הרב ישי אנגלמן

לפני ה׳ – תהליך השקיית הסוטה: עונש, בירור או תיקון

א. פתיחה

במאמר זה נעסוק בהבנת חידושה של התורה בפרשיית סוטה שבספר במדבר. עיקרו של המאמר מתייחס לחלק העיוני-הלכתי של הנושא, ובו נברר בהרחבה את אופיו של איסור האישה הסוטה לבעלה (לאחר שעברה את התהליך של קינוי וסתירה המתואר במשנה הראשונה במסכת) ואת אופיו ההלכתי של התהליך אותו עוברת האישה במקדש, שבסופו היא חוזרת להיות מותרת לבעל אם המים המרים לא פגעו בה. בחלקו הראשון והאחרון של המאמר נעסוק בנקודות שונות הקשורות להבנת עניינה של פרשיית הסוטה בספר במדבר, ומתוך כך יועלו גם צדדים רעיוניים ומחשבתיים שונים הקשורים לנושא. עיקר מטרתנו היא לנסות ולהעמיד תמונה כוללת ורחבה שדרכה יש לראות את הפרשייה על מרכיביה השונים והמגוונים. ייתכן והתמונה שנעמיד אינה מוסכמת על כל השיטות, אך נראה כי היא מייצגת עמדה מרכזית בתפיסה ההלכתית של הפרשה.

ב. הפרשייה בתורה – עיון ראשוני

פרשיית סוטה בספר במדבר (ה, יא-לא)[1] מעוררת קשיים רבים מבחינות שונות ומגוונות. איננו מתיימרים לעמוד על הקשיים השונים, וודאי שלא לפותרם, אלא נשתדל לעמוד על נקודות מרכזיות השייכות בעיקר למבנה הכללי של הפרשייה ולהבנת עניינה ומגמתה[2]. במהלך המאמר נתמקד יותר בחלקים הקשורים לפרשנות

* עיקר מאמר זה נלמד בחבורת לומדים בישיבתנו בחלקו הראשון של זמן קיץ תשע״ז. תודתי נתונה לשותפים בחבורה שהארותיהם והערותיהם במהלך הלימוד הועילו לליבון הדברים, והן משוקעות ביודעין ובלא יודעין בגוף המאמר. ולניצן קדוש שעבר על המאמר, הגיהו והעיר הערות מועילות, ועל כך תודה מיוחדת.

1. הפנייה סתמית במאמר לפסוקי התורה מתייחסת לפרק זה בספר במדבר. הפנייה סתימת לסוגיות הבבלי מתייחס למסכת סוטה, ולמשנה תורה לרמב״ם להלכות סוטה.
2. בעיות שונות בפשטי המקראות שבתורה נידונו במאמרים שונים, וביניהם: הרב מרדכי ברויאר, ׳פרשת סוטה׳, בתוך ׳פרקי מקראות׳, (אלון שבות תשס״ט) 229-243. צור ארליך, ׳פרשת סוטה׳, מגדים כב (תשנ״ד), 48-60. הרב אלחנן סמט, ׳עיונים בפרשת השבוע׳ (סדרה שניה) ירושלים תשס״ה, 158-174.

ההלכתית של הפרשייה, ומתוכה נחזור ונעמוד (בפרק האחרון) על נקודות שונות שניתן ללמוד מעומק פשוטו של מקרא לאור דברינו.

הנקודה הראשונה שבה מתקשה קורא הפרשה נוגעת לאופן בו מוצגת ה"בעיה". התורה עצמה לא מגדירה באופן ברור את הבעיה שבעקבותיה הביא האיש את אשתו אל המקדש, והביטויים המרובים בהם מתארת התורה את מעשי האישה יוצרים תחושה של ערפול[3]. בחלק מהפסוקים עולה התמונה לפיה הנחת המוצא של הפרשייה היא שהאישה אשמה (אלא שיש צורך להוכיח ולגלות זאת), אך בחלקם היחס למעשיה של האישה הוא כאל ספק שקול, ולעיתים נראה כי מדובר כאן בספק הנוטה לוודאי. האישה מוצגת כמי שעומדת לפני ה׳[4], והרושם המתקבל הוא שמעמידים אותה לדין. כאן מתעוררת הפליאה הגדולה שבפרשה הנוגעת באופיו של ה"פיתרון" אותו מציעה התורה ל"בעיה": במקום משפט עם עדים ודיינים כמקובל בכל מקום בתורה, המשפט כאן נעשה בדרך נס, כאשר הכהן (ולא הדיין) הוא זה שמעמיד את האישה לדין לפני ה׳. את כל התהליך מלווה מנחת הסוטה, שבעניינה נרחיב לקמן, אך גם מוטיב זה נראה זר במבט ראשון למעמד שבו מנסים לברר את מעשיה של האישה ומשפטה[5].

בעיה נוספת הנוגעת להבנת עניינה של הפרשה נוגעת במה שמעבר לתחומה: מה מיקומה של הפרשייה בהקשר של הפרשיות הסמוכות לה? פרשת סוטה היא אחת מארבע פרשיות רצופות – שילוח הטמאים מן המחנה, פרשיית גזל הגר ואשמו, פרשת סוטה ופרשת נזיר – הנמצאות במרכזם של עשרת הפרקים הראשון בספר במדבר, המהווים יחידה ספרותית רציפה ברורה העוסקים בענייני מחנה ישראל

3. מעשיה של האישה מתוארים באחד משש (!) האופנים הבאים (בהטיות שונות): סטייה, מעילת מעל, שכיבה עם איש אחר, סתירה, טומאה, שטית טומאה תחת אישך.

4. הביטוי ׳לפני ה׳ ׳ מופיע ארבע פעמים בפרשה (טז, יח, כה, ל) ובשלוש מתוכן מתייחס להעמדת האישה לפני ה׳, ופעם אחת ביחס לתנופת המנחה.

5. כבר עמדו על כך שאצל חז"ל עברה פרשיית סוטה תהליך של ׳משפטיזציה׳, הבא לידי ביטוי בהלכות שונות: בניגוד למה שנראה מפשט התורה, הבאת האישה אל המקדש מותנית **בקדימתם** של קינוי וסתירה, שגם להם הגדרות הלכתיות מפורטות ומדויקות שנידונו במשניות ובסוגיות בריש המסכת. בנוסף, האיש לא מביא את האישה ישירות למקדש, אלא הם באים תחילה לבית דין שבעירו (כמבואר במשנה ז, א), ולדעת הרמב"ם (ג, א) בית דין גם חוקר את העדים. עוד קבעו חז"ל כי בתהליך אותו עוברת האישה יש ממד של הדדיות, הנובעת מהציפייה לצדק שבמבט ראשון נראה חסר בפשט התורה עצמה: ראשית, במידה שהאישה נענשת – נענש גם הבועל בכל מקום בו הוא נמצא (משנה כז, ב), ובנוסף אין המים בודקים את האישה אלא אם גם הבעל מנוקה מעוון (סוטה כח, א וברמב"ם ב, ח).

בכללותו וסדריו השונים[6]. נתמקד בהבנת מיקומה של פרשת סוטה, ומתוך כך יוכל המעיין להשלים מדעתו את בחינת היחס לפרשיות הנוספות והקשר ביניהן.

ידועה גישתו של הרמב"ן על התורה, שדרכה ניתן לפתור את הקשיים שהעלינו. הרמב"ן (פסוק טו) מסביר את הביטוי הייחודי 'מנחת קנאות' בו מכנה התורה את מנחת הסוטה:

> ולפי דעתי, טעם "כי מנחת קנאות הוא" יחזור אל ראש הפסוק, יאמר שיביא האיש את הקרבן על אשתו כלומר במקומה, כי מנחת קנאות היא להזכיר עונה ואיננו ראוי שתביאנו היא משלה, **אבל הוא יקריב מנחה לשם שיקנא את קנאתו וינקום את נקמתו ממנה**: וטעם השעורים, שתהיה סערת חמת ה' חמה יוצאה סער מתחולל על ראש הרשעה יחול, וכענין צליל שעורים האמור בגדעון (שופטים ז יג) שפתרו אותו לסער ומהומה רבה. וכן בכלי חרס, סימן שתשבר ככלי יוצר, וכן העפר, כי עפר היא ואל עפר תשוב.

האיש מוצג כאן כשליח ה' (ואולי גם האומה) המקנא ונוקם את נקמת ה' מהאישה, ולא כמי שבא לתבוע את תביעתו האישית על מעשיה כלפיו. המנחה, שגדרה הוא 'מנחת עונש' (ולכן אין מקומה בספר הקרבנות) היא המלווה את מעשיו ומעמידה אותו בעמדה שבה הוא זה שאחראי להבאת האישה לדין לפני ה' (וראה אבן עזרא על פסוק טו - 'בעל כרחה', ובניגוד לשיטת ההלכה, והשווה לפירוש הרב הירש שם). העפר וכלי החרס שבתוכו נעשה ערבוב המים המרים הם סימן למותה ושבירתה של האישה, המוצגת כמי שבוודאי ראויה לעונש על מעשיה. בהמשך כותב הרמב"ן את הסברו המפורסם על עניינו וייחודיותו של נס שתיית המים:

> והנה אין בכל משפטי התורה דבר תלוי בנס זולתי הענין הזה, שהוא פלא ונס קבוע שיעשה בישראל בהיותם רובם עושים רצונו של מקום, כי חפץ למען צדקו ליסר הנשים שלא תעשינה כזמת יתר העמים, ולנקות ישראל מן הממזרות שיהיו ראויים להשרות שכינה בתוכם. ולפיכך פסק הענין הזה משעה שנתקלקלו בעבירות.

דבריו של הרמב"ן מעמידים לפנינו את התמונה הבאה: הפרשייה עוסקת באישה שוודאי התנהגה בפריצות, ואף עושה רושם (ואף מניחים) שזינתה, אלא שבכלים המשפטיים הפורמאליים לא ניתן לברר את הדבר ולהענישה. האישה מובאת למקדש כדי שהקב"ה יעשה בה את הדין, והתהליך הקשה, הכולל בתוכו בושה גדולה ומוות, מבוסס על ההנחה כי היא אשמה. המטרה אינה רק להעניש את האישה כאדם פרטי שעבר עבירה וראוי לעונש, אלא לשמור על קדושת המחנה בכללותו, בשני מובנים:

6. בפרשת בהעלותך ישנן שתי פרשיות נוספות שמיקומן מצריך עיון: פרשיית המנורה שבריש הפרשה ופרשיית עשיית הפסח והציווי על פסח שני.

ניקוי המחנה ממזרים, שהוא עצמו תנאי להשראת שכינה (עיין קידושין ע, ב שאין הקב״ה משרה שכינתו אלא על משפחות מיוחסות שבישראל), ובנוסף עצם הנס וההתגלות הא-להית מהווים ביטוי להשראת השכינה במחנה, השראה המותנית בכך שהמחנה ישמור על קדושתו.

מתוך כך ברור ההקשר של פרשת סוטה בתוך הפרקים הראשונים של ספר במדבר, וכפי שמסביר הרמב״ן בפירוש בתחילת הפרשייה ובראש הפרק: פרשיית שילוח הטמאים מן המחנה קשורה לצורך ש״יהיה המחנה קדוש וראוי שתשרה בו שכינה״ (ב), ובאופן דומה הוא מסביר את מיקומה של פרשיית גזל הגר. ביחס למיקומה של פרשיית סוטה הוא כותב (ח):

> בעבור שיחס את העם לבית אבותם, נתן להם דת ודין לדעת הממזרים שאינם בני בעלי אמותם כאשר יבא חשד בלב האיש על אשתו.

עניינה של הפרשייה קשור אם כן באופן ישיר לקדושת המחנה המותנית בשמירה על ייחוס המשפחות ומיגור הזנות.

גישה זו של הרמב״ן יכולה להתחבר לשני עניינים נוספים: פשטות הסוגיה בסוטה (ז, ב) היא שתהליך השקיית הסוטה צריך להיעשות בפני בית דין הגדול דווקא, וכן פסק הרמב״ם (ג, א)[7]. נוכחות בית הדין הגדול נצרכת בדרך כלל בדינים ומצוות הקשורים לענייני הציבור והכלל, וכפי שנראה למעיין ברשימת הדברים הנעשים בבית דין של שבעים ואחד המנויים במשנה בריש מסכת סנהדרין (וכבר האריכו רבים בעניין זה ואין כאן המקום). מדוע כאן, בעניין שבין איש לאשתו (או בין האישה לה׳), זקוקים לבית הדין הגדול? לשיטת הרמב״ן הדברים ברורים: עניינה של הפרשייה היא שמירה על קדושת המחנה, וממילא התהליך נעשה בפני בית הדין המייצג את הציבור כולו ותפקידו לדאוג לקדושת המחנה ולטהרתו.

עניין נוסף המתבאר יפה לפי גישתו של הרמב״ן היא שיטתו של ספר החינוך (מצוה שסה) בהגדרת המצווה: מדברי החינוך (המצטט בשורשי המצווה את טעמו של הרמב״ן) עולה כי על הבעל ישנה חובה הלכתית להביא את האישה אל המקדש, ואף על פי שהלכה היא שאין משקים את האישה בעל כורחו של הבעל (כפי שברור ממשנה בדף ז, א), סוף סוף הוא מצווה להביאה:

> ונוהגת מצוה זו בזמן הבית, בזכרים לפי שעליהם מוטל שיעשו לנשים המעשה הזה כדי לבדוק אותן אם ראו שצריכות הן לכך.

וכבר דייק המנחת חינוך שם שלדעת הרמב״ם (במקומות השונים בהם הוא מגדיר את המצווה) אין כלל מצווה חיובית על הבעל להביא את האישה למקדש, והמצווה

7. זאת בניגוד לשיטת התוספות (ז, ב ד״ה מה להלן – שני הדיבורים) ממנה עולה שעיקרו של התהליך לא צריך להיעשות בפני בית דין של שבעים ואחד, אלא רק האיום.

נמנית על ידו כדין מדיני התורה: "לעשות לשוטה כתורת הקנאות הסדורה בתורה" (לשונו בריש הלכות סוטה). ונראה שדווקא לאור גישתו של הרמב"ן שיטת החינוך ברורה, שכן במצב המדובר יש לנו עניין להביא את האישה למקדש ולהענישה, כדי למגר את הזנות ואת הממזרות מישראל[8].

ונראה שיש להשלים כאן את התמונה בנקודה נוספת הקשורה למוטיב המים והעפר בשיטת הרמב"ן. כפי שראינו, הרמב"ן (פסוק טו) רואה את נתינת העפר בכלי החרס כסמל שלילי: החרס מסמל את השבירה, והעפר את המוות ("ואל עפר תשוב")[9]. מעבר לכך, נראה שבהקשר שבו עוסקת הפרשייה - שמירת קדושת המחנה מענייני זנות וערוות - יש לבחון את סמל העפר באופן עמוק יותר. בשתי פרשיות הערוות שבספר ויקרא ישנו סיום דומה, ובו הבטחה שאי שמירת חוקי הערוות ועשיית "התועבות האלה" תביא לטומאת הארץ, וממילא להקאת הארץ את יושביה ממנה

8. גישה זו בהגדרת מצוות סוטה באה לידי ביטוי בשני מקומות נוספים: א. בגמרא (ג, א) הובאה מחלוקת התנאים האם חובה לקנא או לא, ולדעת התוספות שם (ד"ה רבי ישמעאל) מחלוקת התנאים משפיעה על מניין תרי"ג מצוות, שהרי לשיטה שקינוי רשות חסרה לכאורה מצווה ממניין התרי"ג. והקשה המרומי שדה שלכאורה לשאלה האם הקינוי הוא רשות או חובה אין שום השפעה על מניין המצוות, שהרי לכולי עלמא יש למנות את מצוות סוטה במניין התרי"ג, אלא שיש מחלוקת כיצד להגדיר אותה והאם הקינוי הוא חלק מהמצווה או לא. אולם נראה שבעלי התוספות הבינו שלשיטה האומרת שחובה לקנא ישנן שתי מצוות בפרשיית סוטה: האחת היא לעשות לסוטה את הסדר האמור בתורה (דין מדיני התורה, וכשיטת הרמב"ם), והשנייה היא מצווה חיובית על הבעל, לדאוג להתחלת התהליך בו בסופו של דבר האישה תובא אל המקדש, במקרה בו היא מתנהגת שלא כראוי וממילא ישנה חובה לקנא. ב. השלכה נוספת לשאלה האם ישנה חובה הלכתית על הבעל להביא את האישה אל המקדש היא מחלוקת התוספות יום טוב והרש"ש על המשנה בריש פרק רביעי: במשנה שם מבואר שנשים האסורות על בעליהן לא שותות, ואפילו אם האיסור הוא מדרבנן בלבד (כגון חלוצה לכהן הדיוט). התוספות יום טוב התקשה בכך, כיצד איסור דרבנן יכול להפקיע מצווה מדאורייתא, ותירץ ש"בשב ואל תעשה יכולים לעקור דבר מן התורה". הרש"ש (כג, ב ד"ה במשנה וחלוצה לכה"ד) תמה על התוספות יום טוב וכתב שדין עקירת דבר לא שייך כאן כלל, שהרי "אין זה מצוה חיובית אלא דהתורה חדשה לנו תקנה להיותה מותרת לבעלה ע"י שתייה אם תנקה", וממילא אין כאן עקירת דבר מן התורה, והוא כותב בפירוש שגם אם הבעל יאמר שאינו רוצה להשקותה (גם במקרה של אישה שיכולה לשתות), לא יעבור שום איסור. נראה אם כן שדברי התוספות יום טוב מתאימים לפירושו של הרמב"ן על התורה ולשיטתו של ספר החינוך, ודברי הרש"ש מתאימים לשיטת הרמב"ם. כפי שנראה להלן, גם הביטוי של הרש"ש שחידושה של התורה הוא תקנה להתיר את האישה לבעלה מתאים לכיוון שנלך ונבסס במהלך המאמר בשיטת הרמב"ם.

9. ועיין עוד ירושלמי סוטה ב, ב: "ולמה מים ועפר וכתב מים ממקום שבאת. עפר למקום שהיא הולכת. כתב לפני מי שהיא עתידה ליתן דין וחשבון".

(ויקרא יח, כז-ל; כ, כב-כג). **והנה, פשט הפסוקים בתורה** (פסוק יז) **מורה שהעפר שניתן במים המרים שאותם שותה האישה הוא העפר שבלב מחנה ישראל, עפר המשכן, וכן היא גם פשטות ההלכה**[10]. **נראה אם כן שלדעת הרמב״ן ניתן לראות בנס של שתיית העפר והמים מקבילה לסמל של הקאת הארץ את יושביה: בפרשיית העריות בולט שהארץ עצמה, הקרקע, נטמאת, ומשום כך הארץ היא זו שמתנקמת בגורם הטומאה ומקיאה אותו, וכך גם כאן, עפר המשכן הוא זה שגורם לפגיעה באישה ולסילוקה מהמחנה**[11].

