-לב ע"א. ראו גם שם, סוטה מז, ע"ב. כל הציטוטים מתוך התלמוד הבבלי הינם על פי נוסח אתר 'מאגרים' של האקדמיה ללשון העברית.

136 ההתערבות של סתם התלמוד מזוהה כאן גם על ידי המעבר לארמית.

רק במצב שבו משני צידי המתרגם עומדות "אשה ונשים" (או באופן כללי יותר, פסולי עדות). אולם עצם העובדה שהבבלי משמר גם את הפרשנות הרדיקאלית יותר, למרות המשמעויות מרחיקות הלכת שלה, עשויה ללמד דווקא על מקוריותה.

ג (3). שניים ומאה

הלכת התוספתא מסתיימת בהתייחסות למקרה שבו מעידים שני עדים גברים, וכנגדם מאה עדים גברים, כולם כשרים לעדות: "שנים אומרים מת ומאה אומרים לא מת – הרי מאה כשני עדים". נראה שדברים אלו סותרים את הלשון הגורפת שבה נוקט ר' נחמיה, על פי ההסבר המוצע לעיל, שלפיהם עקרון הכרעת הרוב נועד לחול "כל מקום שהכשרו חכמים עדות האשה כאיש אחד". אם הניתוח דלעיל נכון, נצטרך לומר שתוספת זו אינה חלק מדבריו של ר' נחמיה, אלא קול מאוחר שמסייג את התוצאה הרדיקאלית אליה מובילים דברי ר' נחמיה, אם יוכנו כלשונם. בשונה מהצעת שני התלמודים, ברצוני לטעון כי הסייג בדברים אלו אינו נוגע לאפשרות שאישה תסתור את דבריו של עד גבר (וייתכן שבעל ההלכה בתוספתא כלל אינו חושש מאפשרות כזו, המשתקפת כאמור גם בדברי תנא קמא). תחת זאת, הסייג מתמקד באפשרות שעקרון הכרעת הרוב אותו מציג ר' נחמיה יפגע במעמד שיש לעדות של שני עדים גברים כראיה האולטימטיבית שאין למעלה ממנה. לכן הוא מוצג כסייג לאפשרות של הכרעת רוב לא במקרה שבו מצד אחד יש גברים ומצד שני נשים, אלא דווקא במקרה שבו מצד אחד יש שני עדים גברים, כדי להבהיר שכל ראיה שבעולם – אפילו מאה עדים גברים – לא תוכל לסתור עדות כזו.¹³⁷

בתוספתא משתקפת אפוא תחרות בין שני כללים להכרעה במקרה של עדויות סותרות: כלל הכרעת הרוב, שלפיו יש להעדיף את העדות שבה תומך מספר עדים גדול יותר, והכלל "שניים כמאה", שלפיו לא חשוב כמה עדים תומכים בכל אחת מהעמדות, עדותן של שתי קבוצות עדים תהיינה תמיד שקולות. בסופו של יום נקבעה ההלכה על פי העיקרון השני. אולם לעניינינו חשוב דווקא לשחזר את השלב שקדם להכרעה זו, כדי לעמוד על ההיגיון המשפטי השונה העומד ביסוד קבלת עדות של עד אחד, לעומת זה שמסדיר את עדותם של שני עדים.

ההפעלה של כלל הכרעת רוב מבטאת תפיסה של העדים כעומדים כל אחד בפני עצמו. כאשר העדים נתפסים כך, הם גם נלקחים בחשבון בהתאם למספרם בפועל. לכן שלושה עדים גוברים על שניים, ארבעה על שלושה וכן הלאה. לעומת זאת, כאשר נותנים משקל שווה לעדויותיהם של מאה עדים ולעדויותם של שניים, המשמעות היא שאין חושבים על העדים כעל יחידים, אלא כעל קבוצה. המספר שניים מתפקד כרדישת

137 משנה, מכות א, ז, וראו גם מדרש תנאים לדברים, יט 15 (מהדורת הופמן 116). בלשון התלמוד הבבלי ידוע כלל זה בקיצור "תרי כמאה": בבלי, שבועות מב, ע"א, וראו גם שם, יומא פג, ע"א ומקבילות.

