

מתי סוטה שלא שותה מאבדת כתובתה?

פתיחה

ההלכה היא כי אשה שזינתה ועל ידי כך נאסרה על בעלה, יוצאת ממנו בלא כתובה. במקרה של סוטה ספק, הנחשדת בזנות לאחר קינוי וסתירה, אם האשה שתתה את המים ולא מתה היא מותרת לבעלה, ואם ירצה לגרשנה מעתה חייב בכתובתה.¹ במהלך מסכת סוטה ישנם מקרים שונים בהם האשה עברה תהליך של קינוי וסתירה אך בסופו של דבר היא אינה שותה את המים, מסיבות שונות: מרביתן נמנו במשנה בריש פרק רביעי ומקצתן במשנה בריש פרק שישי. בכל המקרים הללו יש לבחון מתי האשה מאבדת כתובתה ומתי לא, ומה הטעם לחלק בין המקרים. כמו כן, במקרים בהם האשה מפסידה כתובתה יש לברר מדוע: האם בתורת ודאי או בתורת ספק (על פי כללי הספיקות הממוניים בדיני טוען ונטען). במהלך המאמר נראה כי לשאלות אלו – שבמבט ראשון שייכות לתחום של דיני ממונות – משמעות רבה להבנת מעמדה ההלכתי של 'סוטה ספק' ולדיונים שונים בהלכותיה. נבסס הבנה עקרונית ביסוד ההלכה של הפסד כתובת אשה שזינתה, וממילא בדין כתובתה של סוטה ספק, שדיני כתובתה קשורים למעמדה ההלכתי המיוחד. מתוך כך נעסוק במספר קושיות שהעלו רבותינו האחרונים בדיני כתובת סוטה ספק, ונראה כיצד ניתן לגשת אליהן באופן מחודש לאור דברינו ולהציע להן פיתרון כולל.

א. מדוע אשה שזינתה מפסידה כתובה?

ספק זנות: איני יודע אם פרעתיך או הלוייתי?

במשנה (כד, א) נחלקו בית שמאי ובית הלל במקרה של 'מתו בעליהן': ההלכה היא כי במקרה בו הבעל נפטר לאחר סתירה לא ניתן לבצע את טקס ההשקיה במקדש, ונחלקו התנאים האם במקרה כזה האשה זכאית לגבות כתובתה מהיורשים: לדעת בית שמאי האשה זוכה מספק כיוון ששטר העומד לגבות

1. עיין לדוגמא במשנה סוטה ד,ב: 'ושבאו לה עדים שהיא טמאה', וכן הוא במקומות נוספים, חלקם יובאו במהלך דברינו. ולגבי סוטה ששתתה עיין רמב"ם אישות כד, כד.

כגבוי דמי, והיורשים הם אלו המוציאים ממנה ועליהם הראיה, ולבית הלל היא מפסידה מספק כיוון ששטר העומד לגבות לאו כגבוי דמי.²

התוספות על אתר (כה, ב ד"ה בית הלל אומרים) דנו מה היחס בין מחלוקת ב"ש וב"ה לדין של 'ברי ושמא' שנחלקו בו האמוראים במסכת בבא קמא, ולדעת רב יהודה ורב הונא ההלכה כי 'ברי ושמא ברי עדיף':³ האם וכיצד מתיישבת שיטה זו עם שיטת בית הלל לפיה האשה מפסידה מספק למרות שטוענת שלא זינתה (והבעל הרי אינו יודע וטוען שמא). תשובתם של התוספות היא שכיוון שהתורה קבעה שיש כאן ספק, טענת האשה אינה נחשבת לטענת ברי. הדברים זקוקים להסבר אך אינם מענייננו כעת, ואנו נתמקד דווקא בקושיית התוספות, שהתקשו דווקא בהבנת היחס בין שיטת בית הלל לשיטת האמוראים שלא נפסקה להלכה, לפיה לעולם ברי ושמא ברי עדיף. לכאורה, התוספות היו יכולים להקשות גם על האמוראים האחרים, שנפסקו להלכה: מהגמרא בבבא קמא (קיה, א) עולה כי כלל זה קיים דווקא במקרה רגיל של ברי ושמא, המכונה 'איני יודע אם הלויטני', אך במקרה של 'איני יודע אם פרעתיך', חייב.⁴ כאן מדובר על אדם שודאי היה חייב לפלוני, אלא שיש ספק אם החוב נפרע, וההלכה היא שבמקרה כזה המלווה זוכה בכסף. בנידון דידן בו מדובר על אשה שודאי הייתה נשואה והבעל התחייב לה כתובה, ועתה ישנו ספק אם אירע דבר הגורם לביטול החיוב, לכאורה הדבר דומה לדין של איני יודע אם פרעתיך, ויש לשאול מדוע לא הקשו התוספות את קושייתם אליבא דכולי עלמא.