לעומת גישתו של הרמב״ן, נמצאת בפרשנים על התורה גישה אחרת, המתייחסת אל מעשה האישה באופן פחות נחרץ. לגישה זו מטרת התהליך במקדש אינה להעניש את האישה בדווקא, אלא לבדוק ולברר, וזוהי גם הפרשנות המקובלת לדיני הסוטה בדברי חז״ל: המציאות של קינוי וסתירה יוצרת ׳רגלים לדבר׳ שהאישה זינתה (ב, ב; ג, א), **ובמקדש מתבררת עובדה זו בעזרת המים. בגישה זו מנסים להסביר את פסוקי התורה הבכור שור** (עיין לדוגמה בפירושו לפסוקים טו; לא) **והספורנו** (עיין לדוגמה בפירושו לפסוקים יד; כט-לא) **וכן פרשנים נוספים. לפי גישה זו, נצטרך להידחק בהסבר חלק מהפסוקים בפרשה שמהם מתקבל הרושם שהנחת היסוד של התורה היא שהאישה נטמאה וראויה לעונש**[12].[13]

10. עיין בסוגיה בדף טו, ב ובפסיקת הרמב״ם ד, יב: לכתחילה יש להביא מעפר המשכן, ואם אין שם עפר יש להביא עפר מבחוץ, להניחו בקרקע המשכן ורק אז לשים אותו בכלי.
11. מעניין לציין כאן ללשונו של הרמב״ן בפסוק יח בתיאורו לתהליך ההתפרקות של האישה: ״כי אחרי השתיה בבאם בבטנה מיד ישובו למרים בפיה ובקרבה כמנהג הדברים המעוררים והמקיאים שימררו השותים אותם מאד, ואחרי כן תצבה בטנה ותפול ירכה״. לאחר שתיית המים עם העפר, האישה מגיעה למצב הדומה להקאה, כביכול העפר מקיא את האישה מתוך גופה שלה.
12. עיין במאמריהם של הרב ברויאר וצור ארליך המוזכרים לעיל הע׳ 2 שהציעו שבתוך הפרשייה עצמה נמצאת גם הקריאה המתאימה לגישת הרמב״ן וגם הגישה המתאימה יותר לדברי חז״ל, ולפיה יש לפנינו מצב של ספק זנות.
13. מטעמו של הרמב״ם במורה הנבוכים למצווה (ג, מט) עולה כיוון אחר בהבנת הפרשה: לטעמו, עניין הפרשה אינו עונש לאישה, אלא הרתעה שעניינה למנוע את ההדרדרות בשלב שקודם לעבירה. עיקרה של פרשייה סוטה נמצא בממד של הביזיון ש״**אף המות טוב מן הבושת הגדול ההוא**״, וההנחה היא שמחמת הפחד מהביזיון האישה ״תשמור עצמה בתכלית השמור״. מטרת התורה היא למנוע את הזנות במובן הפרטי של האישה ולשמור במובן החברתי על שלמות המשפחה, ״**וימנעו מפני זה הפחד חליים גדולים מפסידים סדר בתים רבים**״. בהקשר של מיקום הפרשייה בספר במדבר ניתן לבנות על גבי דברי הרמב״ם קומה נוספת (שאינה מפורשת בדבריו אך אפשרית) ולפיה השמירה על ׳סדר הבתים׳ היא גם זו המאפשרת לשיטתו את שלמות המחנה כולו במובן החברתי, ואף במובן הרוחני, שלעולם מותנה בשלמות ותקינות מוסרית. כאמור, להלן נציע בדברי הרמב״ם בהלכותיו גישה אחרת

בדברינו להלן ננסה להעמיד תפיסה אחרת בכל עניינו של התהליך. התהליך אותו עוברת האישה, ובעלה איתה (כפי שנראה לקמן), אינו תהליך של עונש דווקא, ואף לא נועד לשם בירור בלבד, אלא לשם כפרה ותיקון. לגישתנו, התייחסות התורה אל האישה כמי שוודאי נטמאה אינה נובעת מכך שאנו מניחים שהיא זינתה, ולמרות זאת יש לפנינו מציאות ודאית של טומאה שאיתה באה הפרשייה להתמודד, וכפי שנסביר בהרחבה בפרקים הבאים[14]. כדי לבסס ולהוכיח דברינו, נברר מספר עניינים בדיני סוטה, ובראשם הגדרת איסור הסוטה לבעל לאחר קינוי וסתירה.

ג. 'סוטה ודאי' ו'סוטה ספק' – היחס בין שני האיסורים

המשניות והגמרות במסכת סוטה מזכירות במספר סוגיות את איסור האישה הסוטה לבעלה עד להשקאתה במקדש: כבר במשנה בדף ב' ע"א אנו למדים שלאחר קינוי וסתירה האישה 'אסורה לביתה ואסורה לאכול בתרומה', וכן עולה מהמשנה בדף ו' ע"א ועוד יותר מהסוגיה בדף ז' ע"א המכנה איסור זה בשם 'לאו'. איסור זה ומקורו נידון בפרטות במשנה בריש פרק חמישי (כז, ב) ובסוגיית הגמרא שם (כח, א-כט, א). בפרשיית סוטה עצמה לא מפורש שהאישה נאסרת על בעלה, והביטוי 'טומאה' החוזר מספר פעמים בפרשייה הוא היחיד שיש ביכולתו להוות רמז למעמדה ההלכתי של האישה, ואכן ממנו נלמדו האיסור ופרטיו השונים במקורות שם. גם איסורה של אישה שוודאי זינתה על בעלה אינו מפורש בתורה, והוא נלמד מהאמור בפרשיית הגירושין שבספר דברים (דברים כד, א-ד) שם מופיע במפורש איסור החזרת גרושתו לאחר שכבר נישאה לאחר:

> לֹא יוּכַל בַּעְלָהּ הָרִאשׁוֹן אֲשֶׁר שִׁלְּחָהּ לָשׁוּב לְקַחְתָּהּ לִהְיוֹת לוֹ לְאִשָּׁה אַחֲרֵי אֲשֶׁר הֻטַּמָּאָה כִּי תוֹעֵבָה הִוא לִפְנֵי ה' וְלֹא תַחֲטִיא אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' -לֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה.

ומכאן דרשו חז"ל (יבמות יא, ב, וכן יש לבאר במדרש תנאים לדברים שם):

> אלא מה אני מקיים אחרי הוטמאה לרבות סוטה שנסתרה ומאי נסתרה נבעלה. ואמאי קרי ליה נסתרה? לישנא מעליא נקט[15].

בהבנת עניינה של פרשיית סוטה, ואף על פי שהיא אינה זהה עם דבריו של הרמב"ם במורה, נראה כי אין סתירה בין שני הכיוונים, והם אף יכולים להשלים זה את זה.

14. נראה שמפרשני התורה, הקיצוני ביותר בגישה זו הוא הרב הירש בפירושו לפרק, והמעיין בדבריו יראה כי במידה מסוימת הם מתאימים לכיוון שילך וייבנה במהלך המאמר.

15. וראה עוד רש"י ורמב"ן על פסוק זה בתורה, וראה גם הערתו של ה'כתב והקבלה' בביאור הביטוי 'שלחה' לאור פרשנותם ההלכתית של חז"ל.

וכך פסק הרמב״ם בהלכות גירושין (א, יב-יד) המכליל בתוך הלאו של מחזיר גרושתו לאחר שנישאה לאחר גם את הלאו של אישה שזינתה:

> המגרש את אשתו ונתקדשה לאחר אף על פי שלא בעלה נאסרה על הראשון, ואם החזירה הראשון ובעלה לוקה וכופין אותו להוציא שנאמר לא יוכל בעלה הראשון... ובכלל לאו זה שכל אשה שזינת תחת בעלה נאסרה על בעלה ולוקה עליה שנאמר אחרי אשר הוטמאה והרי נטמאה, אלא אם כן היתה אשת ישראל שנאנסה, לפיכך כל אשה שנאסרה על בעלה על ידי קינוי וסתירה אם בעל אותה מכין אותו מכת מרדות, ואם עבר והחזירה אחר שגירשה יוציא בגט.

נמצא אם כן שאיסור אישה שזינתה תחת בעלה מוגדר בתורה כ׳**טומאה**׳, וזהו אם כן המושג החוזר גם בפרשייה בדברים וגם בפרשת סוטה בספר במדבר. מה עניינו של מושג זה? נראה שדווקא מתוך האיחוד בין איסור החזרת גרושתו לאחַר שנישאה לאחֵר לבין האיסור של אישה שזינתה ניתן לעמוד על משמעותו של המושג. נראה שבשני המקרים האיסור אינו דין שהתורה מחילה באופן חיצוני על הבעל והאישה כתוצאה מהמעשה של האישה גרידא, אלא שהמעשה יוצר מציאות ממשית בהויה שבין הבעל לאישה, מציאות הקרויה בפי התורה – ׳טומאה׳, וקביעת האיסור היא תוצאה של מציאות הטומאה. מציאות ממשית זו חוצצת בין האיש לבין האישה, וגורמת **לקלקול האישות** שביניהם. כאשר אישה כבר נישאה למישהו אחר וחוזרת לאחר מכן לבעלה הראשון, יש איזה שהוא ׳טעם לפגם׳ במציאות הממשית שבין הבעל לאישה, קל וחומר במציאות של אישה שזינתה באיסור תחת בעלה[16]. מציאות

16. צר המקום מלדון כאן במחלוקת הרמב״ם והרמב״ן בביאור היחס בין איסור מחזיר גרושתו לאחַר שנישאה לאחֵר לבין איסור אישה שזינתה (להרחבה ראשונית עיינו בספר המצוות לרמב״ם לא תעשה שנו ובהשגות הרמב״ן לספר המצוות, שכחת הלאוין מצווה טו, ובחינוך מצווה תקפ), אך גם סוגיה זו קשורה להבנת משמעות ה׳טומאה׳ שבפסוקי התורה. בקצרה: מהרמב״ם נראה כי שני האיסורים קשורים אחד בשני והביטוי ׳אחרי אשר הוטמאה׳ מתייחס לשניהם, ולדעת הרמב״ן מדובר בשני איסורים נפרדים לחלוטין, והביטוי ׳אחרי אשר הוטמאה׳ מתייחס רק לדין של אישה שזינתה. לאור הכיוון המועלה כאן ולפיו איסור סוטה לבעלה נובע ממציאות של טומאה, הקודמת לאיסור, יש להבין גם את איסור מחזיר גרושתו לאחַר שנישאת לאחֵר. משמעות הדברים היא שנישואי הגרושה לאחר מהווים שלב נוסף בתהליך הניתוק של האישה מבעלה (הגירושין משמשים במישור המשפטי והנישואים לאחר יוצרים את הטומאה במישור המציאותי, שכן מעתה והלאה לא ניתן מבחינה מציאותית ליצור קשר מחודש ונקי), שלב ממנו כבר אי אפשר לחזור לאישות מתוקנת. לגישה זו, ברור מאוד מיקום איסור זה של מחזיר גרושתו במוקד פרשיית הגירושין והנישואין בתורה, ויותר משיש בו איסור העומד כשלעצמו, הוא מלמד על הגדרת נישואין כמצב של חיי אישות תקינים. נישואין שניים לאחר שכבר נישאת לאחר אינם אפשריים, שכן הם אינם מסוגלים ליצור מחדש את הברית ביניהם, לאחר שזו כבר נכרתה בעבר ונפגמה.

זו, שהתורה מכירה בה ומגדירה אותה, היא התנאי היסודי להחלת האיסור של התורה. כיוון שענייננו כאן הוא הגדרת איסור סוטה ספק ובחינת תהליך השקייתה לא נוכל להרחיב כהוגן בביסוס נקודה זו בדין סוטה ודאי, ונציין בקצרה לשלושה עניינים המתבארים לאור הגדרה זו. בהמשך נראה השלכות רחבות להגדרה זו בדיני סוטה ספק[17].

הוכחה לגישה זו ניתן להביא מדברי הירושלמי בריש קידושין (א, א) המקשר בין העובדה שלגויים אין קידושין (דהיינו - הנישואין לא מבוססים על כריתת ברית, המקדימה את השלב המציאותי, אלא על חיים משותפים גרידא), לעובדה שלא שייך בהם איסור מחזיר גרושתו, אפילו אם התגיירו לאחר הגירושין הראשונים. הוכחה נוספת יש להביא מהגמרא בגיטין פג, א לפיה אף לשיטת רבי אליעזר הסובר שאדם יכול לגרש את אשתו בתנאי שלא תינשא לאחר (במשנה פב, א, וראה שם בסוגיית הגמרא אם מדובר בתנאי של חוץ או על מנת), אם נישאת לאדם שלישי מותרת להינשא גם לאותו שהתנה עליו הבעל (לעניין זה התעוררתי בעקבות שיעור פתיחה למסכת גיטין של הרב אליהו בלומנצוויג). וראה עוד לשון התוספות פב, ב ד"ה בא ראובן: "ע"י נשואין אחרים **פקע לגמרי אישות דידה**", וכן בתוספות רא"ש שם, ובתספות פג, א ד"ה אילימא, ובשו"ת הרא"ש מה, יז, ובדבר אברהם (ח"ג ס"י, 'פירורי יבמין') כתב ש"דבריהם צריכין ביאור והסברה", ויש להבין את דברי התוספות וסייעתם על פי מה שהתבאר כאן, ואכמ"ל.

כיוון זה מסביר גם את סידור הלכותיו של הרמב"ם: איסור מחזיר גרושתו ואיסור אישה שזינתה **נקבעו בתוך הלכות גירושין, בספר נשים**, ולא כפי שהיה ניתן לצפות, בהלכות איסורי ביאה שבספר קדושה. ייתכן שיש לקשר את הדברים גם להבנת המצווה (העמומה) להחזיר גרושתו - עיין שו"ת תשב"ץ ח"ג סימן ט, חינוך מצוה תקפ ('וגם ראוי לעשות כן'), ריטב"א מכות טז, א (ד"ה והא דאמרינן) ובערוך לנר שם, ולעומתם בשו"ת רדב"ז מכתב יד ח"ח סימן קנג ובהגהת תשובת באר מים חיים שם בשם מהר"ש ויטל החולק עליו וכותב כי 'אין מצוה גדולה ממנה'. מקור ברור למצוה זו לא נמצא בתלמודים אך יש לו רמז בירושלמי כתובות יא, ג. לפי המהלך המוצע בקצרה בהערה זו ניתן להבין כי בהחזרת גרושתו יש מעין השבה של הקשר הראשוני (שהרי כל עוד לא נטמאה האישה לאחר, לא נסתם עליו הגולל לחלוטין). לאור זאת ניתן גם להבין את ההלכה לפיה אדם יכול לגלגל על אשתו בשעת שתיית המים שתיבחן גם ביחס למעשיה בנישואיה הראשונים איתו, אך ודאי לא על נישואי האישה ממישהו אחר (סוטה יח, ב), כיוון שהנישואים השניים הם המשך (במידה מסוימת) של הנישואים הראשונים.

17. נראה שעצם ההבחנה בין איסורים "חיצוניים" לאיסורים הנובעים מחמת עצם האישות כבר קנתה לה שביתה בקרב אחרונים שונים. ראה לדוגמה (בסגנונות שונים): קובץ הערות סימן טו (בעיקר אותיות ד - ו), רשימות שיעורים לגרי"ד סולובייצ'יק יבמות יא, ב (ד"ה קל וחומר במותר לה אסורה באסור לה לא כל שכן) שערי חיים (לר' חיים שמואלביץ'), כתובות, סימנים כא - כב, וכן סימן יא, ועיין עוד חידושי ר' שמואל, יבמות סימן ח, ובשיעורי הגרז"נ גולדברג, חזון קדומים (ירושלים - קדומים תשס"א) עמודים 32-34. עיקר

איסור לבעל בביאת גוי לשיטת רבנו תם

ידועה שיטת רבנו תם (הובאה בתוספות כתובות ג, ב ד״ה ולדרוש, ובשאר הראשונים שם) לפיה אשת איש שנבעלה לגוי ולאחר מכן הבועל התגייר, מותרת לבועל (לאחר שבעלה גירשה או שמת), ״דרחמנא אפקריה לזרעיה דמצרי״ וביאתו לא חשובה כביאה. מתוך כך מסביר רבנו תם את הסוגיה בכתובות שממנה משמע שאין דין ׳יהרג ואל יעבור׳ באשת איש הנבעלת לגוי (״ולדרוש להו דאונס שרי״) ואת הסוגיה בסנהדרין (עד, א) המקשה על מעשיה של אסתר מדין חילול השם (״והא אסתר פרהסיא הוי״) ולא מדין גילוי עריות. לחלק מהפירושים, גם רבנו תם מודה שאשת איש שנבעלה לגוי נאסרת על ידי כך לבעלה, אף על פי שאין בזה איסור גילוי עריות ולא נאסרה לבועל[18]. מה ההיגיון בשיטה זו? אם ביאת גוי אינה חשובה ביאה מבחינה הלכתית כלפי דין גילוי עריות וכלפי האיסור לבועל, מדוע האישה נאסרת על בעלה? מכאן ניתן להביא ראיה שהאיסור לבעל אינו תלוי בגדרים הפורמאליים של ׳הלכות איסורי ביאה׳, אלא במציאות הממשית: מעשה זנות שיוצר מציאות של טומאה, קלקול מצב האישות שבין הבעל לאישה, הוא סיבת האיסור ההלכתי, ומציאות הטומאה ודאי קיימת גם במקרה של זנות עם גוי.

חידושו של המהרי״ק

המהרי״ק (שורש קסז, הובאו דבריו ברמ״א אבן העזר קעח, ג) דן באישה שזינתה תחת בעלה ברצון אך לא ידעה שיש בדבר איסור[19]. המהרי״ק אומר שהאישה אינה נחשבת לשוגגת ואין להתירה לבעלה ״כיון שהיא מתכוונת למעול מעל באישה ומזנה תחתיו״, והוא מדייק זאת מכך שהתורה מגדירה את מעשה האישה בפרשת סוטה

חידושנו כאן הוא באופן בו אנו מנסחים את הדברים, ובקישורם לכלל המערכת האיסורית של סוטה ספק ומתוך כך לתהליך אותו היא עוברת במקדש.

18. עיין תרומת הדשן סימן ריט, שיטה מקובצת וחידושי חת״ם סופר לכתובות ג, ב בעניין זה. אמנם לשיטה זו יש להבין מה היחס בין האיסור לבעל לבין האיסור לבועל, ואכמ״ל. מכל מקום עיין לקמן (פרק ב, ׳האם ישנן המותרות בזנות ואסורות בקינוי וסתירה׳) שיש שפירשו ברבנו תם שאכן לא נאסרה גם לבעל.

19. יסוד הדברים הוא שאישה שנבעלה לאחר בשוגג, ולאו דווקא באונס, לא נאסרה לבעלה. ראה לשון הגמרא בסוטה כח, א ״שלא עשה בה **שוגג** כמזיד״ וברש״י שם ד״ה סוטה לא עשה בה, וברמב״ם אישות כד, יט. וראה עוד משנה וסוגיית הגמרא ביבמות (לג, ב) בעניין נשים שהתחלפו בשוגג. גם עניין זה נובע מהביטוי ׳ומעלה בו מעל׳, וכמו שכתבו התוספות בקידושין נג, ב ד״ה אף (אל דבריהם הופניתי על ידי הר״י שילת): ״ואין מעילה אלא בשינוי כלומר במזיד... וראיה דמעלה מעל הוי במזיד דכתיב גבי סוטה גבי איש כי תשטה אשתו ומעלה בו מעל והתם על כרחך במזיד קאמר דודאי כשמזנה מזידה היא״.

כ'ומעלה בו מעל', ולא כמעל בה'[20]. לאור זאת מסביר המהרי"ק את שיטת הרמב"ם הידועה (סוטה ב, ד; איסורי ביאה ג, ב) לפיה קטנה שנישאה על ידי אביה וזינתה ברצון, נאסרת על בעלה (בין בסוטה ודאי ובין בסוטה ספק) אף על פי שלכאורה לקטנה אין דעת ולא ניתן להגדירה כמזידה[21]. המהרי"ק מסביר כי לדעת הרמב"ם אף על פי שקטנה שעשתה עבירה לא נחשבת כמזידה בשאר איסורים, עדיין יש במעשיה בחינה של מעילת מעל, ובניסוח שלנו: יש במעשיה יצירת טומאה וקלקול בינה לבין בעלה. מתוך כך הסביר המהרי"ק גם את הגמרא במגילה (טו, א) הדורשת שאסתר נאסרה לבעלה (למאן דאמר כך) מרדכי בהליכתה לאחשורוש:

> והנה דבר פשוט הוא יותר מביעתא בכותחא כי אסתר לא עשתה שום איסור ולא היה בדבר אפילו נדנוד עבירה אלא מצוה רבה עשתה שהצילה כל ישראל. ותדע דכן הוא שהרי בבואה לפני המלך שרתה עליה רוח הקדש כדדרשינן התם מותלבש אסתר מלכות... וחלילה וחס לומר שתשרה רוח הקדש מכח מעשה של גנאי לא תהא כזאת בישראל אלא אדרבה פשיטא ופשיטא שעשתה מצוה רבה מאד ובפרט דקרקע עולם היתה וכן מצינו ביעל אשת חבר הקני ששבחה הכתוב במעשה דסיסר' ושקל אותו מעשה כביאות האמהות עם האבות... ואפילו הכי נאסרה על מרדכי בעלה משום אותו מעשה שהיה ברצון.

ובלשוננו יש להסביר כך: למרות שמעשיה של אסתר היו מותרים ואף מוגדרים כמצווה, סוף סוף מבחינה מציאותית נטמאה מעצם העובדה שהייתה עם אדם אחר, מה שגרם לקלקול חיי האישות וממילא גרר את האיסור[22].