קוורום, דהיינו כמספר המינימלי הנדרש כדי לכונן את הקבוצה, אולם מרגע שהקבוצה נתכוננה אין משמעות להגדלת מספר העדים המרכיבים אותה. כאשר העדים נתפסים כקבוצה, אין מבחינים בין משקל העדות של קבוצה המונה שלושה עדים ומשקל העדות של קבוצה המונה ארבעה עדים; למרות ההבדל בגודל, מדובר בקבוצה מול קבוצה.¹³⁸ על פי ניתוח זה, ישנו קשר ישיר וטבעי בין סוג הראיות הנדרשות במקרה נתון, ובין הכלל שיחול על ההכרעה בין עדויות סותרות באותו מקרה. בעניין שבו נדרשים שני עדים, ההלכה התנאית רואה בעדים אלו כת עדים; קבוצה שהשלם עולה על סך חלקיה. לכן היא קובעת כי יש לראות עדות של קבוצת עדים אחת כשקולה לעדות של קבוצת עדים אחרת, יהא אשר יהא מספר העדים המרכיבים כל אחת מהקבוצות. לעומת זאת, במקרה שבו לא נדרשת עדות של כת עדים, וגם עד אחד יהיה כשר לעדות, העדים המופיעים בפני בית הדין נתפסים כל אחד כעד אחד. לכן אפשר למנות אותם, ולהעדיף את דבריהם של הרבים על פני המעטים.

בכך משקפת התוספתא את מה שאפשר לתאר כשני מסלולים ראייתיים נפרדים: מסלול שני העדים שבו העדות נתפסת כעדות קבוצה, ומסלול העד האחד שבו העדים – גם אם יש רבים מהם – נתפסים כיחידים. לשני מסלולים ראייתיים אלו היגיון משפטי שונה, כאשר מסלול העד האחד מתנהל על פי היגיון פשוט של כמות הראיות (מה שמכונה על ידי המפרשים המסורתיים "אומדנא"), ולכן חל בו כלל הכרעת הרוב, ואילו מסלול שני העדים מתנהל על פי היגיון פורמלי יותר, המתבטא הן בדרישת הקוורום להרכבת הקבוצה, והן בהשוואת כוחן של שתי קבוצות למרות ההבדל בכמות הראיה המתבטאת בהם. יתרה מזאת, הדגש על חוסר הפרופורציה בגודלן היחסי של הקבוצות המתחרות – אפילו מאה, לעומת שניים¹³⁹ – משקף מודעות למתח שבין ההיגיון הראייתי

138 הרעיון שלפיו כת העדים נתפסת כקבוצה ראוי לדיון נרחב בהקשר עצמאי, שבו אני עוסקת במקור אחר. לעניינו כאן, די להזכיר כמה הדהודים נוספים שלו: כזו היא למשל ההלכה הקובעת כי כאשר אחד מן העדים נמצא קרוב או פסול, עדות הכת כולה בטלה, וזאת אף אם מדובר בכת שמנתה במקורה מאה עדים, כך שגם לאחר שנגרע ממנה העד הפסול עדיין יש בה די עדים כשרים ואף למעלה מכך (משנה, מכות א, ז ותוספתא, מכות א, ט ומהדרות צוקרמנדל 439). הלכה אחרת הרומזת בכיוון זה, היא זו הקובעת כי עדות תהיה פסולה אם העדים לא ראו את האירוע נשוא העדות כאחד (כך בגרסת הברייתא בבבלי, סנהדרין ל, ע"א), או שלא ראו זה את זה במהלך האירוע נשוא העדות (בגרסת התוספתא, סנהדרין ה, ה [מהדרות צוקרמנדל 423]). גם לדרישה זו מקבילה מעניינת בדיני ברכת המזון, אגב הגדרת החבורה החייבת בזימון (משנה, ברכות ז, ה). במסגרת מאמר זה אין באפשרותי לדון בהרחבה בכל הכללים הללו; אומר רק כי אף שלכל אחד מהם הוצעו הסברים חלופיים, משקלם המצטבר תומך בטענה שהעדים נתפסו כקבוצה ולמעשה נדרשו להיות קבוצה, להבדיל מאוסף עדויות של יחידים.

139 אותה הדגשה חוזרת כמובן במשנה, מכות א, ז-ח, וגם שם תפקידה הרטורי דומה.

הפשוט, שמצדיק ייחוס משקל גדול יותר למספר העדים הגדול יותר, לבין ההיגיון האחר, הפורמלי יותר, המסדיר את עדות הקבוצה.

מקומה של האישה בתוך מערכת דיני העדות התנאיים מובנה לתוך סכמה זו. כאמור לעיל, עקרון הכרעת הרוב שנקבע בדבריו של ר' נחמיה נועד לחול בדיוק על אותם מקרים שבהם "האמינה התורה עד אחד", בניסוחו של הבבלי, או במקרים שבהם "הכשירו חכמים דברי האישה כאיש אחד", על פי הניסוח בתוספתא. אישה כשרה לעדות כאיש אחד, ובאופן רחב יותר היא כשרה לפעול כעדה כל אימת שהעדים נספרים כיחידים. לעומת זאת, היא אינה כשרה להיות חלק מכת של שני עדים, ולא תוכל לפעול כעדה כאשר העדים נתפסים ככת, היינו קבוצה מעידה. נראה כי כדי להיות חלק מכת של שני עדים, יש צורך בכושר מיוחד, שאינו נדרש לשם עדות של עד אחד, וזהו כושר להשתתפות בקבוצה. הגברים הם בעלי הכושר להצטרף לקבוצה, לכונן אותה ולהיות חלק ממנה, בעוד הנשים תוכלנה לתפקד רק בתחום השמור לפעולת היחיד. עיקרון מעין זה פועל גם בהקשרים הלכתיים אחרים, למשל בנוגע לברכת המזון. בעוד הנשים חייבות בברכת המזון,¹⁴⁰ הן יכולות לברך רק כיחידות, ולא תוכלנה להימנות על חבורה מזמנת.¹⁴¹ נראה שבאופן דומה אישה יכולה להעיד כעד יחיד אולם היא לא יכולה להיות חלק מקבוצה מעידה, היינו מכת עדים.¹⁴²

הבחנה זו תוכל להסביר גם את ההשוואה שעורך תנא קמא בין שתי נשים ועד אחד. כפי שציינתי לעיל, הבחנה זו אין פירושה שאישה אחת מהימנה פחות מעד אחד. אולם למרות זאת היא מבטאת כמובן נחיתות של האישה לעומת האיש.¹⁴³ התכונה

140 משנה, ברכות ג, ג.

141 משנה, ברכות ז, ב. אומנם על פי ברייתא המופיעה בבבלי ברכות מה, ע"ב הנשים יכולות לזמן לעצמן, והיינו ליצור מעין קבוצת נשים. אכן, המודל המוצע אינו מודל הרמטי ובלעדי בספרות חז"ל, אלא אחד מבין כמה מודלים המשתקפים בה. אפשר שההבדל בין דיני ברכת המזון שם נשים יכולות לכונן חבורה לעצמן ובין דיני עדות שם אין הנשים יכולות לכונן חבורה לעצמן קשור בכך שבעדות מעורב תמיד צד שכנגד, ובתפיסה שיש לצמצם את יכולתן של נשים להשפיע, ולו כעדות, על הכרעת דינו.

142 אם נבין את פעולת הקבוצה כמשקפת פעולה של ציבור, כפי שעולה למשל מההקשר של ברכת המזון, ייתכן שיש קשר בין קביעה זו שלפיה אישה אינה יכולה להעיד כחלק מקבוצה המהווה ציבור ובין דבריו של פאולוס הקובע כי נשים אינן מורשות לדבר בציבור (ראו האגרת הראשונה אל הקורינתים 14, 34); באופן מעניין, קביעה זו אצל פאולוס נעשית אגב רפרור לפסוקים מדברים יט 15, 17, העוסקים במספר מינימלי של עדים: "שניים או שלשה" (שם 27, 29).