20. וראה ט"ז יורה דעה צט, ס"ק ז–ט שלמד מדברי המהרי"ק שבעניינים אחרים מצב כזה כן מוגדר כשוגג, ורק ביחס לאיסור אישה לבעלה מוגדר המעשה כמזיד ונאסרה. הנידון שם הוא ההלכה שאין מבטלין איסור לכתחילה: בעניין זה הדין אומר שהמבטל איסור במזיד נקנס ונאסר באכילת התערובת (וכן מי שביטלו בשבילו), ובשוגג מותר.
21. אין כאן המקום להרחיב בביאור מקורו של הרמב"ם וביחסו לסוגיית הגמרא ביבמות (לג, ב), וראה מגיד משנה על הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה, ובברכת אברהם (ארלנגר) על דברי התוספות בכתובות ט, א בעניין ספק ספיקא משם אחד, ובהרחבה ביד פשוטה על הרמב"ם בהלכות סוטה.
22. יש מן האחרונים שדייקו מתשובת הרשב"א (אלף קפט) שהוא חולק על יסודו של המהרי"ק ואינו מתנה את האיסור לבעל בכוונתה של האישה לבגוד בבעלה: ראה שו"ת רע"א קמא רו, ושו"ת חוט המשולש א, יג. גם אם נקבל את דבריהם, אין להכריח מכאן כי הרשב"א חולק על ההנחה לפיה האיסור הינו תוצאה של טומאה מציאותית, אלא שיש לבאר את עניינה של טומאה זו באופן אחר מהמהרי"ק: לא הבגידה של האישה בבעל היא הגורמת לטומאה וממילא לאיסור, אלא עצם היותה של האישה עם גבר אחר מאפילה ומקלקלת את מערכת היחסית העתידית שביניהם, אף אם לא התכוונה למעול בו מעל.

מחלוקת הרש״ש והאבי עזרי

לאור זאת יש לדון בחידושו הגדול של הרש״ש בסוגיה בכתובות (ט, א) בעניין ׳איסור לבעל ולבועל׳[23] במקרה של אשת איש שזינתה. הרש״ש (ד״ה מפני מה) למד (בדרכו הייחודית בפשט הסוגיה) שכיוון שהאיסור לבועל תלוי באיסור לבעל, אם הבעל אינו יודע שהאישה זינתה וממילא ממשיך לחיות עם אשתו בהיתר (על פי מחשבתו), האישה לא נאסרת גם על הבועל, אף שהבועל יודע שבאמת האישה נטמאה. ממילא, במקרה של אשת איש שזינתה ללא עדים, אף שהבועל והאישה מודים שהייתה זנות, כיוון שהבעל לא חייב להאמין להם (שהרי בדבר שבערווה יש צורך בשני עדים כשרים) תהיה מותרת גם לו וגם לבועל[24]. האחרונים תמהו על דברי הרש״ש מצדדים שונים, ואנו נתמקד בדברי האבי עזרי (סוטה ב, יב) נגדו. ההבנה הפשוטה ברש״ש היא שלדעתו האיסור לבועל הוא **תוצאה** של האיסור לבעל: בכל מקום שבו נאסרה האישה לבעלה, היא גם נאסרה לבועל, וכיוון שכאן האישה עוד לא נאסרה בפועל לבעל – לא נאסרה גם לבועל. הטענה הפשוטה ביותר שיש לטעון כנגד הרש״ש (אותה מזכיר גם האבי עזרי) היא שגם אם הבנתו העקרונית ביסוד האיסור לבועל נכונה, מסקנתו תמוהה: וכי כיוון שהבעל לא יודע שאשתו זינתה לא נאסרה עליו? בפשטות, האישה נאסרה לבעלה וממילא גם לבועלה, אלא שהבעל שאינו יודע על כך נחשב שוגג או אנוס. מלבד זאת, טוען האבי עזרי טענה עקרונית יותר: לדעתו, האיסור לבועל לא תלוי כלל בכך שנאסרה בפועל לבעל, אלא בכך שהיה כאן מצב של ׳ונטמאה׳. בלשוננו שלנו: לא האיסור של האישה לבעל הוא הגורם לאיסור לבועל, אלא המציאות של טומאת האישה המוגדרת כמציאות ממשית של קלקול בחיי האישות, ולה שתי תוצאות: איסור לבעל ואיסור לבועל, כך שגם אם נסכים לדברי הרש״ש שהאישה עוד לא נאסרה לבעלה מכיוון שאינו יודע, סוף סוף טומאה יש כאן ונאסרה לבועל[25].

23. האישה נאסרת גם על הבעל וגם על הבועל, בין בסוטה ודאי ובין באישה שבעלה קינא לה ונסתרה (סוטה כז, ב במשנה).

24. שיטה קיצונית עוד יותר עולה מדברי השואל ומשיב (מהדורה קמא חלק א סימן רסב) בביאור שיטת התוספות רי״ד בקידושין (יב, ב ד״ה הינו דיהודית). שם הוא מנסה להראות שלשיטות מסוימות אישה לא נאסרת על בעלה אלא בעדים (ואפילו הבעל יודע – מותרת). הדברים סותרים לכאורה את פשטות הסוגיה בכתובות ט, א, ולא ראיתי שנזכרו אפילו כאפשרות בדברי הראשונים והפוסקים, וראה רמב״ם אישות כד, יז ובשו״ע אבן העזר קטו, ז.

25. בחקירה האם האיסור לבועל הוא תוצאה של האיסור לבעל או דין עצמאי האריכו הפוסקים והאחרונים: ראו שני תירוצי הגמרא בכתובות ט, א לשאלה מדוע בת שבע, אשת אוריה, הייתה מותרת לדוד (לפירוש רש״י שם ורוב הראשונים, ודלא כתוספות הרא״ש שהעמיד את נידון הסוגיה ביחס לבעל) ובחידושי חת״ס שם, בתוספות שבת נו, א (ד״ה ליקוחין), ובסוטה

נראה להציע שדווקא לאור דברי האבי עזרי ניתן לחזור ולהסביר את שיטת הרש"ש באופן בהיר. נראה שהרש"ש עצמו גם כן מסכים עם התפיסה לפיה איסור הבועל נובע ממציאות הטומאה, ולא מהאיסור לבעל. אלא שלדעתו כל עוד הבעל לא יודע על הזנות וממשיך לחיות עם אשתו כדאשתקד, אין כאן טומאה במציאות, שהרי הבעל לא יודע שהייתה כאן זנות, וממילא מבחינה מציאותית האישות לא התקלקלה, וכיוון שכך גם הבועל לא נאסר[26].[27]

כז, ב (ד"ה כשם) בשם הירושלמי סוטה ה, א. באחרונים ראו: משנה למלך סוטה ב, יב; שו"ת תורת אמת למהר"א ששון (סימן קצו) המסתפק בדין בועל שני (ונוטה לאסור! ודלא כמקובל להביא מדבריו שהוא מתיר בועל שני) ובברכי יוסף יא, ג; ועוד מקורות רבים וחשובים. מקור חשוב נוסף הקשור ישירות לנידון כאן הוא ספיקו של המשנה למלך (ייבום וחליצה ו, יט) האם אישה שנישאה לבועל באיסור ומת הבועל חייבת בייבום או שמא קיים בה דין 'טומאה כעריות', ואכמ"ל.

26. כמובן שעדיין ההבנה הפשוטה היא דלא כהרש"ש, ומשני טעמים: ראשית ניתן לומר שעצם העובדה שהאישה יודעת שנטמאה יוצרת קלקול בחיי האישות, מצידה, והרי זה מספיק בשביל להגדיר את המצב כ"ונטמאה". עוד יש לומר (וכך היא הפשטות) שגדר טומאה האמור כאן אינו נבחן בכל מקרה ומקרה באופן ספציפי, שהרי לא נאמר שהבעל שאינו מקפיד על כך שאשתו זינתה וממשיך להתנהג כדאשתקד לא יהיה אסור באשתו. טעם הדבר הוא שהתורה קבעה שמעשה זנות, משמעותו המציאותית היא יצירת טומאה וקלקול בחיי האישות - כך בדרך כלל במציאות, וגם אם לא כך בפועל, כך ראוי שיהיה ולכך מכוונת התורה, וממילא, כל מעשה שמשמעותו האובייקטיבית היא יצירת טומאה, מוגדר מבחינה משפטית כמעשה היוצר קלקול בחיי האישות, ואוסר את האישה על בעלה ובועלה.
את דברי הרש"ש עצמו ניתן להסביר באופן נוסף: האיסור לבועל הוא קנס של התורה על כך שהרס את מערכת היחסים בין הבעל לאישה וגרם להם להיפרד (ואם לא כן יצא חוטא נשכר, שכן תיאסר על בעלה ותהיה מותרת לבועלה), ולכן כל עוד לא גרם לפירוד, לא נאסר לאישה.

27. לאור הגדרת איסור אישה שזינתה כאיסור שיסודו בטומאה, יש לדון בדין אשת איש שנאנסה: באשת ישראל נגדיר כי במצב כזה לא רק שהתורה לא קבעה איסור לבעל, אלא שבמציאות (כפי שהיא נתפסת בעיניים ההלכתיות) כלל אין מציאות של טומאה וקלקול האישות. לאור זאת יש לחקור בדין אשת כהן שנאנסה, שכן נאסרת לבעלה. אם מדובר על איסור בעל גדר אחר, או שמא כאן קבעה תורה שכן ישנו קלקול באישות, והסבר הדבר יהיה כך: המצב של אונס יוצר קלקול קטן יותר באישות מאשר במזיד, ובאשת ישראל לא הקפידה תורה על קלקול כזה, אך באשת כהן הקפידה יותר. פשטות הסוגיה ביבמות (נו, ב) האומרת ש'אשת כהן שנאנסה בעלה לוקה עליה משום טומאה' (וראה רמב"ם איסורי ביאה יח, ז), אולם למרות זאת יש שהסבירו שגדר האיסור באשת כהן שנאנסה הוא אחר: בנימוקי יוסף (יבמות ב, א) הסתפק מה דין אשת כהן שנאנסה ומת הבעל, האם צריכה חליצה, או שדינה כאשת ישראל שזינתה ברצון ונאמר בה דין טומאה כעריות (המבואר בסוגיה ביבמות יא, א, כדלהלן בהרחבה) ולא שייכת בה פרשיית ייבום. ובבית שמואל (קעג, י) הקשה עליו

הגדרת איסור ׳סוטה ספק׳

נעבור עתה לדון בהגדרת האיסור הקיים בפרשיית סוטה במקרה של קינוי וסתירה. כפי שהזכרנו לעיל, איסור זה מוזכר מספר פעמים, אך גדרו המדויק לא התברר. הגמרא בדף כ״ח ע״א אומרת שבאיסור זה ישנה הלכה של ׳ספק כוודאי׳, והראשונים דנו בהרחבה במשמעות ׳ודאי׳ זה. תוספות שם (ד״ה מה ת״ל) התקשו בשאלה מדוע צריכה התורה לאסור את הספק, והרי לפנינו מצב רגיל של ספק זנות. תוספות מסבירים שחידושה של התורה הוא שיש להתייחס לאישה כאל מי שזינתה בוודאי, וממילא גם אם יתגלה למפרע שהייתה טהורה, יענש עליה הבעל בבית דין של מעלה כמי שעבר על איסור ודאי. נראה אם כן מקושיית התוספות ותירוצם שחידושה של התורה בהלכה של סוטה הוא ההתייחסות אל האישה כאל סוטה ודאי. כך עולה בבירור גם מהתוספות בדף הבא (כט, א ד״ה שכן): הגמרא שם דורשת מארבעת הפעמים ׳ונטמאה׳ שנאמרו בפרשה שישנם ארבעה איסורים לגבי סוטה: לבעל, לבועל, לתרומה ולכהונה. תוספות שואלים מדוע יש צורך בריבוי לכל אחד מהאיסורים הללו, והרי כיוון שקבעה תורה שיש להתייחס אל האישה כאל אישה שזינתה, ממילא אסורה לתרומה ולכהונה (מדין זונה), ומה צורך יש בפסוק מיוחד. מכאן עולה שוב כי לשיטת התוספות החידוש של ׳ספק כוודאי׳ הוא להתייחס אל האישה כמי שזינתה, וממילא אסורה מחמת האיסור המקורי של ׳אחרי אשר הוטמאה׳, ואין מקום לחלק בין איסור לבעל ולבועל לבין איסור לתרומה ולכהונה. גישה זו באה לידי ביטוי בשיטת הראשונים הסוברים שאם בא הבעל על האישה לאחר קינוי וסתירה, עבר על לאו ולוקה מדאורייתא, למרות שבפרשיית סוטה עצמה אין שום לאו! ודאי אם כן שלשיטה זו האישה לאחר קינוי וסתירה אסורה מחמת האיסור המקורי של אישה שזינתה[28].

שהרי מבואר בסוגיה ביבמות נו, ב שבעלה לוקה עליה משום טומאה! (וראה מה שתמה על הבית שמואל בחידושי הגרע״א סוטה ב, ב מגמרא מפורשת בסוטה ו, א ובחידושי ר׳ נחום יבמות יא, ב אות קפט בעניין זה, ובחידושי ר׳ שמואל יבמות סימן אות ב בביאור העניין) ובשערי חיים (כתובות סימן יא אות ג, ומעין זה ובקצרה בחידושי ר׳ נחום יבמות יא, ב אות קצ) ביאר שזהו יסוד ספיקו של הנימוקי יוסף: האם גם באשת כהן שנאנסה ״יש בה אף דין של גרעון ופגם האישות וכמו באשת ישראל שזינתה ברצון... או דילמא כיון שבאונס נבעלה ולא מעלה בבעלה, לא נפגמה האישות, ואין בה אלא איסור איסורי ביאה כדין חייבי לאוין בעלמא״, ולאור זאת ביאר ר׳ חיים שם את ספיקו של החלקת מחוקק (יא, י) בדין אשת כהן שנאנסה האם אסורה לבועל, וראה לעיל הע׳ 25 שבאיסור לבועל עצמו יש לדון האם גם יסודו בדין טומאה, ולפי זה דין אשת כהן שנאנסה לבועל תלוי גם הוא בשאלה האם איסורה לבעל נובע ממציאות הטומאה או לא, ודוק.

28. ראשונים הסוברים שיש מלקות דאורייתא בסוטה ספק: תוספות יבמות יא, ב (ד״ה מאי נסתרה); רשב״א שם ד״ה למיקם וריטב״א ד״ה נבעלה (וראה לשון התוספתא ב, ד [אליה

לעומת גישה זו, ניתן להראות כי לשיטות שונות בראשונים ובראשם הרמב"ם, איסור סוטה ספק הינו איסור נפרד מהאיסור של אישה שוודאי זינתה, ואין כאן מצב של ספק אישה שזינתה שהתחדש בה דין 'ספק כוודאי', אלא איסור עצמאי. נראה את ההוכחות המרכזיות ליסוד זה, ולאחר מכן נעמוד על משמעויותיו.

תפקידם של עדי הסתירה לדעת רש"י

ראיה ראשונה לכיוון עולה מתוך דברי רש"י בפירוש למשנה בריש מסכת סוטה. המשנה (ב, א) מביאה את מחלוקת התנאים בעניין עדים לקינוי וסתירה: לדעת ר' יהושע יש צורך בשני עדים לקינוי ובשניים לסתירה, ולדעת ר' אליעזר מספיק עד אחד לסתירה, ואפילו הבעל עצמו מספיק. בפשטות, מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע נוגעת לשאלה האם האדם יכול להביא את אשתו למקדש ולהשקותה בלא שני עדים על הסתירה. אולם ברור לכאורה כי אדם שקינא לאשתו בפני שני עדים ולאחר מכן ראה בעצמו שנסתרה, האישה אסורה לו לכולי עלמא, שהרי לאחר קינוי וסתירה אנו חוששים שמא האישה זינתה, ואף חל בה דין 'ספק כוודאי', ואם כן אף שהבעל לא

הפנני ידידי ישראל מאיר סבתו]: "על כל ביאה וביאה שבעלה בא עליה **הרי הוא חייב עליה**"). לעומת זאת בתוספות יבמות יא, א (ד"ה צרת) עולה אפשרות שסוטה אסורה בעשה בלבד, וכן ניתן להבין בדבריהם בדף ג, ב (ד"ה לפי), וכן מפורש בדבריהם בדף סט, א (ד"ה כי תהיה). בתוספות בסוטה כח, א המוזכר למעלה מוכח שסוברים שאין מלקות בסוטה ספק, אחרת לא מובנת קושיית "וכי איצטריך קרא למיסר ספיקא", וגם בתירוצם לא העלו אפשרות שחידוש התורה הוא שיש מלקות. הרמב"ם בהלכות גירושין (יא, יד) מבחין במפורש בין סוטה ודאי לסוטה ספק וסובר שבסוטה ספק אין אלא מכת מרדות (אמנם יש שפירשו ברמב"ם שגם בסוטה ודאי אין מלקות דאורייתא, והדברים דחוקים בלשון הרמב"ם שם, ואכמ"ל), והדברים מתאימים למהלכנו לקמן בשיטתו, ולפיו איסור סוטה ספק הוא איסור עצמאי, וכיוון שבפרשיית סוטה ספק לא נאמר לשון לאו, אין מקום למלקות. יש מן הראשונים הנ"ל שגרסו בפירוש בגמרא בסוטה (ז, א) שישנן מלקות בסוטה, אך גרסה זו אינה קיימת לפנינו, אם כי היא זו שעמדה גם לפני המאירי (יבמות יא, ב) הסבור כשיטת הרמב"ם ומסביר שהמלקות האמורות בסוגיה הן "מדבריהם", ומתוך כך מוסברת שיטת הרמב"ם גם לפי גרסה זו (וראה עוד רש"ש יבמות יא, א ד"ה צרת סוטה שדחק לומר שהראשונים **דייקו** שיש מלקות דאורייתא ממהלך הסוגיה, ומעין זה בשערי יושר א, יא, אולם המעיין יראה כי ודאי שלראשונים הייתה גרסה זו מפורשת בגמרא).

אמנם ברור כי גם לשיטת הראשונים הסוברת כי אין מלקות בסוטה ספק, עדיין ייתכן (וכפי שגם הוכחנו למעלה) שדין 'ספק כוודאי' מחייב להתייחס אליה כאסורה מחמת האיסור המקורי של סוטה ודאי, אלא שכיוון שחיוב זה לא נאמר אלא בלשון עשה - 'ונטמאה', לא ניתן להלקות על כך. הדברים פשוטים, אך כתבתי כן להוציא מדברי הקובץ הערות (במהלך סימן טו ובעיקר אותיות יא, יד-טו), התולה את השאלה האם מדובר על איסור עצמאי או על האיסור המקורי של אישה שזינתה בשאלה האם האיסור הוא איסור לאו או איסור עשה, ואין דבריו נראים.

יוכל להביא את אשתו אל המקדש, תיאסר עליו מחמת ידיעתו. אולם, מרש״י על המשנה (ד״ה ומקשה ע״פ עד אחד) מדויק לא כך, שכן רש״י כותב שלדעת רבי אליעזר ״אפילו אין עדים שנסתרה אלא עד אחד או הוא עצמו... **נאסרת בסתירה עד שתשתה**״, ומשמע שלדעת רבי יהושע אף אינה נאסרת בסתירה[29]. כך נראה גם מדברי רש״י בדף ל״א ע״א (ד״ה רבי יהושע אומר):

> כלומר משום סתירה שאין בה ב׳ עדים **אינה נאסרת עליו**.

וכן מפורש הלכה למעשה בפסקי הריא״ז (א, א):

> קנא לה בפני עד אחד ונסתרה בפני שנים, או שקינא לה בפני שנים ונסתרה בעד אחד, או שראה אותה הבעל עצמו כשנסתרה **אינה נאסרת עליו בסתירה זו**.

כיצד יש להבין שיטה זו? נראה להסביר שלדעת רש״י דין סוטה ספק לא חל אלא לאחר קינוי וסתירה, וקינוי וסתירה שאינם בפני שני עדים לא מוגדרים כקינוי וסתירה מבחינה הלכתית, וממילא גם לא יוצרים את האיסור לבעל. להבנה זו, האיסור אינו נובע מכך שלאחר קינוי וסתירה ישנו ספק שמא האישה זינתה, וממילא אסורה לבעלה מהדין הכללי של אישה שזינתה, אלא ממעמד הלכתי מחודש שנוצר על ידי קינוי וסתירה, שלדעת ר׳ יהושע אינו נוצר אלא בפני שני עדים. וכך יש להטעים את הדברים: המצב של קינוי וסתירה כשלעצמו מוגדר כמצב של טומאה, דהיינו של קלקול באישות, שאינו זהה לקלקול האישות שנוצר באישה שוודאי זינתה (ועל כך להלן). לרש״י אליבא דר׳ יהושע מצב זה אינו נוצר אלא בנוכחותם של שני עדים שתפקידם אינו בירור על מעשה הסתירה, אלא העמדת ההגדרה ההלכתית המחודשת של קלקול שנוצר בעקבות הסתירה. הטומאה מותנית בקיומם של עדים מאחת משתי סיבות: ייתכן שיש כאן דין של ׳קיום דבר׳, וכפי שבגירושין וקידושין העדים נצרכים בשביל לקיים את ההליך שבו משתנה מעמדה של האישה ונוצרת או מתבטלת ה׳אישות׳ שביניהם, כך הם נצרכים ליצירת המעמד ההלכתי שבו האישות מוגדרת כמקולקלת. אפשרות זו היא מחודשת, וכדי לבססה יש לבחון בכלל את הצורך בעדים בקידושין וגירושין ואת המושג הכללי של עדים לקיום הדבר. אפשרות מקומית

29. כך דייק בתוספות רבי עקיבא איגר על המשנה שם (והוכיח מלשון הרמב״ם שלדעתו האישה כן נאסרת על פי עצמו) וכן דייקו אחרונים נוספים, והאריך בעניין זה הגרי״ז בחידושיו על הרמב״ם להלכות סוטה ובחידושיו שנדפסו על סדר המסכת. הגרי״ז עצמו מסביר שאמנם האישה נאסרת על בעלה גם לשיטת רש״י מדין ספק זונה, ומה שכתב רש״י שאינה נאסרת אלא בשני עדים הכוונה לאיסור המחודש והנוסף הנותן לה ׳שם סוטה׳, שרק כלפיו נאמרה פרשיית ההשקאה. דברי הגרי״ז אינם מתיישבים עם עצם הדיוק בלשונו של רש״י (שהוא עצמו מודה לו) שכן לשיטתו האישה נאסרת על הבעל גם בלי שני עדים על הסתירה, אך לא מדין ׳סוטה׳ המחודש, וודאי שהסברו לא מיישב את דבריו המפורשים של הריא״ז להלן.

ופשוטה יותר היא שרק כאשר יש עדים על הסתירה באמת נוצר הקלקול באישות: הימצאות העדים מגדירה את המאורע של הסתירה כמאורע בעייתי באופן אובייקטיבי, ומנכיחה את הבעייתיות בקשר שבין האיש והאישה, דבר המחזק ואף יוצר את את קלקול האישות. מכוח ראִיית העדים, קלקול האישות קיים גם בעיניים של החברה המסתכלת על האישה ובעלה מבחוץ, דבר שלא מאפשר להתעלם מהבעייתיות שבמצב[30].

מכל מקום, יהא ההסבר אשר יהא, נראה ברור מרש"י שבקינוי וסתירה לא מתעורר ספק איסור אישה שזינתה שהתורה פושטת לאיסור, אלא איסור עצמאי.

'סוטה ודאי' ו'סוטה ספק' בייבום ובחליצה

ההבנה לפיה איסור סוטה ספק הוא איסור עצמאי עולה ביתר שאת בשיטת הרמב"ם וראשונים נוספים בדין סוטה וצרתה בהלכות ייבום. יסוד הדברים עולה משתי סוגיות: יבמות י"א ע"א וסוטה ה' ע"ב. במשנה בריש סוטה מפורש שאם הבעל מת לאחר קינוי וסתירה, האישה 'חולצת ולא מתייבמת'. הגמרא בדף ה' ע"ב מקשה מדוע שהאישה לא תתייבם, ומציעה מספר דרשות הלכתיות (מקומיות לגבי סוטה ספק) שמהן ניתן ללמוד שסוטה ספק אסורה בייבום, ולבסוף מביאה את דבריו של רבא:

> רבא אמר: קל וחומר, אם נאסרה במותר לה (הבעל) באסור לה (היבם שאסורה לו מדין אשת אח) לא כל שכן!

לעומת סוגיה זו, עומדים דברי רב במסכת ביבמות (יא, א) שנאמרו (לפי המשך הסוגיה) ביחס לסוטה ודאי:

> צרת סוטה אסורה טומאה כתיב בה כעריות.

רב מחדש שכפי שמי שנחשבת לערווה על הבעל פטורה מייבום וחליצה, ופוטרת גם את צרותיה מייבום וחליצה (כמבואר במשנה ריש יבמות), כך גם אישה שזינתה נחשבת מעתה לערווה על בעלה, ואינה חייבת לא בייבום ולא בחליצה. אמנם, במשנה בריש סוטה מפורש שסוטה ספק לא נפטרת לשוק בלא חליצה, ומתוך כך מחלקת הגמרא ביבמות בין סוטה ודאי לסוטה ספק: סוטה ודאי פטורה מייבום וחליצה, היא וצרותיה, אך סוטה ספק, שאינה אלא ספק, אינה יוצאת לשוק בלא חליצה, למרות שאסורה בייבום. כבר התוספות על אתר (יא, א ד"ה צרת סוטה ובעקבותיהם

30. אמנם במצב של סוטה ודאי אין צורך בעדים כיוון ששם הקלקול באישות הרבה יותר ברור ונוכח, מה שאין כן בקינוי וסתירה, שם העדים חשובים כדי להגדיר את המציאות המעורפלת כבעייתית. יש להוסיף כאן כי הרבה מהאחרונים הבינו שגם אם עדי הסתירה לא נצרכים לקיום הדבר אלא רק לבירור, עדי הקינוי ודאי עניינם אינו בירור בלבד, ויש להסביר בדרכים שונות את עניינם: עיין לדוגמה אחיעזר א, ח (ומעין זה בשאגת אריה הוספות סימן א) ולעומתו באבני נזר אבן העזר קנו.

בראשונים נוספים רבים) הקשו על סתירה לכאורה בין הגמרא ביבמות לגמרא בסוטה: הסוגיה ביבמות קבעה שסוטה ודאי פוטרת עצמה וצרותיה מייבום וחליצה, כיוון שוודאי זינתה, ואיסורה לבעל (הקרוי טומאה) חשוב כאיסורי עריות. ממילא, סוטה ספק צריכה להיות אסורה בייבום – היא וצרותיה, מעצם דינו של רב, שהרי גם סוטה ספק מוגדרת כעריות, וגם בה נאמר דין טומאה. אמנם סוטה ספק לא תוכל להיפטר לשוק בלא חליצה, כיוון שסוף סוף היא אינה אלא ספק, ולכן מובנים דברי המשנה בריש סוטה שסוטה ספק חולצת ולא מתייבמת[31]. אך תמוהה מאוד שאלת הגמרא בסוטה (ה, ב) שהזכרנוה לעיל – ׳ותתייבם נמי יבומי׳, וכן תמוהה תשובת הגמרא המביאה אפשרויות שונות ללמוד מדוע האישה לא יכולה להתייבם, מבלי להזכיר כאן את הבעיה של ׳טומאה כעריות׳! התוספות (וכך היא גם ההבנה הפשוטה בלשון הרשב״א יא, ב ד״ה למיקם) השאירו קושיה זו מבלי לתרצה:

> אבל מ״מ קשה כיון דסוטה ודאי חשיב לה רב כערוה א״כ סוטה ספק הוה לה ליחשב כספק ערוה וא״כ היכי פריך ותתייבם ייבומי[32].[33]

והנה, הרא״ש בפסקיו ביבמות (א, ד) תירץ את קושיית התוספות כך:

> וי״ל דהא דאמרינן דטומאה כתיב בה כעריות היינו דוקא סוטה ודאי דכתיב בה טומאה בלשון לאו כי היכי דכתיב גבי עריות, אבל סוטה ספק דכתיב טומאה דידה בלשון עשה אף על גב דאסרינן משום ספק טומאה **לא חשיב טומאה דידה אפי׳ כספק ערוה** הלכך פריך שפיר ותתייבם יבומי.

משמעות דברי הרא״ש כבר התבארה באחרונים שם: לדעת הרא״ש איסור סוטה ספק אינו שייך לאותה קטגוריה הלכתית של סוטה ודאי, ולמרות שהוא קרוי טומאה, מדובר על סוג טומאה אחר שבו לא נאמר הדין של ׳טומאה כעריות׳. בלשוננו שלנו:

31. הראשונים מסבירים שהדין של ספק כודאי נאמר רק לחומרא, ולכן לא נאמר שכיוון שהתורה אמרה להתייחס אל האישה כאילו ודאי זינתה תהיה פטורה מחליצה (עיין ריטב״א יא, ב בעניין זה).
32. ודלא כב״ח שהיפך הגרסה בתוספות והסיעו לשיטת הרא״ש דלקמן (וכפי שכבר העיר בקובץ הערות טו, יא).
33. ונראה שמכוח קושיה זו באמת דחה הראב״ד (המובא בראשונים שם ובהרא״ש ביבמות א, ד) את פשטות סוגיית הגמרא ביבמות והבין שגם בסוטה ודאי וגם בסוטה ספק אין הלכה גמורה של ׳טומאה כעריות׳, ובשתיהן המיעוט הוא רק מייבום ולא מחליצה, ולכן יש צורך בלימודים שמביאה הגמרא בסוטה כדי למעט מייבום. שיטה זו לא התקבלה בראשונים ואינה מעניינו כעת, אך המעיין יבחין כי הנחת היסוד של הראב״ד נבעה מהשוואה מוחלטת בין דין סוטה ודאי לדין סוטה ספק, וממילא הצמדה של דברי רב ביבמות שנאמרו לגבי סוטה ודאי לדינים של סוטה ספק שהתבארו בסוגיה בסוטה ה׳ ע״ב, ועל הנחה זו ממש חולק הרא״ש דלהלן.

המצב של סוטה ודאי יוצר קלקול באישות מסוג מסוים, הגורר בעקבותיו את איסור האישה לבעלה. המצב של סוטה ספק יוצר סוג אחר של קלקול באישות, וממילא גם איסור מסוג אחר, וכפי שנראה להלן גם בעל אופי אחר. ממילא, אין כל הכרח לומר שסוטה ספק לא מתייבמת, שכן בה לא נאמר הדין המשווה אותה לעריות, וממילא ברורה שאלת הגמרא בסוטה: מהו הטעם שאינה חייבת בייבום, ועל כך מוצעות האפשרויות השונות, בלא שום קשר לחידושו של רב.

מתוך כך נראה שיש להבין אחרת גם את הדין של המשנה בריש סוטה: 'חולצת ולא מתייבמת'. לפי ההבנה שאיתה הלכו התוספות בקושייתם, הסיבה שסוטה ספק חייבת בחליצה היא מספק: כיוון שייתכן ולא זינתה, ממילא אולי היא עדיין זקוקת יבם ולא תוכל להינשא ללא חליצה. אולם, ברור כי אם האישה תינשא ללא חליצה, לא נוכל לומר בוודאות שעברה על איסור תורה, שהרי על הצד שזינתה הרי היא פטורה לחלוטין מחליצה, כדין שאר העריות. אולם, לדעת הרא"ש דין עריות לא נאמר כלל בסוטה ספק (אפילו לא בתורת ספק) וכיוון שכל מה שנידון בסוגיה בסוטה (ה, ב) הוא פטור האישה מייבום, אין לנו כלל מקור לכך שתהיה מותרת לשוק ללא חליצה, ונראה אם כן שדברי המשנה 'חולצת ולא מתייבמת' נאמרו בתורת ודאי: האישה אסורה להתייבם בוודאי אך חייבת בחליצה, ואם תינשא לשוק ללא חליצה, נתייחס אליה כאל מי שעברה איסור תורה ודאי[34].

והדברים מוטעמים מאוד לאור היסוד של קלקול האישות שהתבאר כאן: הסיבה שבגללה לאחר קינוי וסתירה האישה לא יכולה להתייבם קשורה להבנת מהות דין הייבום, שעניינו (באופנים השונים בהם ניתן לנסח זאת) המשך האישות של האח שנפטר. כמעט מאליה עולה השאלה: האם נכון לחייב את היבם להמשיך את אישות האח שהתקלקלה? נראה שזו ממש המשמעות של הקל וחומר שהביאה הגמרא שם בשם רבא: אם האישות שהייתה מותרת עד עכשיו נאסרה, לא נמשיך מכוחה אישות אחרת, חדשה, שעד עכשיו הייתה אסורה. במילים אחרות לא מכניסים את היבם למערכת הפגומה של האישות[35].[36] ונראה שהדברים עולים במפורש גם מלשון התוספות בסוטה (ד"ה אילו):

34. וכן דייק הגרע"א בגליונו על הרמב"ם, ייבום וחליצה ו, יט.

35. ונראה שעל דרך זו יש להסביר גם שתיים משלוש המסורות שהובאו בגמרא בשם רב יוסף כמקור האיסור ליבם: הדרשה של 'והיתה לאיש אחר' משמעה שהאישה יכולה להתחיל מערכת יחסים חדשה עם מישהו אחר, שאינו קשור למה שהיה עד כה, אך לא ייתכן שתינשא למי שאינו אחר לגמרי אלא הוא ממשיך את המערכת הקודמת. כך גם ביחס ל"דלא תיסתריה לביתיה": הבית נסתר, ולא שייך לחייב את היבם ליצור בית שבמידה מסוימת הוא המשך של בית סתור. וראה לשון רש"י (ד"ה ויצאה מביתו): "שמכח נישואי ראשון היא נזקקת לו", וייתכן שכוונתו כנ"ל.

אבל סוטה ספק לא אימעוט אלא גבי איסורא דבעל (דהיינו – ואינה מוגדרת כלל כערווה ביחס ליבם) וקמ״ל קרא כיון **דבא מכח נשואי אחיו** הרי הוא במקום בעל דאסורה לו ליבם אבל חליצה בעיא.

הייבום נאסר כיוון שהוא המשך של נישואי האח, ובפשטות נראה שזקוקה לחליצה בתורת ודאי, וכנ״ל[37].

צרת ׳סוטה ספק׳

מתוך כך יש לדון בפסק הרמב״ם בדין צרת סוטה ספק. הזכרנו כבר שסוטה ודאי פוטרת גם את צרותיה מייבום וחליצה, כדין שאר העריות. אולם, לגבי סוטה ספק פוסק הרמב״ם (יבום וחליצה ו, יט):

אבל שוטה שמת בעלה קודם שישקנה מי המרים או שאינה בת שתייה אלא בת גירושין הרי זו חולצת ולא מתיבמת **ואם היתה לה צרה הרי צרתה מותרת וחולצת או מתיבמת.**

לדעת הרמב״ם, צרת סוטה ספק מותרת גם בייבום, וכמובן שהדברים מעוררים תמיהה, שכן סוטה ספק היא ספק ערווה, וממילא אמורה לאסור את צרותיה בייבום מספק! והנה, רבי אברהם מן ההר בחידושיו ליבמות שם (מהדורת בלוי) פסק כשיטת הרמב״ם והסבירה:

ומסתברא דהואיל וסוטה ספק חולצת, צרתה או חולצת או מתיבמת, וכן פסק הר״ם ביבום פרק ו׳.

ובמבט ראשון הדברים תמוהים: איזו הוכחה יש לכך שצרת סוטה ספק מותרת בייבום מהעובדה שסוטה ספק עצמה חולצת?

36. לאור זאת יש לתרץ את קושיית התוספות במסכת סוטה (ו, א ד״ה אשת כהן) על הקל וחומר של רבא: מדוע לא נאסור ייבום במקרה ש״ישראל שנשא כשרה ונעשה פצוע דכא ויש לו אח כשר״ מצד הקל וחומר של במותר לה נאסרה באסור לה לא כל שכן. ההסבר לכך, העולה כבר מדברי התוספות ביבמות (פד, ב ד״ה ושייר) ומהתוספות רא״ש על אתר הוא שדווקא איסורים שיסודם בקלקול האישות מפריעים ליבם להיכנס למערכת, שכן עניינו הוא להמשיך את האישות שהחל הבעל, אך איסורים חיצוניים כגון איסור פצוע דכא, אינם קשורים לקלקול האישות, וממילא כאשר האח היבם נכנס למערכת הקלקול כלל לא שייך כלפיו. וכן ביאר בקובץ הערות טו, ד ובהערות הרב אלישיב לסוטה ו, א (ד״ה ק״ו).

37. בשאלת היחס בין המקומות השונים בשיטת בעלי התוספות לא הרחבנו כאן, וייתכן מאוד שישנה מחלוקת פנימית ביניהם. מכל מקום, ייתכן שגם לפי דבריהם כאן סוטה ספק אסורה מאותו הדין של סוטה ודאי, ובשתיהן האיסור ליבם נובע מקלקול האישות אותה היבם אמור להמשיך, ולדעת התוספות ביבמות קלקול זה מוגדר כטומאה ודאי ומשליכה גם על צרתה.

ונראה שכל המהלך שהעלינו לעיל יוצא מפורש מדברי רבי אברהם מן ההר: ההלכה שסוטה ספק חולצת נאמרה לשיטתו **בתורת ודאי**, שהרי הגמרא בדף ה׳ ע״ב מיעטה סוטה מייבום בלבד, וחייבת בחליצה מעיקר הדין. מוכח, אם כן, שאיסור סוטה ספק ליבם אינו נובע מדין טומאה כעריות, וכשיטת הרא״ש לעיל, וממילא ברור שגם אין לו כל קשר לדינה של הצרה: רק בדיני ערווה ישנה הלכה של פטור הצרה, אך דין טומאה האמור בסוטה ספק הוא דין עצמאי, הקשור לכך שלא ניתן להמשיך את האישות שבין הבעל לאישה שסטתה, אך אין לו כל זיקה לאישות שבין הבעל לצרת הסוטה, וממילא אין כל מניעה לייבום הצרה[38].[39]

38. עיקר מהלך זה ברמב״ם מקובל באחרונים רבים, ובראשם: הגרע״א בגליונו על הרמב״ם שם, ר׳ חיים הלוי בחידושיו בספר והאחיעזר בתשובתו הגדולה באבן העזר סימן א.

39. מן ההכרח להוסיף כאן הסבר לבעיה שעלולה להתעורר אף למי שמקבל מהלך זה: גם אם הוכחנו שהאיסור של סוטה ספק מוגדר כאיסור עצמאי, וממילא דין ׳ספק כוודאי׳ יכול להתפרש כקביעה של התורה שהמצב המסופק הזה אסור מצד עצמו, עדיין יש לשאול לאן נעלם איסור ספק זנות הרגיל, שאמור להיות קיים בלי קשר לחידוש הנוסף שקבעה תורה. ואמנם לשיטת הרמב״ם עצמו ניתן היה לומר שכיוון שספק דאורייתא לחומרא מדרבנן, הקושיה כלל לא מתחילה, אך זהו דוחק להעמיד את כל המהלך הזה דווקא לשיטה זו, מה עוד שגם בשיטת הרמב״ם יש שהסבירו שאף על פי שספק דאורייתא לא נאסר במפורש, יש לו לאדם לחשוש שמא יפגע באיסור, וכפי שביאר ר׳ שמעון שקופ בשערי יושר בפרקיו הראשונים. ישנן מספר אפשרויות להסביר מדוע המצב של סוטה ספק אינו מוגדר אפילו כספק זנות: א. האחיעזר בתשובתו הנ״ל (עיין הע׳ קודמת) הציע (באחת מהתייחסויותיו לעניין) שכיוון שהאישה טוענת ברי, היא נאמנת מחמת הדין המחודש של ׳ברי באיסורין׳. לכאורה כוונתו ליסוד שהתחדש בדברי הרשב״א בחידושיו לכתובות ט, א וברא״ש א, יח (ובעניין זה ראה מאמרנו ׳מחלוקות רבן גמליאל ורבי יהושע ו׳זכות נתינת ההסבר׳, אסיף ד (247–272), ולאורו יש לבחון האם שייך להשוות בין הנידונים). ב. אפשרות נוספת (הנמצאת גם כן בדברי האחיעזר שם ואותה כותב גם הקובץ הערות [טו, יג]) היא שכיוון שלאישה יש חזקת כשרות היינו צריכים להתיר אותה מספק, אילולא חידוש התורה. ואמנם בתוספות כה, ב (ד״ה בית הלל אומרים, ומעין זה בנידה ב, א ד״ה מעת לעת) מבואר שכיוון שבעלה קינא לה ונסתרה איבדה חזקתה (והשווה ריטב״א כתובות עה, ב ד״ה אמר רבא, בביאור דברי רבי יהושע שלשיטתו בסוגיית ׳ראוה מעוברת׳ לא סומכים על חזקת האישה), וצ״ע. ג. האפשרות הנראית בהסבר העניין רמוזה בדברי ר׳ חיים בחידושיו שם. ר׳ חיים מביא את הגמרא בקידושין (פא, א) ש״מלקין על ייחוד ואין אוסרין על הייחוד״, ועצם העובדה שאישה התייחדה באיסור אינה גורמת לאוסרה על בעלה. מכאן מסיק ר׳ חיים שלולי החידוש של התורה בפרשיית קינוי וסתירה, המציאות שלפנינו לא מוגדרת אפילו ספק זנות (ואף לאחר קינוי, לא היינו מגדירים לבד את המקרה כספק). ונראה שיסוד הדבר הוא שכדי להגדיר שיש כאן ספק זנות, צריך שיקרה לפנינו מעשה שיכול להתפרש כזנות, אך ייחוד כשלעצמו אינו מורה על זנות, אלא אנו בדעתנו חושדים שמא האישה שזינתה,

האם ישנן המותרות בזנות ואסורות בקינוי וסתירה?