143 נחיתות זו מוקצנת אף יותר בירושלמי ובבבלי, המשווים בין מאה נשים לעד אחד. כך למשל בירושלמי (שם): "תני בשם רבי נחמיה הולכין אחר רוב עדות. היך עבידה? שתי נשים ואשה אחת עשו אותה כשני עדים ועד אחד. הדא דתימר באשה ונשים, אבל אם היו מאה נשים ועד אחד כעד בעד אינון". וכן בבבלי: "דתניא רבי נחמיה אומר כל מקום שהאמינה

המיוחסת כאן לנשים היא חוסר היכולת לחרוג מתחומו של העד האחד. לא חשוב איזה מספר של נשים נצרך יחדיו, תמיד הן יהיו שוות למשקלו של עד גבר אחד. נראה שלכך מכוון הרמב"ם כשהוא מסביר מדוע אישה אינה יכולה לחייב שבועה כעד אחד, וזאת אף שלשיטתו היא יכולה להעיד כל מקום שעד אחד מועיל, ובלשונו: 'שאינ מחייבין שבועה אלא בעדות עד כשר הראוי להצטרף עם אחר, ויתחייב זה הנשבע על פיו ממוין'.¹⁴⁴

תורה עד אחד הלך אחר רוב דיעות, ועשו שתי נשים באיש אחד כשני אנשים באיש אחד. איבעי' אימא כל היכא דאתא עד אחד כשר מעיקרא אפי' מאה נשים נמי כעד אחד דמו'.¹⁴⁴ הן בירושלמי והן בבבלי ההשוואה בין מאה נשים ועד אחד מופיעה מייד לאחר הדיון בשיטתו של ר' נחמיה. כאמור לעיל, בתוספתא מופיעה לאחר דברי ר' נחמיה השוואה בין מאה עדים ושני עדים, וייתכן כי מבחינה סגנונית מקורה של השוואה זו בגלגולי המסירה של ההשוואה בין מאה עדים ושני עדים המופיעה בהמשך לדברי ר' נחמיה בתוספתא. משנה תורה, שופטים, הלכות עדות, פרק ה, הלכה ג. הביטוי "להצטרף עם אחר" הוא ביטוי תנאי המופיע במדרשי ההלכה הלומדים כי עד אחד יכול לחייב שבועה מתוך הפסוק בדברים יט 17, ואפשר לשער שזה המקור לשימוש של הרמב"ם בביטוי זה בהקשר הנדון. שלוש גרסאות של מדרש כזה נמצאות בדינו: האחת בספרי דברים, שפטים קפח (מהדורת פינקלשטיין 228), השנייה בתוספתא, שבועות ה, ד (מהדורת צוקרמנדל 451) והשלישית מתועדת במדרש תנאים על דברים יט 17 (מהדורת הופמן 116):

תוספתא (כ"י וינה)	ספרי דברים	מדרש תנאים
אמ' ר' יוסי וקל וחומר: ומה אם במקום שאין פיו מצטרף עם פי אחד – למיתה – הרי הוא נשבע על פי עצמו מקום שפיו מצטרף עם עד אחד – לממון – אינו דין שישבע על פי עצמו? לא.	אמר רבי יוסי קל וחומר הדברים: ומה אם במקום שאין פיו מצטרף עם פי עד אחד – למיתה – הרי זה נשבע על פי עצמו מקום שפיו מצטרף עם פי עד אחד – לממון – אינו דין שיהא נשבע על פי עצמו? לא.	והדין נתן: מה אם פיו שהוא זקוק לו לתשלומין אינו זקוקו לשבועה עד אחד שאינו זקוקו לתשלומין דין הוא שיוקנו לשבועה! לא. אם אמרת בפיו שאינו מצטרף עם אחר לחייבו מיתה לפי כך אינו זקוקו לשבועה תאמר בעד אחד שהוא מצטרף עם אחר לחייבו מיתה לפי כך יזקקו לשבועה.
מה לי נשבע על פי עצמו שכן המשלם על פי עצמו ישבע על פי עד אחד שכן המשלם על פי עד אחד. תל' לומ' לכל עון לעון אינו קם קם הוא לשבועה.	מה לנשבע על פי עצמו שכן משלם על פי עצמו ישבע על פי עד אחד שכן משלם על פי עד אחד תלמוד לומר לכל עון לעון אינו קם קם הוא לשבועה.	