הוכחה גדולה נוספת לכך שדין קינוי וסתירה יוצר איסור עצמאי, המנותק מהאיסור של סוטה ודאי, היא קיומם של מצבים שונים שבהם לחלק מהשיטות האישה לא הייתה נאסרת בזנות רגילה, אך נאסרת (או לפחות ישנה הוה אמינא כזו) בקינוי וסתירה. המקרים הללו עולים ממספר סוגיות במהלך פרק רביעי ובהן עולה דיון בשאלת קינוי בשומרת יבם (אישה שבעלה נפטר והיבם העתידי מקנא לה מזרים), קינוי על ידי שחוף, קטן וגוי.

ביחס לשומרת יבם, פשטות המשנה וסוגיית הגמרא בריש הפרק (כג, ב-כד, ב) היא שאף על פי שדין השתייה לא נאמר לגביה, היא נאסרת על ידי קינוי וסתירה. אולם, השאלה האם שומרת יבם שזינתה נאסרת על היבם נתונה במחלוקת (עיין לדוגמא בגמרא בדף יח, ב). התוספות (כג, ב ד״ה שומרת) הוכיחו מפשט המשנה שלהלכה שומרת יבם שזינתה אסורה על היבם, וממילא מובן שנאסרת גם במקרה של קינוי וסתירה. זוהי גם שיטת התוספות בפסיקת ההלכה בדף יח, ב (ד״ה אמרי במערבא). אולם, הרמב״ם פוסק להלכה בהלכות ייבום וחליצה (ב, כ) ששומרת יבם שזינתה מותרת ליבם, ובכל זאת מונה את שומרת יבם בתוך הרשימה של הנשים הנאסרות בקינוי וסתירה, שאינן שותות (ב, ב-ג), וכן היא שיטת המאירי שם:

> ואף על פי ששומרת יבם שזינתה מותרת ליבמה... מכל מקום כל שרואה אותה פרוצה יכול לקנות לה והיא גרמה אחר כן ליאסר עליו ולהפסיד כתובתה בסתירתה. ויש חולקין בזו ופירשו דמתני׳ אליבא דרבי עקיבא דאמר שומרת יבם שזינתה אסורה לבעלה ואין נראה כן.

ולכאורה הדברים אינם ברורים – כיצד ייתכן שבזנות ודאית אינה נאסרת, אך בקינוי וסתירה נאסרת. בעיה זו חוזרת במספר מקרים נוספים. בגמרא בדף כ״ו ע״ב מבואר ששחוף (אדם שאינו מתקשה או מזריע בביאתו) מקנין על ידו, וכן פסק הרמב״ם בפרק א הלכה א, ומכאן שקינוי וסתירה עם שחוף יוצרים איסור כלפי הבעל. בהלכות איסורי ביאה (א, יא) כותב הרמב״ם ביחס לשחוף:

> כל הבא ביאה אסורה בלא קישוי, אלא שהיה האבר שלו מדולדל כמו אבר המתים כגון החולים, או מי שנולד כך כגון סריס חמה אף על פי שהכניס את

ובמצב כזה הכלל הוא שללא ריעותא ממשית ׳אין ספק מוציא מידי ודאי׳. בעניין זה הרחבנו במאמרנו ׳הגדרת הספק ההלכתי ויסוד דין הליכה אחר חזקה׳, (אסיף ג, 431–456) ושם ימצא המעיין את ביסוס היסוד דרך הבנת הסוגיה בפסחים ט, א, ודרך דוגמאות נוספות. מכל מקום, לשיטה זו המצב של קינוי וסתירה לא יוצר כלל מבחינה הלכתית מצב של ספק זנות, וממילא חידושה של התורה בפרשה הוא שקינוי וסתירה יוצרים איסור כשלעצמו, וזוהי משמעות דין ׳ספק כוודאי׳. וראה עוד דבריו המחודשים של ר׳ שלמה פישר (בית ישי סימן מה) בעניין זה.

האבר בידו אינו חייב לא כרת ולא מלקות ואין צריך לומר מיתה, שאין זו ביאה, אבל פוסל הוא מן התרומה וב"ד מכין את שניהם מכת מרדות[40].

הרמב"ם מגדיר שביאת שחוף אינה ביאה, ובפשטות נראה שאין כאן רק מיעוט מעונש, אלא חיסרון בעצם הגדרת המעשה כביאה[41].[42] והנה, בשיטת הרמב"ם עצמו היינו יכולים לומר שלמרות שביאת שחוף איננה ביאה מבחינת 'הלכות איסורי ביאה', סוף סוף היא מספיקה ליצור איסור בין הבעל לאישה - בין במקרה של זנות ודאית ובין במקרה של קינוי וסתירה - על פי מה שהתבאר לעיל: ייתכן לומר שגם במקרה של שחוף נוצרת מציאות של 'טומאה' בין הבעל לאישה, דהיינו: קלקול האישות, וממילא נגזר מכאן גם האיסור, אף על פי שישנו חיסרון בעצם הביאה. אולם, יש שפסקו הלכה למעשה מכוח דברי הרמב"ם שביאת שחוף אינה ביאה אף לעניין איסור אישה לבעלה במקרה שוודאי זינתה, ולמרות זאת ברור שלהלכה נוצר איסור במקרה של קינוי וסתירה: הטור בסימן כ' באבן העזר מנה רשימה של ביאות איסור שחייבים ושלא חייבים עליהן מיתה, והסביר הרמ"א (בהגהתו על סעיף א בשולחן ערוך שם):

לכן כתב הרב בעל הטורים הרבה דינים אימתי חייבים מיתה או לא, **נפקא מינה בזמן הזה באיזה ביאה אשה נאסרת על בעלה.**

ותמה על דבריו הבית שמואל (ס"ק ה), שברשימה זו נמנה גם שחוף ('מי שבעל בלא קושי באיבר מת'), והרי בסימן קע"ח מבואר ששחוף מקנין על ידו ונאסרת לבעל! אמנם, רבים מן האחרונים למדו שאכן לדעת הרמ"א, וזוהי אם כן אפשרות גם ברמב"ם עצמו, אף על פי שביאת שחוף אינה ביאה וממילא אינה אוסרת אישה על בעלה, סוף סוף במקרה של קינוי וסתירה היא נאסרת[43]. נמצא אם כן מקרה נוסף שבו האישה אינה נאסרת בזנות ודאית, אך כן נאסרת בקינוי וסתירה.

40. ההלכה ש"פוסל הוא מן התרומה" מקורה בסוגיה בדף כו, ב ביחס לשחוף, ומכאן הזיהוי בין השחוף האמור בסוגיה שם לבין הנושא של הרמב"ם בהלכה זו.

41. בפירוש המשנה לסנהדרין (ז, ד) מתייחס הרמב"ם לביאת שחוף ואומר ש"אינו חייב עונש... לפי שנחלקו בשאלה זו ולא נפסקה בה הלכה בתלמוד", וכוונתו לסוגיה בשבועות יח, א בעניין 'המשמש מת בעריות'. אמנם במשנה תורה משמע ברמב"ם שאין כאן כלל ספק, שהרי הוא כותב בנחרצות ש"אין זו ביאה". מכל מקום, גם אם נאמר שביאת שחוף היא ספק ביאה, יש להבין כיצד כותב הרמב"ם בפשטות בפרק א, א שההליך של קינוי, סתירה והשקיה שייך בו.

42. באבי עזרי בהלכות איסורי ביאה שם דייק גם הוא מהרמב"ם שביאת שחוף אינה ביאה כלל (ולא רק פטור מעונש) והאריך להסביר שם מדוע בכל זאת ביאתו פוסלת בתרומה, ולדרכו שם יש לחלק בין הגדרת 'ביאה' להגדרת 'זנות', שהיא המשמעותית לדיני אכילת תרומה.

43. עיין שו"ת שער אפרים סימן עח (קונטרס אחרון) בעניין זה, ותשובת בית הלוי ב, מ שנזכיר לקמן. לעומתם, במנחת חינוך מצווה שסה מיאן לקבל אפשרות זו (אף שהוא מביא אחרונים

באותו עמוד במסכת סוטה (כו, ב) מוזכרים שני דינים נוספים: מבואר שם שדין קינוי וסתירה שייך בגוי, וממעטים מפסוק שהוא אינו שייך בקטן. לגבי גוי, הזכרנו לעיל את שיטת רבנו תם במסכת כתובות, והרחבנו בהבנה לפיה רבנו תם התיר את האישה לבועל אך אסרה לבעל, הבנה העולה מפשטות דברי רבנו תם כפי שהם לפנינו. אולם, פשטות שיטת הראשונים המביאים את שיטתו שם (וכן מפורש במאירי בכתובות שם, ובתוספות ישנים ליומא פב, א) היא שרבנו תם התיר את האישה גם לבעל, ולא רק לבועל. ונמצא, אם כן, שלפירוש זה שוב יוצאת בשיטת רבנו תם הלכה הדומה לאלו שנידונו לעיל: אף על פי שאשת איש שנבעלה בוודאי לגוי לא נאסרת על בעלה, היא נאסרת על ידי קינוי וסתירה[44].

לגבי קטן, ההלכה היא שאישה אינה נאסרת בקינוי לקטן. אולם נחלקו הראשונים באיזה קטן נצרך המיעוט מהפסוק: מהתוספות (כו, ב ד״ה אבל) עולה כי הקטן שהתמעט הוא קטן פחות מבן י״ג, אולם הרמב״ם (א, ו) סובר שמדובר על קטן פחות מן תשע (ומקורו בספרי זוטא על פסוק כ). וגם כאן התקשו האחרונים, מה צורך יש בדרשה מהפסוק כדי למעט קטן פחות מבן תשע מדיני קינוי וסתירה, והרי הוא אינו בר ביאה בכל דיני התורה[45]!

מכוח רשימת השאלות הללו הוכיח והאריך בית הלוי בתשובתו המפורסמת (ב, מ) את היסוד שהצענו לעיל[46]: אכן, האיסור הנוצר על ידי קינוי וסתירה הוא איסור עצמאי,

נוספים הנוקטים בה, וביניהם הלבוש) וכתב שלפי ההלכה ששחוף מקנין על ידו, פשיטא שאישה נאסרת על בעלה בזנות עמו, וכל דברי הרמב״ם בהלכות איסורי ביאה אינם אלא למעטו מעונש. יד המלך (סוטה א, א) סבור גם הוא עקרונית כשיטת המנחת חינוך אך הוא מסביר את הרמב״ם באופן מחודש: לשיטתו ביאת שחוף אינה גורמת לאיסור, וגם במקרה של קינוי וסתירה **אינה** נאסרת על הבעל, ובכל זאת יש משמעות לקינוי והסתירה לעניין השקיה, ראו שם דבריו המחודשים.

44. מעניין מאוד לציין שרוב בעלי התוספות אכן הקשו על שיטת רבנו תם מסוגיה זו בה מפורש שישנו קינוי לגוי: עיין תוספות רא״ש בסוטה שם ובתוספותיו (וכן בתוספות שאנץ שם) ופסקיו (א, ד) לכתובות שם, וכן בתוספות המקביל בסנהדרין עד, ב (ד״ה והא אסתר). אולם, בדברי ריב״ם המובאים בתוספות בכתובות שלפנינו לא נזכרה קושיה זו כלל, למרות שריב״ם לא חסך שם בקושיות ממקומות שונים בש״ס על שיטת רבנו תם, ודחאה. ייתכן, אם כן, שגם ריב״ם עצמו סבור היה כי לא ניתן להוכיח נגד רבנו תם מההלכה של קינוי וסתירה, שכן שם ייתכן ומדובר על איסור עצמאי.

45. גם כאן התקשה מאוד בעל המנחת חינוך שם, ולא נתקררה דעתו עד שדחק לפרש שכוונת הרמב״ם למעט מקרה בו הקינוי היה קודם היות הקטן בן תשע, אך הסתירה הייתה לאחר שהגדיל (ומעין זה בצפנת פענח א, ו), ואף הוא עצמו הודה שפירושו דחוק. וראה עוד מה שכתב בעניין זה באבן ישראל שם.

46. בחלק מההוכחות כבר קדמו לבית הלוי המשנה למלך בסוטה א, ג, אלא שהיסודות והעקרונות העולים מהדברים נחרצים ובהירים הרבה יותר בדברי האחרון.

וממילא שייך לדבר על איסור הנוצר על ידי קינוי וסתירה גם במקום שביאה לבדה לא הייתה יוצרת איסור[47].

לשאלה האם איסור שנוצר לאחר קינוי וסתירה הוא נגזרת מהאיסור של אישה שזינתה ודאי או שמדובר על איסור עצמאי, ישנן השלכות רבות[48]. נעמוד כאן על נפקא מינה אחת המחדדת מאוד את מהות האיסור ואת העובדה שיסודו ב'טומאה', דהיינו בקלקול האישות שבין הבעל לאישה.

איסור האישה בתרומה – מה בין אשת כהן לבת כהן?

כבר הזכרנו לעיל את סוגיית הגמרא בדף כ"ט ע"א הלומדת מארבע פעמים 'טומאה' האמורים בפרשה את האיסור לבעל, לבועל, לתרומה ולכהונה. התוספות שם (ד"ה שכן) התקשו בשאלה מדוע יש צורך בארבעה פסוקים, והרי כיוון שקבעה תורה שיש להתייחס אל האישה כמי שנאסרה על בעלה, ממילא יש להחמיר בה כדין זונה גם לעניין תרומה וכהונה! ובאמת, התוספות מביא שכך משמע בירושלמי (א, ב), שלמסקנתו נדרשות רק שלוש טומאות האמורות בפרשה, באופן אחר מדרשת הבבלי:

> אמר רבי אבין איתאמרת אחת לבעל ואחת לבועל ואחת ליבם. אמר ר' יוסי בי רבי בון מתניתא אמרה כן ואם מת חולצת ולא מתייבמת.

47. בית הלוי עצמו טוען שזוהי גם שיטת רש"י בפירוש המשנה בריש פרק רביעי בעניין שומרת יבם, וגם לשיטתו שומרת יבם שהיבם קינא לה ונסתרה נאסרת על היבם, אף לשיטות ששומרת יבם שזינתה מותרת (ובכך מתורץ מה שהקשה עליו התוספות בד"ה ושומרת). פירושו אמנם נראה קשה בלשונו של רש"י שם (ד"ה ולא נוטלות) אך כפי שהוא מאריך להוכיח, הפירוש המקובל ברש"י קשה גם הוא מדברי רש"י עצמו בגמרא (כד, א ד"ה הא קנוי מקני לה) ואף מסברה, ואם נקבל את הצעתו ברש"י, נמצא שדבריו מתאימים לשיטה העקרונית שהעלנו בדברי רש"י לעיל בעניין הצורך בעדים בסתירה, ולמה שנציע לקמן בהבנת פירושו של רש"י במשנה ביחס לאשת כהן בתרומה.

48. לדוגמה, האם לאישה (הטוענת שלא זינתה) מצד עצמה יש איסור (כגון האם מותרת לאכול בתרומה בחדרי חדרים) או לא: ראה שו"ת הגרע"א תניינא סה, שו"ת חתם סופר אבן העזר ג, א (בשם מהר"י מינץ), ובחידושים וביאורים לרב גריינימן בפתיחת המסכת. וראה גם ספרי זוטא על פסוק לא – "ומנין שאף האשה תהא בנשיאות עון" ובפירוש אמבוהא דספרי (לר' יעקב זאב יאסקוביץ' מפונוביץ') שם, המדייק מהספרי כשיטת הגרע"א. האם שייך דין 'דבר ולא חצי דבר' בעדי קינוי וסתירה: ראה אור שמח א, א בביאור קושיית האחרונים בעניין זה, על פי היסוד שמדובר על איסור עצמאי. האם שייך דין 'ספק כוודאי' בתרתי דסתרי (כגון שקינא לה משניים כאחד ושהתה בסתירה כדי טומאה עם אחד בלבד, האם אסורה על שניהם): ראה מנחת חינוך מצוה שסה שפשיטא ליה שלא נאמר דין 'ספק כוודאי' בכהאי גוונא, אך לשיטה שמדובר על איסור עצמאי (שהמנחת חינוך באופן שיטתי חולק עליה) מסתבר ששניהם יהיו אסורים.

התוספות ראה בדברי הירושלמי הללו סיוע להבנתו העקרונית לפיה אין צורך בפסוק כדי ללמד את האיסור לתרומה (המפורש במשנה בריש המסכת) ולכהונה, אלא יש ללומדו באופן ישיר מהאיסור לבעל. אולם, כבר עמד הקרן אורה על אתר שדברי הירושלמי הללו מהווים לכאורה סתירה לשיטת התוספות, שהרי הירושלמי כן מצריך פסוק בשביל לאסור את האישה על היבם, ולשיטת התוספות גם זה לא נצרך, שהרי כיוון שנאסרה על הבעל, ממילא שייך בה דין ׳טומאה כעריות׳ שהתבאר בסוגיה ביבמות י״א ע״א:

> ולפי דבריהם ז״ל... א״כ ליבם נמי לא צריך קרא, כיון דסוטה וודאי אסורה ליבם משום אשת אח, דטומאה כתיב בה כעריות, ממילא ספק סוטה נמי אסורה[49]!

מכוח קושייתו מסביר הקרן אורה שאכן קושיית התוספות על הבבלי אינה קשה: הצורך בפסוק לתרומה נובע מכך שהאיסור לבעל אינו סניף של האיסור המקורי של אישה שזינתה, וממילא הייתה הוה אמינא שהאישה נאסרת רק לבעל, ואין בה את דין זונה הכללי, וממילא לא נאסרה לכהן ולתרומה. ואולם, לפי זה לא ברור כלל מנין למד הירושלמי את האיסור לתרומה ולכהונה (וראה מה שהציע בזה הקרן אורה עצמו בסוף דבריו). אלא שבאמת ניתן לכאורה לקחת את הדברים צעד אחד קדימה ולהציע שלשיטת הירושלמי אכן האישה לא נאסרת כלל לתרומה ולכהונה! אך הצעה זו לכאורה נסתרת מהמשנה המפורשת בריש המסכת:

> נכנסה עמו לבית הסתר ושהתה עמו כדי טומאה אסורה לביתה ואסורה לאכול בתרומה.

אולם השאלה עצמה עומדת: אם אין פסוק לאיסור לתרומה, מניין באמת הוא נלמד?

והנה, רש״י על המשנה (ד״ה ומותרת בתרומה) ביאר שהנידון האם האישה מותרת או אסורה בתרומה הוא במקרה הבא: ״אם אשת כהן היא״. ויש לשאול, מדוע נקט רש״י דווקא אשת כהן, והרי הדיון בדינה של האישה שייך גם בבת כהן הזכאית בתרומה מצד שייכותה למשפחת אביה (וכגון שהבעל מת לאחר שבעלה קינא לה ונסתרה)[50]! ונראה להסביר את הדברים לאור התפיסה שאיסור האישה לבעלה הוא איסור עצמאי שאינו תלוי בדין אשת איש שזינתה הכללי, וממילא נראה שיש מקום גדול לחלק בין דינה של האישה בתרומה מצד היותה אשת כהן לדינה מצד היותה בת כהן: כפי שביארנו בהרחבה, האיסור של האישה לבעל נובע מהמצב של קלקול האישות,

49. ולחיזוק קושייתו יש להדגיש שהירושלמי עצמו מכיר את דרשתו של רב בעניין טומאה כעריות ומביאה גם במסכת יבמות (י, א) וגם בסוף אותה ההלכה במסכת סוטה.

50. והשווה לפירושו של הרע״ב למשנה הבאה (סוטה א, ג): ״ואלו אסורות לאכול בתרומה – לעולם, ואפילו היא בת כהן״, ובתוך הרשימה נמצאת גם מי שבעלה אינו רוצה להשקותה ושבעלה בא עליה בדרך, אף על פי שאין ודאות שזינתה.

המובחן מקלקול האישות של אישה שוודאי זינתה. ממילא נראה כי לאחר שהאישה נאסרה לבעל, גם אם לא נרבה מפסוק שהיא אסורה לתרומה ולכהן כזונה גמורה, סוף סוף תהיה אסורה בתרומה (שזכאותה בה היא מצד היותה אשת כהן), שהרי האישות כלפי הבעל נפגעה, וכיוון שכבר אסורה לו גם לא יכולה לאכול מחמתו תרומה. וכך יש לפרש את פשט המשנה: "אסורה לביתה, ואסורה" - מכוח זה - "לאכול בתרומה". לדין זה של המשנה אין צורך בפסוק ובריבוי. ייתכן אם כן שזוהי גם שיטת הירושלמי הלכה למעשה: אין כלל פסוק לאסור את האישה בתרומה כיוון שבאמת היא לא אסורה באופן מוחלט בתרומה, כדין זונה, והאיסור במשנה מתייחס רק לאכילתה מצד היותה אשת כהן. אולם, הירושלמי כן לומד מפסוק שהאישה אסורה ליבם, ולאור מה שהתבאר לעיל בהרחבה ביסוד דין זה, שיטת הירושלמי מתבארת כמין חומר: האיסור ליבם גם הוא נובע מהתפיסה לפיה אין לחייב את היבם להמשיך ולהשלים את אישות האח המת שהתקלקלה, ואף על פי שאין דינה של האישה כסוטה ודאי (וממילא לא נאסרה לתרומה ולכהן) סוף סוף אסורה ליבם.

בשיטת הבבלי עצמו ניתן לבאר שאף על פי שהלכה למעשה נדרשו איסורים גם כלפי תרומה וכהונה (ובפשטות, באופן מוחלט), ודלא כשיטת הירושלמי, עדיין ישנו חידוש גדול יותר באיסור המוחלט של האישה לתרומה מאשר באיסורה לתרומה מצד היותה אשת כהן (ולשם כך נצרכות ארבע דרשות שונות)[51], וממילא מובן פירוש רש"י המבאר את המשנה כפשוטה (בשלב המוקדם לדרשות הנוספות של הגמרא) המתייחסת לאיסור היסודי שהינו תוצאה ישירה של האיסור לבעל[52].[53]

נמצאנו למדים שלחלק מהראשונים, והרמב"ם באופן שיטתי בראשם (וכפי שעוד נראה בצורה רחבה יותר), האיסור של סוטה ספק מהווה איסור עצמאי, למרות שגם איסור סוטה ודאי וגם איסור סוטה ספק יסודם במצב המציאותי של קלקול האישות. ואם כן יש להבין: מהי ההבחנה בין שני סוגי הקלקול הללו. הנפקא מינות שהעלנו לעיל הן משני כיוונים שונים: במצב של אישה שוודאי זינתה הקלקול הוא מוחלט וודאִי - יש זנות לפנינו. במצב של קינוי וסתירה אין זנות לפנינו, והקלקול באישות קיים למרות הערפול, והוא נובע (גם) ממערכת היחסים שבין הבעל לאישה, שיסודה במעשי האישה שקדמו לקינוי, הקינוי, והמרי בקינוי הבעל - הסתירה. ממילא, עולה

51. ומכאן הוכיח הגר"ח בחידושיו לשבועות יט, א שאיסור סוטה ספק מהווה איסור עצמאי.
52. וראה עוד הערות הרב אלישיב לסוטה ו, א ד"ה רש"י ד"ה לאכול בתרומה.
53. יש לציין כאן ללשון הרמב"ם בשני מקומות: תרומות ח, טו ואיסורי ביאה יח, יב שמהם נראה כי אישה שבעלה קינא לה ונסתרה אסורה לתרומה ולכהונה מדין **ספק זונה**, ומשמע שכלפי תרומה וכהונה לא נאמר דין 'ספק כוודאי', וכן דייק מדבריו בעונג יום טוב סימן קעב (וראה שם מה שהסביר לאור זאת את דברי הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה א, כב שהתחבטו בהם רבים) ונמצא שגם להלכה ייתכן וקיים הבדל בין האיסור לבעל והבועל לאיסור לכהונה ולתרומה.

נפקא מינה הפוכה: ישנם מצבים שבהם זנות כשלעצמה לא גורמת לאיסור, כיוון שהמעשה מצד עצמו לא מספיק כדי ליצור קלקול באישות, אך התהליך של קינוי וסתירה כן.

ונראה שכך יש להגדיר את הדברים: קלקול האישות באישה שזינתה נובע ממעשה חד פעמי מוחלט וברור, שלא ניתן להתעלם ממנו. קלקול האישות שנוצר במערכת של סוטה ספק יסודו בתהליך מתמשך הגורם למצב מקולקל שיסודו ביחסים שבין האיש לאישה. בגמרא (ובהרבה מהאחרונים) נראה שהביטוי המרכזי המדגיש עניין זה הוא ׳קפידא דבעל׳ (ראה סוגיית הגמרא בדף כו, ב ובדף כה, א בעניין יכולת המחילה). להלן נראה שהבחנה זו בין שני האיסורים הינה בעלת משמעות רבה בהבנת השלב הכרונולוגי הבא בתהליך: הבאת האישה למקדש והשקאתה, ועל כך בשני הפרקים הבאים.

ד. מה מתיר את האישה לבעלה?

הלכה פשוטה היא שאישה שהובאה למקדש והסכימה לעבור את כל התהליך עד לשתיית המים המרים, מותרת לבעלה לאלתר. כך עולה כבר מפשט הפסוקים בתורה (ה, כח):

> וְאִם לֹא נִטְמְאָה הָאִשָּׁה וּטְהֹרָה הִוא וְנִקְּתָה וְנִזְרְעָה זָרַע.

איך שלא נפרש את הביטוי ו״נזרעה זרע״ (ראה ספרי זוטא על אתר), ברור שהאישה מותרת מבחינה הלכתית לבעלה. אולם, כבר התוספות התקשו בעניין זה: הרי למדנו במשנה (כב, ב) שישנה אפשרות שהאישה תשתה את המים המרים ולא תמות, למרות שזינתה, כיוון שהזכות תולה לה. אפשרות נוספת היא שהמים לא בדקו את האישה כיוון שהאיש לא היה מנוקה מעוון (כח, א, וברמב״ם ב, ח). עוד מבואר בסוגיית הגמרא בדף ו, א שסוטה שיש לה עדים במדינת הים שנטמאה (אף על פי שעוד לא באו בפועל) אין המים בודקים אותה, ולחלק מהשיטות (עיין תוספות ו, א ד״ה ושבאו) כך הוא הדין גם כאשר ישנו עד אחד במדינת הים. נמצא אם כן שאין זה פשוט כלל שלאחר שהאישה שותה ולא מתה יש לנו בירור שלא זינתה. התוספות (ו, ב ד״ה וטהורה) תירצו שכיוון שלהלכה האישה מותרת לאחר שתייה, על כרחך ש״אינו חושש שמא תלה זכות״. על כן נראה שהקביעה ההלכתית היא שבסתמא אנו מניחים שהמים בדקו את האישה כראוי, וכך היא לשון המשנה למלך בעניין זה (ב, יב):

> אם נלך להחמיר א״כ נמצא דליכא תועלת במי סוטה אלא לעשותה ודאית אבל להתירה לבעלה אין לנו לפי שנתלה דמה שלא בדקוה הוא משום זכות למ״ד אינו ניכר, או שמא הבעל בא ביאה אסורה או משום שיש עדים במדה״י וא״כ מהו זה שהבטיחה הכתוב ונקתה ונזרעה זרע הרי אסורה לבעלה מספק! **אלא ודאי דאין אנו תולין להחמיר כיון דליכא ריעותא לפנינו.**

אולם, האחרונים (עיין חידושי הגר"ח והגרי"ז על דף ו, א) כבר עמדו על כך שבדברי הרמב"ם הבעיה שהעלו בעלי התוספות חריפה עוד יותר, ולשיטתו לא נוכל לומר שהיתר האישה נובע מכך ש'ליכא ריעותא לפנינו'. בפרק ג (כ-כא) כתב:

> שוטה שהיה לה זכות תלמוד תורה אף על פי שאינה מצווה על תלמוד תורה הרי זו תולה לה ואינה מתה לשעתה אלא נימוקת והולכת וחלאים כבדים באין עליה עד שתמות אחר שנה או שתים או שלש לפי זכותה והיא מתה בצביית בטן ובנפילת איברין.
> שוטה ששתת מי המרים ולא מתה מיד הרי היא מותרת לבעלה ואפילו היה כהן ואף על פי שהתחילו החלאים לבוא עליה וחלו שאר איבריה הואיל ולא צבתה בטנה ולא התחיל ירכה לנפול הרי זו מותרת אבל משהתחיל בטנה לצבות וירכה לנפול הרי זו אסורה ודאית.

וכתב הגרי"ז:

> ומדקאמר "החלאים" משמע דהיינו חלאים שאמר לעיל בזכות התורה שתולה, ומ"מ מותרת לבעלה, ומתי היא אסורה דוקא משהתחיל בטנה לצבות, וע"כ סובר שהשקאה אינה רק בירור שלא זינתה אלא באמת היא היתר, דהשקאה מתיר את האיסור של קינוי וסתירה, רק משצבתה בטנה היא אסורה.

דהיינו: מדברי הרמב"ם נראה שגם כאשר יש ריעותא לפנינו הגורמת לנו לחשוב שהאישה זינתה, כיוון שסוף סוף לא החלה בטנה לצבות באופן האמור בתורה, היא מותרת לבעלה, "שהרי שתת" (לשון הרמב"ם בהלכה כג). נראה שהשתייה עצמה מתירה את האיסור למרות שאין לנו בירור שלא זינתה[54].

54. הגר"ח שם הביא לכך ראיה נוספת מלשון הרמב"ם בהלכה כג. הרמב"ם מסביר שבמקרה שבו באו עדי טומאה לאחר שהאישה שתתה אנו אומרים שתצא בלא כתובה ואסורה לבעלה: "מפני שאין המים בודקין אלא מי שאין לה עדים שמודיעין זנותה ועוד שמא בעלה אינו מנוקה מעון ולפיכך לא בדקו המים את אשתו". שני טעמים יש כאן לכך שאנו מתחשבים בעדים שבאים לאחר המים: גם מכיוון שבמקרה כזה מתברר שהמים כלל לא בדקו את האישה (על פי הסוגיה בדף ו, א) וגם כי אנו חוששים שמא המים לא בדקו כראוי, מפני שהאיש אינו מנוקה מעוון. נמצא שבמקרה שבו באים עדים, אנו כן מתחשבים באפשרות שהשתייה לא ביררה כראוי מצד דין 'וניקה האיש מעוון', ולמרות זאת כאשר לא באים עדים אין חוששים לכך. מכאן מוכיח הגר"ח שבכוחה של השתייה להפקיע את האיסור שנוצר על ידי קינוי וסתירה (בלי קשר ליכולת הבירור של המים), אך כאשר באים עדים ישנה סיבה אחרת לאיסור שהרי יש לפנינו עדי זנות, ואת האיסור שנוצר בעקבותיהם אין בכוחה של השתייה להפקיע, ועל כן אנו מניחים שהמים לא ביררו כראוי משום שהאיש לא היה מנוקה מעוון וסומכים על העדים.

כמובן שהדברים מחייבים הסבר: מה פירושה של ההלכה ששתיית המים מתירה את האיסור? מה פירושה של גזירת הכתוב הנותנת למים דין ׳מתיר׳ ולא כמקובל להבין את עניינם כמבררי הספק.

שאלה זו מצטרפת לקושיה גדולה בה דנו מפרשי הרמב״ם במקום נוסף.

דינה של האישה לאחר שתיית ספק

בגמרא בדף י״ח ע״א מובאות כמה איבעיות הנוגעות למצבי ביניים מסופקים בתהליך השקאת הסוטה במקדש:

> בעי רבא: כתב ב׳ מגילות לשתי סוטות ומחקן לתוך כוס אחד מהו כתיבה לשמה בעינן והאיכא או דילמא בעינן נמי מחיקה לשמה? ואם תמצא לומר בעינן נמי מחיקה לשמה, מחקן בב׳ כוסות וחזר ועירבן מהו? מחיקה לשמה בעינן והאיכא או דילמא הא לאו דידה קא שתיא והא לאו דידה קא שתיא? ואם תמצא לומר הא לאו דידה קא שתיא והא לאו דידה קא שתיא, חזר וחלקן מהו? יש ברירה או אין ברירה? תיקו. בעי רבא: השקה בסיב מהו בשפופרת מהו דרך שתיה בכך או אין דרך שתיה בכך? תיקו. בעי רב אשי: נשפכו מהן ונשתיירו מהן מהו? תיקו.

הגמרא נשארת בתיקו לגבי שלוש הסתפקויות: מקרה בו התערבבו כוסות של שתי סוטות וחזר וחילקן, השקאה ע״י סיב וכדומה ודין השתייה במקרה בו חלק מהמים נשפכו. הרמב״ם (ד, יא) הביא את הספק הראשון והשלישי[55] וכתב:

> מחקן לשני כוסות ועירבן וחזר וחלקן בשני הכוסות לא ישקה אותן ואם השקה כשר, ואם נשפכו המים הרי זה כותב מגילה אחרת ומביא מים אחרים, נשפכו ונשתייר מהן לא ישקה את השאר ואם השקה כשר.

ופירש הכסף משנה שם:

> פסק דבדיעבד אינה צריכה לחזור ולשתות דמספיקא לא מחייבינן לה.

והדברים תמוהים מכול וכול: מה פירוש שמספק לא מחייבים את האישה לחזור ולשתות, והרי גם אם מבחינת הלכות עשיית הסדר והמצווה במקדש אין לחייבה לשתות בשנית, סוף סוף כיצד ייתכן להתירה לבעלה ולהוציאה מידי ספק מבלי שאנו יודעים ששתתה כדין[56]? וכך הקשה המנחת חינוך (מצוה שסה ד״ה כ׳ שני מגילות):

55. אין כאן המקום לדון בשאלה מדוע השמיט הרמב״ם את הבעיא האמצעית, אולם ראה במאירי על אתר שהביא בעיא זו ופסק גם בה שבדיעבד כשר.

56. ובבית ישחק על הרמב״ם שם כתב שאין מקום להחמיר ולחייבה לשתות שנית כיוון שעל ידי כך ימחה שם שמים שלא לצורך. וגם זה תמוה, שהרי סוף סוף אם חוששים אנו למחיקת שם שמים יש להחמיר ולאסור את הסוטה מספק! ובספר אמת ליעקב (לר׳ יעקב קמנצקי) על אתר כתב גם הוא שהסיבה שלא משקים מספק היא כדי שלא למחוק שם ה׳ על המים,

ואיני מבין דבר זה, כיון דאסורה על הבעל קודם שתיה מספק וע"י המים נתברר... א"כ כיון דספק הוא במים הללו אם בודקים כלל היאך מותרת לבעל? דלמא פסולים המים ע"כ לא בדקו! והאיך תצא מהאיסור שלה והאיך שייך לומר ואם השקה כשר, מאי כשר שייך? והאיך תצא מספק סוטה שהיה לה קודם השתיה... וצ"ע **ואיני מבין כלל דבר זה.**

קושיה זו הייתה כה קשה לצפנת פענח על אתר, שמכוחה רצה לדייק מכך שהרמב"ם נקט בלשונו 'כשר' ולא 'כשרה' כלשונו בהלכה יד בהמשך הפרק, שכוונתו היא שהקרבן כשר ואין צורך להקריבו שנית, אך האישה באמת אינה מותרת לבעלה! אולם, מלבד חוסר ההכרח בעצם הדיוק המילולי, הדברים נסתרים מהלכה יג שם משתמש הרמב"ם בביטוי 'כשר' ביחס למקרה שבו ברור שהאישה כן מותרת לבעלה, והדרא קושיה לדוכתא.

מכוח קושיה זו יצאו שניים מגדולי האחרונים לבאר באופן מחודש את היתר האישה לבעלה על ידי שתיית המים. בכיוון הראשון הלך ר' מאיר שמחה, ודבריו נכפלו במשך חכמה על התורה (במדבר ה, כ) ובאור שמח (איסורי ביאה יח, י). טענתו היא שלא הנס שבשתיית המים הוא הגורם לבירור האם האישה זינתה או לא, אלא עצם נכונותה של האישה לשתות את המים: עד לרגע השתייה אנו חושדים מכוח ה'רגליים לדבר' שהאישה אכן זינתה, אך אם האישה מוכנה לשתות את המים, יש בכך גופא חיזוק וראיה שלא זינתה, שהרי אם זינתה מסתמא הייתה מפחדת לשתות, וראיה זו מספיקה בשביל להחזיר לאישה את חזקת כשרותה ולהתירה לבעלה. מתוך כך מתרץ האור שמח את שתי הקושיות שבהן התקשינו: במקרה בו אישה שתתה את המים, אין אנו צריכים לחשוש שמא המים לא בדקוה משום שבעלה אינו מנוקה מעוון או שתלתה לה זכות, כיוון שמסתמא האישה לא סומכת על כך שהזכות תתלה לה, והעובדה שהייתה מוכנה לשתות היא ראיה מספקת כדי לאפשר את היתרה לבעל מספק על בסיס חזקת כשרותה. והוא הדין במקרים בהם הסתפקה הגמרא בדף י"ח ע"א: העובדה שהאישה מוכנה לשתות מספיקה בשביל להחזיר לה את חזקת כשרותה למרות שייתכן והמים לא כשרים, שהרי ייתכן והיא כלל לא יודעת שישנה בעייתיות הלכתית במים, וגם אם היא יודעת, סוף סוף הגיוני שתחשוש שמים אלו כן בודקים, ונכונותה לשתות מחזירה את חזקת חפותה[57].

כיוון אחר להסבר הדברים, מחודש הרבה יותר, כתב הזכר יצחק (חלק א סימן כח), והחזיק אחריו (מבלי להזכירו) הרב אלישיב בהערותיו לסוגיה בדף י"ח ע"א. לשיטתם

וכיוון שכך "צריך להוציא" את האישה, ואינה מותרת לבעלה, והדברים דחוקים מאוד בלשון הרמב"ם.

57. וראה עוד מה שהסביר בזה המשך חכמה שם כדרכו את השינוי בלשון התורה בהתייחסות אל האישה לפני השתייה ולאחריה.

היתר האישה לבעלה אינו קשור כלל לשתיית המים, אלא לשבועתה של האישה, וכך היא לשונו של ר׳ איצלה:

> ובסוטה דין התורה הוא שלא תועיל טענתה וברי דידה כי אם בשבועה, והרי זה ככל דיני ממונות שבכמה מקומות האמינו לבעל דבר בטענה לחודא, ובמודה במקצת וכיו״ב בעי שבועה לחזק טענתו, וכן הוא הדבר גם בסוטה, ולזה למדו גלגול שבועה מסוטה יעו״ש בש״ס קידושין (כח, א). רק דדין התורה הוא שתהא איום להשבועה ע״י דין דהשקאה שאם שקר הדבר תענש. ולזה מן הדין היה שתותר מיד כשנשבעה, אלא שאם היינו מתירין אותה מיד אח״ז, אז הרי לא הוה איום כלל, דמעתה לא תשתה אח״כ ותהיה מותרת, ולזה דין התורה שחובה עליה לשתות.

נמצא, שכיוון שסוף סוף האישה נשבעה, ובשעת שבועתה היה כלפיה מימד של איום מחמת המים, אנו מאמינים לשבועתה ומתירים אותה לבעלה. והדברים מחודשים מאוד: פשטות פסוקי התורה וסוגיות הגמרא היא שעניינה של שבועת הסוטה אינו בירור, אלא קבלת האלה והשבועה, שכן בתוכן הדברים אין כלל שאלה ובירור כלפי האישה, אלא רק הודעה של חומרת מעשיה ושל העונש שתקבל אם באמת זינתה (ראה רמב״ם ג, ז). מלבד זאת, בשיטת הרמב״ם מפורש שמה שמתיר את האישה לבעלה הוא השתייה שהרי כך היא לשונו בפרק ג הלכה ג ובפרק א הלכה כ, וקושיה זו קשה (אם כי במידה פחותה) גם על המשך חכמה.