הדרשה בתוספתא ובספרי דברים משתמשת במינוחים המאפיינים את המדרש מדבי ר' עקיבא, ואילו הדרשה במדרש תנאים אופיינית ללשון המדרש מדבי ר' ישמעאל; אולם פרט להבדל במינוחים נראה שתוכנו המקורי של הדרשות היה זהה בעיקרו. דרשה זו באה להתמודד עם האפשרות שניתן להסיק את היכולת של עד אחד לחייב שבועה בקל וחומר, באופן שאינו מצריך לימוד מהפסוקים. אפשרות זו נדחית, כרגיל במקרים מעין אלה, בנימוק שהקל אינו קל אלא דווקא חמור, ולכן אין תחליף ללימוד מהפסוקים. במקרה זה, יש ניסיון ללמוד מכך שאדם יכול לחייב את עצמו בשבועה (במקרה של שבועת מודה

האישה היא כעד אחד, אבל אינה ראויה "להצטרף עם אחר" – כושר ההצטרפות הוא הכושר שאותו נשים חסרות.

סיכום ומסקנות

במאמר זה הראתי כי המקורות התנאיים שבהם נידון פסול האישה לעדות קושרים באופן ברור בין פסול זה לבין הדרישה לשני עדים. בחלק מהמקורות קשר זה נראה כתוצאה של מעשה עריכה (כך במשנת יבמות טז, ז); בחלק מהמקורות הוא מיוחס כבר לחכמים מדור יבנה (תוספתא, יבמות יד, א) ובמקומות אחרים הוא מופיע מבלי שניתן לייחסו לשכבה ספציפית (כך בספרי דברים פסקה קצ, וכן בתבנית העוסקת בהכרעות בין עדויות סותרות המופיעה כאמור ב"9 מקומות שונים). אפשר בהחלט שהיתה התפתחות היסטורית בעניין זה, אולם עקבותיה נעלמו מן הטקסט כפי שהוא לפנינו, ובו נראה הקשר בין עדות של עד אחד ועדות אישה כתופעה מרכזית בעלת אופי כללי.

במקצת) כי גם עד אחד יוכל לחייב את האדם בשבועה. בגרסת התוספתא והספרי, המבנה של הקל וחומר הוא זה: אדם אינו יכול לחייב את עצמו במיתה, גם לא בהצטרפות עם אדם אחר (קל); אבל יכול לחייב את עצמו שבועה, למשל כאשר הוא מודה במקצת. אם כן, אולי יש לומר שעד אחד, שיכול לחייב מיתה בהצטרפות עם עד אחר (חומר), צריך להיות מסוגל לחייב גם שבועה. לפי הצגה זו יתרונו של העד האחד על פני הודאת האדם עצמו היא יכולתו "להצטרף עם אחר" כדי לחייב (את הנאשם) מיתה. הקל וחומר נדחה, היות שמבחינת אחרות דווקא המקרה של עד אחד קל יותר: אדם יכול לחייב את עצמו ממון, מכוח הודאתו, ואילו עד אחד לבדו אינו יכול לחייב ממון. לכן יש צורך בלימוד מן הפסוקים.

לעומת זאת, בגרסת המדרש מדבי ר' ישמעאל המובאת במדרש תנאים, הכיוון של הקל וחומר המוצע הוא הפוך: אדם יכול לחייב את עצמו ממון, מכוח הודאתו, ואילו עד אחד לבדו אינו יכול לחייב ממון. מבחינה זו כוחו של אדם לחייב את עצמו (חומר) גדול מכוחו של עד אחד (קל). האם נלמד מכאן שהיות שאדם יכול גם לחייב את עצמו בשבועה (מודה במקצת), גם עד אחד, הקל יותר, יכול לחייב בשבועה? הקל וחומר נדחה מכיוון שמבחינת מסוימות כוחו של עד אחד גדול מכוחו של האדם עצמו: עד אחד יכול להצטרף עם אחר לחייב את האדם מיתה (חומר) ואילו אדם אינו יכול להצטרף עם אחר לצורך זה (קל).