נראה שיש להסביר את שיטת הרמב״ם באופן אחר, המתאימה למה שהתבאר לעיל בשיטתו הכללית. כדי להבין את שיטת הרמב״ם אנו מוכרחים לצרף כאן קושיה מתבקשת נוספת: אם כנים דברינו לעיל, שלשיטת הרמב״ם ועוד ראשונים איסור האישה לבעלה לאחר קינוי וסתירה מהווה איסור עצמאי, שאינו מותנה בגדרי האיסור של אישה שזינתה על בעלה, לכאורה אין שום משמעות לבירור שבהשקיה: הרי האיסור לבעל נובע מעצם הקינוי והסתירה, ואם כן גם אם השתייה תברר שהאישה לא זינתה, סוף סוף לא ברור כיצד נעלם על ידי כך האיסור העצמאי שכבר נוצר!

כל השאלות הללו מובילות אותנו בהכרח להבנה מחודשת בעניינה של הבאת האישה אל המקדש והשקאתה: לא בירור משפטי בלבד יש כאן, אלא תהליך שעל ידו מעמד האישה משתנה, ובו חוזרים חיי האישות שבין הבעל והאישה אל תיקונם, מכאן ולהבא. כדי להסביר את הדברים יותר לעומק, יש להתבונן במרכיב נוסף הקיים בתהליך הבאת האישה למקדש והוא מנחת הסוטה.

ה. עניינה של המנחה

במבט ראשון, נראה שעיקר מטרת הבאת האישה אל המקדש נובע מהצורך להשקותה, דבר שיכול להיעשות גם בלא קרבן. מנחת הסוטה, הקרויה גם מנחת

הקנאות, נראית לכאורה כעניין שולי, והיינו יכולים לומר שכל עניינה נובע מהימנעות מהגעה אל טקס במקדש מבלי הקרבת קרבן, אך אין לקרבן תפקיד מהותי בפרשייה, אלא הוא מהווה מעין 'מתיר' לעשיית הטקס במקדש. אולם עיון מעמיק יותר מראה כי מנחת הסוטה תופסת מקום חשוב ואולי אף מרכזי בכל התהליך. הדבר עולה כבר מעיון בתורה, המקדישה פסוקים שלמים לתיאור דיני המנחה, ואף מכנה אותה בשמות שונים: 'מנחת זכרון מזכרת עון', 'מנחת קנאות', 'המנחה'. הציווים בתורה לגבי מנחת הסוטה אינם מובחנים, אלא פתוכים בפסוקים המתייחסים לתהליך אותו עוברת האישה, ונראה שהמנחה והקרבתה הם חלק בלתי נפרד בתהליך זה. הדברים מתחדדים לאור ביטויים שונים בפרשייה שבמבט ראשון יכולים היו להתייחס גם אל המנחה וגם אל האישה, כגון "והקריב אותה הכהן והעמידה לפני ה'" (טז) המתייחס אל האישה, לעומת "והקריב אותה אל המזבח" (כה) המתייחס אל הקרבן. גם הביטוי 'והביא' מתייחס באותו הפסוק הן אל האישה והן אל הקרבן (טו) וכן עניין ההעמדה לפני ה' החוזר כמה פעמים בפרשייה, מתייחס אל שניהם (טז; יח; כה; ל).

מגמה זו ממשיכה גם אצל חז"ל, והמעיין בפרק השני ובפרק השלישי במסכת סוטה ימצא אריכות מרובה בדיני המנחה והקרבתה המקשה על ההבנה שתפקידה בתהליך שולי. זאת ועוד: התנאים (יט, א) נחלקו בשאלת סדר העשייה במקדש: לדעת ר' שמעון תחילה מקריבים את המנחה ולאחר מכן משקים, ולדעת רבנן תחילה משקים ולאחר מכן מקריבים. אם היינו מבינים שהקרבת המנחה היא עניין שולי וצדדי, קשה להבין את שיטת רבנן: מה עניין יש בהקרבת המנחה לאחר שכבר הסתיים עיקרו של הטקס? אם 'מתיר' בלבד יש כאן, נראה ברור שההקרבה צריכה להיות קודמת להשקיה! הקרבת המנחה לאחר ההשקאה מוליכה לכיוון הרואה בקרבן חלק מהותי בטקס, היוצר מסגרת שבתוכה נמצאת השקאת האישה, שהרי חלק מהפעולות הקשורות במנחה נעשות לפני ההשקאה, וההקרבה בפועל לאחריה. והנה, הירושלמי (סוטה ג, ב) מפרש את מחלוקת ר' שמעון ורבנן בצורה קיצונית עוד יותר:

> רבנין אמרי מנחה היא שהיא בודקתה ורבי שמעון אומר המים הן בודקין אותה. מה טעמא דרבנין מנחת זכרון מזכרת עון. מה טעמא דרבי שמעון ובאו בה.

לפי הירושלמי, המנחה לשיטת חכמים היא לא רק חלק מהתהליך של ההשקאה, אלא היא עיקרו. והדברים צריכים ביאור, שכן לכאורה עיקר עניינו של התהליך הוא הבירור האם האישה זינתה, ובירור זה נעשה על ידי ההשקאה! ויש להבין, כיצד משתלבת המנחה בתוך תהליך הבירור כלפי מעשיה של האישה.

אילולא דברי הירושלמי, ניתן היה להסביר את חשיבותה של המנחה בתהליך השקאת הסוטה כך. אכן, כמקובל לחשוב, עיקר עניינו של של טקס ההשקאה הוא הבירור הניסי האם האישה זינתה או לא. הקרבת המנחה לפני ה' היא היוצרת את האפשרות לבירור מיוחד זה ואת המעבר מבירור הספק בכלים משפטיים אנושיים לבירור

הנעשה ׳לפני ה׳׳. אילולא הקרבת המנחה, שתיית המים הייתה סתמית, והמנחה היא זו ש׳מעבירה׳ את העניין כולו למרחב אחר, מרחב הבירור ה-לוהי.

אך כאמור, כיוון זה אינו עולה יפה עם דברי הירושלמי, ממנו נראה שהמנחה לא רק מאפשרת את ההליך, אלא גם עומדת במרכזו. ונראה שיש להציע כיוון אחר בעניינה של המנחה העולה במפורש מתוך סוגיה במסכת כריתות, ומתוך כך להעמיד הסתכלות אחרת על עניינו של הטקס כולו.

במשנה בכריתות (כה, א) מבואר שחייבי קרבן אשם תלוי הבא על הספק שעבר עליהם יום הכיפורים נפטרים מהחובה להביא את קרבנם, וכמו שביארה הגמרא שם (כה, ב): ״מכל חטאתיכם לפני ה׳, חטא שאין מכיר בו אלא המקום יום הכיפורים מכפר״. הגמרא (כו, א) שואלת מדוע שלא יהיה הדין כך גם במנחת סוטה, הבאה גם היא על הספק, ואם כן סוטה שעבר עליה יום הכיפורים תיפטר מהצורך להביא מנחה! הגמרא עונה מספר תשובות לשאלה זו, והאחרונה שבהן (דעת רבא שם) היא שמנחת הסוטה באה ״לברר עון״, ולכן אין דינה כאשם תלוי. הערוך לנר על אתר התקשה מאוד בפשט הסוגיה שם ובהבנת שאלת הגמרא:

> וקשה היאך שייך בזה דהא כיפר עלה יוה״כ וכי מנחת קנאות לכפרה אתי הרי אדרבא בא להזכיר עון ואף דמתרץ רבא כי מתיא לברר עון אכתי למה לא מתרץ בפשטות שלא בא לכפרה.

קושייתו של הערוך לנר מבוססת על ההנחה המקובלת והפשוטה לפיה אין שום קשר בין קרבן הסוטה לבין קרבן אדם חוטא (או שיש לו ספק אם חטא) המביא קרבן כדי לכפר על מעשיו, דבר שלכאורה לא קיים כלל בסוטה. אולם נראה שמגמרא זו ניתן ללמוד שאכן ישנו צד לפיו מנחת הסוטה באה לכפר עוון, ועניינה אינו רק ללוות את טקס ההשקאה, אלא היא עומדת במרכז עניינו של הטקס, שאינו בירור בעלמא, אלא תהליך של תיקון וכפרה[58]. קודם שנציע ונרחיב בהסבר הדברים, נעמיד כאן דיון חשוב נוסף הקשור באופן ישיר לשאלת עניינה של המנחה.

מנחת סוטה – מי הבעלים?

השאלה מי הוא בעל המנחה עולה במספר סוגיות במסכת סוטה. מעיון בפסוקי התורה נראה ברור שהאיש הוא זה שמביא את המנחה: ״והביא את קרבנה עליה״. מה עניינה של הבאה זו ומה שייכותו של האיש למנחה? הלכה כללית היא בדיני הקרבנות שהבעל חייב מבחינה ממונית להביא את קרבנות אשתו (עיין נדרים לה, ב בשם רבי יהודה, וברמב״ם שגגות י, ט בעניין זה). הלכה זו יסודה בהתחייבות ממונית של הבעל כלפי אשתו הכלולה בכתובה, אך ודאי שאישה שחיללה שבת בשוגג ומביאה קרבן

58. לשאלה האם עניין המנחה הוא בירור או כפרה רמז גם הצפנת פענח פעמיים בהלכות סוטה: א, ז; ד, יא.

חטאת, נחשבת מבחינה הלכתית לבעלים הבלעדיים של הקרבן (היא ה"מתכפר") אף שהבעל הוא זה שמשלם בעבור הקרבן. האם במנחת סוטה הדין שונה[59]?

בגמרא בדף י"ט ע"א לומדים מדרשת פסוקי התורה כי מנחת סוטה טעונה תנופה לא רק על ידי הכהן (כמפורש בתורה בפסוק כה) אלא גם על ידי ה'בעלים'. זהות הבעלים לעניין התנופה עולה מהמשנה שם:

ונותנה על ידה וכהן מניח ידו מתחתיה ומניפה.

וכתב רש"י שם (ד"ה וכהן):

ובגמרא יליף דתנופה צריכי יד בעלים ויד כהן, ובעלים דמנחת סוטה היא האשה.

מבואר אפוא מדברי רש"י שהאישה היא הבעלים של המנחה, ולא האיש, ולכן התנופה נעשית על ידה, וכן דייק מכאן האבני מילואים (יא, א, וראה שם מה שיצא לדון לאור זאת). אולם, מדברי רש"י במשנה זו גופא יש שדייקו שלא רק האישה היא הבעלים, אלא גם האיש. ברישא של המשנה שנינו:

היה נוטל את מנחתה מתוך כפיפה מצרית ונתנה לתוך כלי שרת.

ונחלקו הראשונים מי 'היה נוטל'. רש"י (ד"ה היה) כותב שהנטילה נעשית על ידי הבעל, ומצוות כהונה היא מקמיצה ואילך. התוספות (ד"ה היה) מביא בשם הירושלמי שהכהן הוא זה שנוטל את המנחה. המרומי שדה על אתר פירש כי העובדה שהבעל הוא זה שמניח את המנחה בכלי שרת נובעת מהלכה עקרונית ולפיה הבעלים הוא זה שצריך לקדש את המנחה, וכיוון שהמנחה מתקדשת ברגע נתינתה בכלי שרת, הבעל הוא זה שצריך לעשות זאת:

והא דהבעל מקדש היינו משום שהוא הבעלים של הקרבן... וכמו דבבהמה מצוה שהבעלים ישחטו כדאי' בפסחים דף ז' פסח וקדשים מאי איכא למימר,

59. החזקוני על התורה (פסוק טו) ביאר ש"אי אפשר שיהא קרבן זה לכפר עליה שהרי זבח רשעים תועבה, אלא האיש מביא קרבן לכפרה על שראה בה פריצות בתחלה ולא הוכיחה וגרם לשם הנכבד והנורא להמחות במים". לשיטתו נראה שהבעל הוא לבדו בעלי המנחה, שעניינה לשיטתו אינו קשור כלל לתהליך אותו עוברת האישה. פירושו קשה מאוד מחמת הצדדים השונים שראינו לעיל: בפשט התורה ברור שהמנחה היא חלק מהתהליך שעוברת האישה, וכך עוד יותר אצל חז"ל, וכפי שהראינו בהרחבה. זאת ועוד, בסוגיית הגמרא להלן מבואר שהאישה ודאי נחשבת לבעלים של הקרבן (שהרי היא המניפה) והדיון הוא האם גם הבעל שייך אליה באופן מהותי. מגמרא זו יש לשאול גם על שיטת הרמב"ן שהובאה לעיל בתחילת המאמר, שפירש גם הוא שהאיש הוא זה שמביא את הקרבן, ונראה שהוא מבחין בין פשט הפרשייה (לטעמו) לבין האופן בו התפרשה על ידי חז"ל.

> והיינו משום דהסכין עושה הקרבן בקדושת כלי, כדאי׳ לעיל דף י״ד ב׳ אף על גב דקדישתיה סכין... וה״נ במנחה מצוה בבעלים להניחה בכלי שרת כדי להקדיש לה׳. ומשו״ה גם במנחת סוטה המצוה היא שיהא הבעל מקדשה בכלי שרת[60].

וצריך להבין כיצד מתיישבים שני הדיוקים ברש״י כאחד.

שאלת זהות בעלי הקרבן עולה גם במשנה בדף כ״ב ע״ב ובסוגיית הגמרא שם (כג, א). המשנה מונה רשימה שלמה של מקרים שבהם המנחה נשרפת ולא נאכלת, וביניהם ״כל הנשואות לכהנים״. הלכה זו מבוססת על ציווי התורה ש״כל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל״ (ויקרא ו, טז), והמשנה מחדשת שגם מנחה של אשת כהן טעונה שריפה ואסורה באכילה. רש״י (ד״ה מנחותיהם נשרפות) מפרש שאין כאן הלכה ייחודית לדין סוטה, אלא הוא הדין במנחת נדבה. אך התוספות על אתר (ד״ה כל הנשואות, ד״ה הקומץ) פירשו שהסוגיה מתייחסת דווקא למנחת סוטה וטעם הדבר מפורש בירושלמי (ב, א):

> **מנחתה מלמד שהיא קדשה לשמה. כשם שהיא קדשה לשמה כך היא קדשה לשמו.** ותני ר׳ חייה ופליג לקרב כליל אינה יכולה מפני שותפותה של אשה. לאכל אינה יכולה מפני שותפותו של איש.

המנחה מיוחסת אפוא כאן בפירוש לא רק אל האישה אלא גם אל האיש, וממילא חל בה (אם כי לא באופן מוחלט) דין של מנחת כהן, והיא אסורה באכילה.

על כן נראה שכך היא הצעת הדברים: מנחתה של הסוטה, לפחות כפי שעולה מגישות מרכזיות, היא חלק בלתי נפרד ואולי אף מרכזי בתהליך שאותו עוברת האישה במקדש, ועניינה המרכזי הוא הכפרה והתיקון הנעשים במקדש על ידי קרבן. עניינה של הכפרה כאן אינו (רק) לכפר על עוון שעשתה האישה, אלא תיקון במובן הרחב יותר. האיסור של האישה על בעלה נובע מהמציאות של קלקול האישות, ומטרת התהליך אותו עוברת האישה במקדש, והבעל איתה, היא לתקן את הקלקול שנוצר ולאפשר התחלה מחדש. בתהליך הכפרה והתיקון שותף גם הבעל, שכן כדי להתיר את האישה יש צורך לא רק בהסרת האיסור הנובע מהמעשה של האישה, אלא בהסרת הגורם לאיסור – הטומאה, שהיא המציאות של ׳קלקול האישות׳ שהתבררה לעיל בהרחבה. שותפותו של הבעל באה לידי ביטוי בכך שהוא זה שמביא את אשתו אל הכהן, דהיינו – מבחירתו ומרצונו (למרות שהיה מותר לו לגרשה ואינו חייב להשקותה, כמבואר במשנה בדף ו, א), ובשותפותו בקרבן הנותן לטקס את אופיו

60. בכיוון זה ניתן לדייק גם מדברי רש״י בריש פרק שני (משנה יד, א ד״ה היה מביא), המפרש שהבעל הוא זה שמביא את המנחה ״כדכתיב והביא את קרבנה״, וקצת משמע שיש כאן מצווה מיוחדת ולא רק הלכה כללית בדיני קרבנות.

ואולי גם עומד במרכזו. ניתן אם כן להבין שגם אם האישה היא הבעלים המרכזיים של הקרבן (ולכן התנופה נעשית על ידיה), גם הבעל נחשב כבעלים בקרבן, שהרי עניינו מתייחס באופן ישיר גם אליו. ונראה שגם אם נאמר שמבחינה הלכתית אין לבעל דין של בעלים (דהיינו, הוא אינו 'הבעלים המתכפר', זה שהקרבן קרב לשמו ולענייננו) סוף סוף יש חשיבות בכך שהוא יהיה שותף בהבאת הקרבן: הוא שותף מלא בהבאת הקרבן למקדש והוא גם זה שלדעת רש"י מניח את המנחה בכלי שרת ומקדשה ובכך הוא מבטא את שותפותו בתהליך[61].

הבנה זו בעניינו של תהליך השקאת האישה במקדש יכולה להאיר ולהסביר פרטים נוספים שונים במהלך הטקס, ובכך נרחיב להלן. אך כבר עתה נוכל ליישב את התמיהות השונות שהעלנו בפרק הקודם: שאלנו כיצד אנו מתירים את האישה לבעל לאחר ההשקיה, והרי ייתכן שההשקיה כלל לא ביררה שלא הייתה זנות, מהסיבות השונות שפורטו שם. עוד שאלנו, מה בכלל עניינו של בירור זה, והרי לשיטת הרמב"ם וראשונים נוספים האיסור שנוצר על ידי קינוי וסתירה הוא איסור עצמאי, שאינו מותנה בכך שהאישה זינתה בפועל, אלא נובע מעצם המציאות של קינוי וסתירה!

מעתה יש להסביר את הדברים באור חדש. חידושה של התורה בפרשת סוטה הוא כפול: החידוש הראשון הוא האיסור הוודאי הנובע ממציאות הטומאה שעניינה קלקול האישות (המחודש). על טומאה זו מדברת התורה בפרשייה, והיא הנחת המוצא ביחס אל האישה ואל בעלה, ולמרות שאיננו יודעים האם האישה זינתה או לא, שכן אף אם לא זינתה טומאה יש כאן[62]. החידוש הנוסף שמעלה התורה הוא שלקלקול האישות הזה יש אפשרות של תיקון, ובסופו של תהליך האישה תהיה מותרת לביתה. עצם הרצון של האיש ובעיקר של האישה (ועל כך להלן בהרחבה) לעבור את התהליך על מרכיביו השונים, מכניס אותם ל'מסלול' שבו מתרחש התיקון, והרי כאן תהליך מול תהליך: במקרה של אישה שוודאי זינתה לא נתנה התורה אפשרות של תיקון כיוון שהקלקול לא קשור לתהליך מתמשך שעיקרו ביחסים שבין האיש והאישה אלא במעשה מוגדר ומסוים היוצר קלקול גמור ומוחלט. אולם, בקינוי וסתירה הקלקול נוצר מתוך התהליך שיסודו ב"קפידת הבעל" (עיין כה, א; כו, ב) וביחסים הממשיים שבין האיש לבין האישה, וממילא התורה נתנה להם מסלול של תיקון שבמרכזו עומדת המנחה שבאה (גם) כדי לכפר ולתקן. הבירור שנעשה על ידי המים כמובן

61. ובכך מתורצת הסתירה בין דיוקו של האבני מילואים לדיוקו של המרומי שדה: אכן האישה בלבד היא הבעלים לשיטת רש"י, אך הבעל שותף בהבאת הקרבן ובקידושו בכלי שרת.

62. וראה מה שהביא במשך חכמה על פסוק יט ראיה מהתוספתא (ובספרי פסקה כא) ש"אף אם טהורה היא, ראויה ליסורין על מה שנסתרה עם האיש והכניסה עצמה לספק זה... רק שמה שהיא מתבזה ומתנוולת ושותה מים המרים המאררים כל אלה גורמים שתהיה מכופרת, ובזה תנוקה מעון".

קיים גם כן, אך נראה שאין הוא עיקרו של הטקס, אלא מעין תנאי בכל התהליך: התהליך מותנה בכך שהאישה תהיה מוכנה להסתכן ולשתות את המים (מעשה שלעצמו מראה על הרצון לחזור ולחיות לצידו של הבעל, ובו עצמו נוצר תיקון מסוים של קלקול האישות) ובכך שבאמת לא זינתה: אם אכן זינתה האישה, תיתכן התערבות א-לוהית ולא יתאפשר התיקון, כדין כל אישה שזינתה (אלא אם כן הזכות תתלה לה). אך אם האישה לא זינתה, התיקון (הנצרך בכל מקרה) מתרחש ומאפשר התחלה מחדש. השתייה, יחד עם כל התהליך, היא ׳מתיר׳ לאיסור שנוצר: לא בגלל גזירת הכתוב בעלמא, אלא כיוון שהיא עומדת בפסגת התהליך כולו שעניינו השבת חיי הנישואין אל מסלולם התקין[63].