החשוב לענייננו הוא העובדה שהדרשה בשלוש גרסאותיה קושרת בין כוחו של עד אחד לחייב שבועה ובין היותו בעל היכולת "להצטרף עם אחר". (לקריאה אחרת של הדרשות בספרי ובתוספתא והיחס בינן לבין הדרשה במדרש תנאים ראו משה בנוביץ "עדי ממונות" עטרה לחיים: ספר היוכל לפרופסור דימיטרובסקי 28 [דניאל בויארין ואח' עורכים, תש"ס], בנספח על שבועת עד אחד.) בהקשר זה יש לזכור כי המינוח 'מצטרף' או 'מצטרפין' משמש בעשרות מקומות בספרות התנאית לציון שייכות לתערובת או לתרכובת אחת, כגון בהקשר של תבואה המצטרפת לצורך חיוב בתרומות ובמעשרות, כותל מחולק המצטרף ליחידה אחת לצורך קביעת גבולות הטומאה ועוד. לשון זו משמשת לעיתים גם בהלכות העוסקות בדיני כת עדים, למשל במשנה, ראש השנה א, ז; שם, גיטין ו, ב; שם, בבא בתרא ג, ד ועוד.

על פי הניתוח המוצע, פסול האישה לעדות נקבע על פי קריטריון פרוצדוראלי הנוגע למספר העדים הנדרשים בכל עניין, ולא על פי קריטריון מהותי כלשהו. ודוק: אפשר שהשאלה מתי עד אחד כשר לעדות הוכרעה דווקא על פי שיקולים מהותיים ולא דנתי בכך במאמר זה, אך הדבר שאותו ביקשתי להאיר הוא האופן שבו משרטטים המקורות התנאיים מה שנראה כמו שני ערוצים פרוצדוראליים שונים: הערוץ שבו נדרשים שני עדים, ובו האאשה פסולה לעדות, וערוץ שבו עד אחד כשר לעדות, ובו גם האישה תהיה כשרה. במיוחד בתוספתא, יבמות יד, א ניתן לראות כי הדיון בכללי ההכרעה החלים "כל מקום שהכשירו חכמים עדות האישה כאיש אחד" מתייחס לפרוצדורה בלבד, ומתעלם ממהות העניין שבו מדובר. התייחסות מרוכזת זו לפרוצדורה מלמדת כי התנאים עסקו בעיצוב שני מסלולים של דיני הראיות במבנים כמעט פורמליים, המוארים דווקא מתוך התייחסותם לעדות אישה.

ניתן להתרשם כי שני המסלולים שאותם מתווה ההלכה התנאית לפי הניתוח המוצע נבדלים זה מזה בהיגיון המשפטי הבסיסי שלהם. בעוד במסלול העד האחד, כלל ההכרעה בין עדויות סותרות, מבוסס על הכרעת רוב, במסלול שני העדים אין מייחסים משמעות כלשהי למספר העדים המרכיבים את הקבוצות הסותרות הסותרות זו את דברי זו, וקבוצה גדולה תהיה זהה במשקלה לקבוצה קטנה. במסלול "שני העדים" חלות דרישות פורמליות המרסנות את השיקולים הפרובטיביים – בין היתר, דרישות הנוגעות למספר העדים הנדרשים ולזהותם, ולעומת זאת במסלול החלופי קבלת הראיות מוסדרת על ידי שיקולים פרובטיביים בלבד, ובו תתקבל כל עדות או ראיה על פי המשקל שיש לייחס לה.

העמדה זו של שני המסלולים החלופיים מאפשרת כעת לחזור ולהידרש להשוואה בין מעמדה של אישה לעניין עדות בדין התנאי ובחוק הרומי. כאמור, התפיסה המקובלת היא כי במודל הרומי הנשים היו כשרות לעדות בדרך כלל, ופסולות רק במקרים מסויימים – למשל בעדות לצוואה.¹⁴⁵ ואכן, יש בירינו עדויות מהמאה הראשונה לספירה על נשים ששימשו כעדות בהליכים שהתנהלו בפני בתי המשפט.¹⁴⁶ אולם, כפי שהראו חוקרים שעסקו במשפט הרומי, התמונה בעצם מורכבת יותר. למעשה, ישנן אינדיקציות לכך שקבלת נשים לעדות בפני בית המשפט הרומי הייתה תוצאתו של שינוי שחל במוסד העדות, ממוסד בעל אוריינטציה טקסית, שבו העדות נתפסה כפעולה ציבורית, למוסד בעל משמעות פרובטיבית – ראייתית גרידא. כפי שמתאר למשל יאן תומס:¹⁴⁷

145 ראו לעיל ה"ש 11 וההפניות המופיעות שם.

146 למשל Asconius, On Cicero's Speech for Milo 40C.

147 Yan Thomas, *The division of the sexes in Roman law*, in *A HISTORY OF WOMEN: FROM*

ANCIENT GODDESSES TO CHRISTIAN SAINTS 83 (1994). ראו במיוחד ה"ש 166 והמקורות

הנזכרים בה.

'In the earliest period of Roman law women could not make wills, because to make a will one had to belong to a comitia, or political assembly. Nor could they testify in court. Under archaic procedure testifying was a virile office because the entire body of citizens had to vouch for a claim in order for it to stand up in court... women were of course excluded from this public function. They ceased to be excluded when the meaning of testimony changed from vouching for the existence of a claim guaranteed by all citizens to simply providing evidence. Women could testify because their testimony no longer had the abstract force of a kind of mediation, the general import of an *officium*'.

גם לאחר השינוי שחל במוסד העדות בדין הרומי, נשים נותרו פסולות לעדות על צוואה.¹⁴⁸ פסול זה נראה כמקרה ספציפי לעומת חוק כללי, מה שעשוי ליצור את הרושם של שוליותו היחסית, אולם רושם זה עשוי להיות מוטעה. הצוואה חשובה היות שהיא מהווה מוסד מרכזי במשפט הרומי. בשונה מההלכה התנאית, הדין הרומי אינו מטיל מגבלות פורמליות על עדות בפני בית משפט,¹⁴⁹ אולם ביחס לעדים לצוואה חלות מגבלות כאלו, בין היתר בנוגע לדרישת מספר מינימלי של עדים – נדרשו חמישה עדים (שצריכים היו גם להיות אזרחים רומיים). גם בשיטה המשפטית הייתה קיימת איפוא הבחנה בין שני סוגים של עדות, אחד בעל אופי ציבורי וטקסי יותר, שבו חלות דרישות פורמליות, בין היתר לגבי מספר העדים הנדרשים, והאחר שבו השיקול היחיד הרלבנטי הוא השיקול של איכות הראיות.

אם יש טעם בהצעה זו, הדמיון בין השיטה המשפטית הרומית ובין ההלכה התנאית רב על מה שנראה כמבט ראשון: בשני המקרים האישה כשרה לעדות המוסדרת על פי שיקולים פרובטיביים, היינו שיקולים של איכות הראיה, אולם פסולה לעדות הטקסית יותר, המוסדרת על פי דרישות פורמליות. ההבדל בין השיטות על פי ניתוח זה יהיה דווקא בכך שעל פי ההלכה התנאית דרישות פורמליות חלות גם על עדות בפני בית

148 לתיאור יסודותיו הציבוריים של טקס עריכת הצוואה ראו גם גרדנר, לעיל ה"ש 11, בעמ' 11-10.

149 ראו D.27.5.3. אומנם טיפוסים מסוימים נחשבו פסולים לעדות על פי הדין הרומי באופן כללי, והם כונו *Intestabilis* (ראו גרדנר, לעיל ה"ש 11, עמ' 118 ואילך), אולם גם לגביהם ניתן היה ליצור חריגים על פי הצורך. כך למשל גלדיאטורים נחשבו בדרך כלל פסולים לעדות אולם במקרה שהיה צורך להשתמש בעדותם בבית המשפט ניתן היה בכל זאת לעשות זאת, באותם תנאים שבהם ניתן היה להסתמך על עדות של עבדים, דהיינו לאחר שעברו עינויים; ראו D.27.5.21.1.

דין, המכונה בשפת פרשני התלמוד עדות "ראייה", בעוד במודל הרומי הן חלות (לאחר השינוי שתואר לעיל) על עדות "קיום" בלבד. לניתוח כזה יש השלכות דרמטיות לגבי טיב ההוכחה במסלול שני העדים כפי שהוא מוסדר בהלכה התנאית וההיגיון המארגן שלו, עניינים שבהם בכוונתי לעסוק בהרחבה במקום אחר.