הבנה זו בתהליך השקאת הסוטה יכולה להסביר עניינים הלכתיים רבים, שהמקום צר מלהאריך בהם[64]. להלן נקדיש את עיוננו לבחינת מרכיבים נוספים בתהליך השקאת

63. נראה שדרכנו כאן מתאימה מאוד בהסבר שיטת הרמב״ם ודעימיה, וכפי שראינו מספר פעמים במהלך המאמר. כפי שהראינו, משיטת התוספות במספר מקומות ברור כי הם חולקים עקרונית על גישתו של הרמב״ם. גם ביחס למנחת סוטה מפורש בתוספות שעניינה לברר האם האישה זינתה או לא: עיין בתירוצם של התוספות בדף כב, ב (ד״ה ושבעלה) לקושייתם בעניין היחס בין דין המנחה במקרה שבעלה בא עליה בדרך לבין המקרה בו באו עדים ממדינת הים, תירוץ שאינו מובן בסברא לאור דרכנו כאן. ונראה אם כן שלשיטת התוספות יש להסביר את עניינה של המנחה כפי שהצענו למעלה: התהליך של השקאת הסוטה יסודו בבירור, ולא בתיקון, והמנחה נצרכת בשביל להעביר את הבירור מהמישור המשפטי הרגיל אל לפני ה׳. בירור זה נוגע ביסודו לא רק לשאלה האם האישה זינתה והתנהגה לא כראוי, אלא לשאלת חיי האישות של הבעל והאישה, שיש ספק האם נוצר בהם קלקול או לא. מתוך כך יש להבין את שותפותו של הבעל בקרבן (שוודאי קיימת לשיטת התוספות בדף כג, א): כיוון שהבירור נועד בשביל לבחון את שאלת המשך חיי האישות של הבעל והאישה, שניהם זקוקים למנחה כדי להעלות את הבירור אל לפני ה׳. הבעל והאישה אינם ׳שותפים׳ במנחה במובן הרגיל של המונח, אלא המנחה מראש מיוחסת לשאלת חיי האישות של שניהם כאחד (וראה עוד קהילות יעקב סוטה סימן א המבחין בין שותפות הבעל והאישה במנחת סוטה לבין הדין הרגיל של שותפים).

64. נזכיר בקצרה ארבעה נושאים: 1) **מחילה:** בסוגיית הבבלי (כה, א) מובאת שיטה שמחילת הבעל מועילה כדי לבטל את האיסור גם לאחר סתירה. שיטה זו נראית גם מדברי הירושלמי (סוטה ב, ו, ולחלק מהפירושים עולה גם מסנהדרין ח, ו – עיין אור שמח סוטה א, ז). וכבר כתב הגרע״א בתשובותיו (תניינא סימן ק) כי ״אין חולשת שכלי מגעת, דהא מכח הריעותא דנסתרה אחרי שקינא לה זה מורה לספק דנטמאת, וא״כ מה מהני לענין זה מחילתו״. ובדבר שאול (מב, א) תמה על הגרע״א וכתב שאין זה שונה ממצב שבו לאחר הסתירה התגלה כי עדי הקינוי היו פסולים, שמתבטל הקינוי למפרע, והוא הדין במקרה של מחילה לאחר סתירה – גזרה תורה שיתבטל הקינוי למפרע. והדברים מחודשים, ומדוע שיתבטל הקינוי למפרע? לשיטתנו ניתן לומר שהמחילה מועילה מכאן ולהבא, ויש בכוחה של המחילה

הסוטה שיש להסביר לפי דרכנו, ומתוך כך נחזור וננסה להאיר באור אחר את מגמת פרשיית הסוטה בספר במדבר (ומיקומה בתורה) שבעניינה פתחנו את עיוננו.

להסיר את קלקול האישות ולהחזיר את הקשר למצבו התקין, וממילא בטל האיסור, שאינו אלא תוצאה של קלקול האישות המציאותי. 2) **עד אחד בטומאה:** כבר דייקו האחרונים מלשון הרמב"ם במקומות שונים (סוטה א, יד; א, כ; ג, כג; והלכות עדות ה, ב, וראה גם הלכות איסורי ביאה א, כב ובהסבר האחיעזר אבן העזר סימן ו להלכה זו) שנאמנות עד אחד בטומאה לשיטתו (לאחר קינוי וסתירה) אינה על עצם המציאות, אלא כל עניינה הוא למנוע את אפשרות השתייה. האחרונים לא ביארו את ההיגיון שבדבר: מה משמעות נאמנות 'שלילית' זו? לשיטתנו הדברים מתבארים כך: עד אחד המעיד לאחר קינוי וסתירה על זנות, מחזק את קלקול האישות (במיוחד מצד תודעתו של הבעל החושש שמא דבריו נכונים, אך גם באופן אובייקטיבי) ומגדיר את הקלקול כדבר שאינו בר תיקון, וממילא לא מתאפשרת השתייה, שעיקרה תיקון הקלקול. 3) **היחס בין עוברת על דת לסוטה:** ידועה קושיית המשנה למלך (סוטה ב, א) מדוע סוטה לא מאבדת כתובתה בוודאי (גם לאחר ששתתה ולא מתה) מדין עוברת על דת, וראה שם תירוצו המחודש בעניין זה. ונראה ברור שלאור דברינו קושיה זו כלל לא מתחילה, וכבר ביאר את הדברים הדבר שאול (סימן מא, אות ג, ויסוד הדברים בחזון איש אבן העזר עט, כז): הפסד הכתובה בעוברת על דת גם הוא תוצאה של קלקול מסוים של חיי האישות, שהרי הבעל אומר שאינו יכול לדור עמה, ובמצב כזה מותר לבעל לגרשה מבלי לתת לה כתובה. אך בסוטה ספק נתנה תורה דרך לתיקון, וקבעה שלאחר שיסתיים התהליך ישובו חיי האישות למסלולם המקורי, וממילא לא שייך כלל להפסידה כתובתה, שהרי הקלקול תוקן. וראה מעין זה ביד פשוטה סוטה ב, א, ד"ה עוד יש מקשים. 4) **הפסד כתובה בסוטה שלא שותה:** לאור דרכנו ניתן לתרץ קושיות נוספות שהתקשו בהן האחרונים בנידון זכיית האישה בכתובה במצבים שונים שבהם היא נאסרה על ידי קינוי וסתירה אך השקייתה לא מתאפשרת, ובראשן: מדוע במקרה של 'חמש נשים' שבריש פרק שישי האישה זוכה בכתובה (וכפי שהקשה כבר בתוספות ר' עקיבא איגר על המשנה בעניין זה) ומדוע לדעת הרמב"ם (סוטה א, ח, ובפירוש המשנה בריש פרק שישי) זוכה האישה בכתובה גם במקרה של 'מוזרות בלבנה' שקולן נשמע לאחר שנאסרה בקינוי וסתירה (לשיטתו), ומה ההבדל בין מצבים אלו לבין הדין של שומרת יבם וארוסה שנאסרו בקינוי וסתירה ואינן שותות שכן מפסידות כתובתן (כמפורש במשנה ריש פרק רביעי). גם כאן יש לחלק בין מצבים שבהם האישה עשתה מעשה שמראש מכניס אותה למסלול שאינו בר תיקון (כמו בארוסה ושומרת יבם) וממילא במעשה זה יצרה את קלקול האישות באופן מוחלט, לבין מצבים שבהם האישה נמצאת במסלול שבו ההשקיה אפשרית, אלא שמסיבות צדדיות הנובעות בעיקרן מצידו של הבעל היא לא שותה, ואז היא זוכה בכתובה, ואכמ"ל. בנוגע לשני הנושאים האחרונים (ובמקצת גם בנושא של עד אחד בטומאה) הרחבנו במאמרנו 'מתי סוטה שלא שותה מאבדת כתובתה', 'מדברה' (בהוצאת ישיבת ברכת משה) ד, סוטה (בדפוס).המעיין יראה כי שני המאמרים משלימים זה את זה.

ו. הפרשייה בתורה – עיון משלים

לאורם של דברי חז״ל והראשונים נראה לחזור ולהתבונן בעניינה של הפרשייה בתורה[65]. התהליך של הבאת האישה אל המקדש מתחיל לאחר שהנישואין עלו על שרטון, והמצב העכשווי הוא של קלקול באישות. ההחלטה לבוא אל המקדש היא החלטה משותפת של האיש והאישה, הרוצים לחזור ולתקן את מערכת חיי האישות שהתקלקלה[66]. שותפותו של הבעל כאן חשובה, אך בסופו של דבר במוקד המעשי עומדת האישה, שהיא הגורם המרכזי לקלקול האישות. ממילא, רוב המעשים המתוארים בפרשה נעשים על ידה. את עניינו של הקרבן כבר הסברנו לעיל, ועתה יש להסביר את עניינו של תהליך הביזוי שהיא עוברת, המפורש גם הוא בתורה (יח), ומורחב עוד יותר על ידי חז״ל (במשנה א, ז). בפשטות, ניתן לראות בתהליך הביזוי מעין עונש לאישה, הנצרך כחלק מהכפרה ומהתיקון, ואולי אף כמניע לתשובה: ביזוי כל כך גדול מביא את האישה למצב שבו ברור לה שלא תחזור שוב על מעשיה, מה שמאפשר באמת התחלה חדשה של הקשר. אולם ייתכן ויש כאן רובד עמוק יותר:

הביזוי בכלל, והביזוי המדובר כאן בפרט, הוא מצב שיש בו מעין התבטלות של האדם, הסרה של כבודו וחשיבותו. זהו מצב שבו האדם היה מעדיף ״להיבלע באדמה״, לא להיות. האישה הנמצאת בעמדה זו מתחייבת בעצם לעבור תהליך של ביטול העבר, ורק על ידי כך ישנה אפשרות להתחלה חדשה. ומעבר לכך: עצם נכונותה של האישה לעבור את תהליך הביזוי, ובסופו של דבר ״להסתכן״ בשתיית המים המרים, מלמדת על רצונה של האישה לשוב ולחיות תחת בעלה, כדת וכדין. התהליך עצמו אם כן מחזיר את האמון ההדדי אל חיי בני הזוג, ומסלק את קלקול האישות שנוצר.

לאור זאת, יש להבין באופן אחר לחלוטין את מוטיב המים והעפר שבשתייה. בשלב הראשון יש לתת את הדעת להשוואה ברורה שיש בין עירוב המים והעפר אצלנו לבין העירוב בין מים ואפר בפרשיית פרה אדומה. השוואה זו מפורשת כבר בספרי (פיסקא

65. מובן מאליו שישנם עניינים שונים בפשט הפרשייה שאינם עולים יפה עם האופן בו אנו מציגים את הדברים, וייתכן שבפרשייה עצמה (וכפי שכבר הראו אחרים) גלומות כמה קריאות ומגמות. מטרתנו כאן היא לנסות ולהציע קריאה בפרשייה המתאימה למהלך ההלכתי שראינו.

66. הצורך ברצון שניהם מפורש במשנה בסוטה (ו, א), ועיין בפירוש הרב הירש על התורה (לפסוק טו): ״מסירת הספק להכרעת ה׳ תלויה ברצונם החופשי של האיש והאשה כאחד. הרשות בידי האיש להעדיף את ביטול הנישואים על העמדת האשה במבחן זה. והרשות בידי האשה שלא להודות באשמה ולהעדיף את התרת קשר הנישואים על העמדת עצמה במבחן זה... גם אם מת האיש בינתיים, אין מקיימים את המבחן; שהרי כבר בטלה תכליתו העיקרית – לאפשר את המשך הנישואים (כתובות פא ע״א)״.

י) ויש לה השלכות להלכה המובאות בסוגיית הגמרא (במהלך דף טז). הגמרא (יז, א) אף מביאה דרשה אגדתית הקושרת בין שתי המצוות באופן חיובי:

> דריש רבא בשכר שאמר אברהם אבינו ואנכי עפר ואפר זכו בניו לב׳ מצות אפר פרה ועפר סוטה[67].

ונראה אם כן שעירוב העפר והמים אינו סמל למוות, כפי שלמד הרמב״ן, אלא לחיים[68]. העפר הוא מקום הצמיחה, הקרקע שעל גביה מתאפשרת התחלה מחדש[69]. המים מסמלים כמובן את הטהרה. שילובם יחד מסלק את הטומאה, שיסודה במוות – בטומאת מת, או בטומאת העריות. ולא בעפר רגיל עסקינן אלא בעפר הנלקח מקרקע המשכן[70]: תהליך התיקון כולו נעשה במקדש, לפני ה׳, בלב לבו של מחנה ישראל. חזרתה של האישה אל המקדש והשתייה מהמים שבהם מעורב עפר המקדש עומדים בלב תהליך התיקון כיוון שבכך האישה והבעל מוכיחים את רצונם לשוב ולחיות חיי אישות מתוקנים, חיים שאינם מנותקים משאר בתי ישראל המסודרים סביב המחנה ויונקים את כוחם ממרכזו, מקום המשכן והמקדש. צידו השני של המטבע, שאותו הדגיש מאוד הרמב״ן בפירושו, עומד גם הוא כאן לנגד העיניים: אם האישה נטמאה ישמש כאן העפר בתפקיד הארץ המקיאה את יושביה, אך אם לא נטמאה והקלקול שנוצר הוא בר תיקון, יש כאן מעין התקשרות מחודשת אל עפר הארץ, והתחלה מחודשת של חיי הנישואין מתוך מקום המקדש, ובנייה מחדש של הבית כחלק מהמחנה. זוהי משמעות החזרה על הביטוי ׳לפני ה׳׳ בפרשה: העמידה לפני ה׳ אינה לשם עונש (אם כי כאמור יש לו מקום) אלא לשם תיקון וכפרה, וזהו המקום שממנו מתחילים האישה ובעלה את חייהם מחדש.

מכאן יש להבין (ובשונה ממה שהסברנו בריש דברינו בשיטת הרמב״ן) את שייכותו של בית הדין הגדול לתהליך ההשקיה. כאמור, הרמב״ם פסק (בעקבות פשט המשנה) שהשקאת הסוטה נעשית בפני בית הדין הגדול דווקא, למרות שמדובר על תהליך פרטי שבין איש לאשתו. לדברינו יש להסביר שנוכחותה של הסנהדרין נצרכת, למרות שמדובר על עניין פרטי, כיוון שבתהליך ההשקאה חוזרים האישה ובעלה

67. בביאור דרשה זו ופירושה (שוב, באור חיובי לחלוטין) ראה מהר״ל, נצח ישראל פרק נז.
68. וכך הוא בתנחומא סימן ה: ״הוא נברא מן העפר והיא נוצרה מן המים״, וראה עוד בכור שור על פסוק טו.
69. ר׳ חיים פלאג׳י בחידושיו על הרמב״ם (סוטה ד, יב) כתב שאחד התנאים בעפר הסוטה הוא שיהיה מדבר הראוי לגידול צמחים, וכפי שעולה מהסוגיה בחולין פח, ב בתנאי עפר כיסוי הדם (וראה פירוש המשנה לחולין ו, ז בעניין זה), ולדרכו מתחדדת עוד יותר התפיסה לפיה העפר מסמל את האפשרות לצמיחה והתחלה מחדש, ולא את המוות.
70. וראה לעיל הע׳ 10.

לבנות את ביתם הפרטי בתוך המרחב של מחנה ישראל כולו, וחזרה זו היא המאפשרת את תיקון הקלקול והיתר האישה לבעלה[71].

׳ונקתה ונזרעה זרע׳

לקראת סיומה של הפרשייה בתורה (כח) נאמר:

> וְאִם לֹא נִטְמְאָה הָאִשָּׁה וּטְהֹרָה הִוא וְנִקְּתָה וְנִזְרְעָה זָרַע.

ונחלקו התנאים (ספרי זוטא על אתר) בפירוש עניין ו׳נזרעה זרע׳:

> רבן גמליאל אומר ונקתה ונזרעה זרע פרט לזרועה לומר אין עוברה שותה: ונזרעה זרע, ר״א אומר כדאי הוא הצער שינתן לה שכרה בנים שאם היתה עקרה נפקדת. ר׳ יהודה אומר היתה יולדת כעורים תלד נאים, שחורים תלד לבנים, קצרים תלד ארוכים, נקבות תלד זכרים, היתה יולדת לשתי שנים יולדת בכל שנה, יולדת אחד תלד שנים שנים. ר׳ שמעון אומר אין נותנין לעבירה שכר אלא לפי שהיתה אסורה לזרע לשעבר יכול תהא כן לעתיד ת״ל ונזרעה זרע מותרת היא לזרע מעתה.

לדעת רבן גמליאל ור׳ שמעון, פסוק זה אינו מלמד על שינוי חיובי שקורה לאישה בעקבות שתיית המים, ור׳ שמעון מדגיש עוד יותר שגם אין כל סיבה לתת לאישה שכר על כך שהתברר שלא זינתה בסתירתה האסורה. אולם לדעת רבי אליעזר ור׳ יהודה, האישה יוצאת נשכרת מכל תהליך ההשקיה[72]. כשיטה זו פסק הרמב״ם בהלכות סוטה (ג, כב):

> שוטה ששתת והיתה טהורה הרי זו מתחזקת ופניה מזהירות ואם היה בה חולי יסור ותתעבר ותלד זכר ואם היה דרכה לילד בקושי תלד במהרה היה דרכה לילד נקבות תלד זכרים.

71. הקרן אורה בדף ז, ב הקשה על שיטת הרמב״ם, מדוע לשיטתו לא נמנית השקיית הסוטה במשנה בריש סנהדרין כאחד מהדברים הנעשים בפני בית דין הגדול דווקא, ואף לא ברשימה המורחבת יותר המובאת בתוספתא (סנהדרין ג, ב), ומכאן נטה הקרן אורה לשיטת התוספות (ראה לעיל הע׳ 7) הסוברים שבית הדין אינו נצרך לעצם ההשקיה, אלא רק לאיום על הסוטה (ואף זה אינו מעכב בדיעבד). אולם לאור דברינו שיטת הרמב״ם מתבארת בפשטות: ברשימה בריש סנהדרין אכן נמנים רק הדברים הקשורים לענייני הציבור, אך תהליך השקיית הסוטה הוא תהליך פרטי (ודלא כשיטת הרמב״ן), אלא שיש צורך בנציגי הציבור כדי לאפשר אותו, ועל כן הוא נבדל משאר המנויים ברשימה בריש סנהדרין.

72. ונראה שלשיטת הרמב״ן יש לבאר עניין זה כפירושו של האבן עזרא על אתר: ״שיתן לה השם זרע בשכר הקלון שאירע לה״, דהיינו שאין כאן תוצאה טבעית של מעשה השתייה, אלא מעין פיצוי על הביזוי הגדול שנגרם לאישה שלא כהוגן.

וברי כי הדברים מתאימים מאוד למהלך שהתבאר כאן בשיטת הרמב"ם ודעימיה: שתיית המים אינה רק תהליך של בירור כלפי העבר, אלא היא מאפשרת התחלה מחדש, ששורשה בעמידת האישה יחד עם בעלה לפני ה', והתקשרות מחודשת אל מחנה ישראל. תהליך זה מוביל להתחדשות וצמיחה, הבאים לידי ביטוי בפרי בטן של ממש.

ז. סיום

שנינו בספרי (נשא, מב):

> גדול השלום, ששם שנכתב בקדושה נמחה על המים מפני שלום, בשביל להטיל שלום בין איש לאשתו.

דרשה מפורסמת זו של הספרי מקבלת משמעות ממשית הרבה יותר לאור המהלך שהתבאר במאמר. הבאת האישה למקדש לא נעשית (רק) כדי לברר האם באמת האישה זינתה או לא, וודאי שלא בשביל להענישה בלבד. לפנינו תהליך ממשי של תיקון שאליו מגיעים הבעל והאישה מתוך שותפות ורצון לחזור ולבנות מחדש את ביתם הסתור, השבת האמון אל התא המשפחתי וקישור בנין הבית הפרטי אל בית ה' העומד בלב המחנה כולו. מתוך כך צומחים מקרקע המשכן חיים חדשים, ונקתה ונזרעה זרע.