2. בשאלת מעמדו של שטר חוב עסקנו במאמרנו 'גדר שטר חוב ודין שטרך בידי מאי בעי' (בתוך: 'מדברה', אסופת מאמרים על מסכת כתובות מבית ישיבת ההסדר 'ברכת משה', עורכים: מרדכי גנזל, יעקב המר תשע"ו, עמודים 101-112). מן הראוי לעסוק גם בשאלת היחס בין מחלוקת בית שמאי ובית הלל כאן לבין שאלת מעמדו של שטר חוב בכלל: מה היחס בין מעמדו המשפטי של שטר כתובה במקרה של ספק הנובע ממצב של קינוי וסתירה, לבין מצבי ספיקות אחרים בדיני שטרות בכלל, והאם ייתכן שבמצבים מסוימים גם ב"ה מודים ששטר העומד לגבות כגבוי דמי, במשמעויות כאלו ואחרות. ואכמ"ל.
3. מקור מחלוקת האמוראים בעניין זה בסוגיה בבבא קמא קיה, א, ומשם במקומות רבים אחרים והמפורשים שבהם: כתובות יב, ב; בבא קמא מו, א; בבא מציעא צז, ב; קטז, ב. והלכה כשיטת רב נחמן ורבי יוחנן כפי שהעלו הראשונים שם וברמב"ם טוען ונטען א, ח, ובשו"ע חו"מ עה, ט.
4. עיין לדוגמא בתוספות בסוגיה בבבא קמא שם ד"ה והלה וברי"ף שם מד, ב.

ניתן ללכת בכמה דרכים ביישוב שאלה זו, התלויים בעיקר בהבנת יסוד דין איני יודע אם פרעתיך.⁵ בדברינו להלן נבסס כיוון אחד העולה ממספר מקורות מרכזיים – בין היתר מדברים מפורשים של הרמב"ם במשנה תורה – דרכו נראה שהשאלה על שיטת התוספות כלל לא מתחילה, ולאורו נפתח את הסוגיה בכללותה. קודם לכן עלינו לברר את הדברים מיסודם: על מה מבוססת ההנחה שאיתה פתחנו את דברינו ולפיה אשה שזינתה מאבדת כתובתה? מהו הטעם להלכה זו? נראה שניתן להציע לכך שתי אפשרויות עקרוניות:

א. הפסד הכתובה הוא מעין עונש וקנס המוטל על האישה בעקבות מעשיה.
 ב. הפסד הכתובה נובע מכך שהאישה נאסרה על בעלה על ידי הזנות, וממילא נוצרה פגיעה בתקינותם של חיי האישות שבינה ובין בעלה. אישה שלא מעמידה לבעלה מצב של חיי אישות תקינים אינה זכאית לכתובה, שלא נתקנה אלא למי שמעמידה מצב של חיי אישות תקינים.
 ההבדל היסודי שניתן להעלות בין שתי האפשרויות הוא כזה: לפי האפשרות הראשונה, האישה אכן הייתה בעלת זכות של גביית כתובה, אלא שכעת אירע דבר הגורם להפסד הזכות שהייתה בידיה, מכאן ולהבא. אולם לפי האפשרות השנייה ייתכן שאישה שלא מעמידה לבעלה חיי אישות תקינים כלל לא זכאית בכתובה, כיוון שמראש לא תיקנו לאישה כזו כתובה. לפי זה נוכל לומר שגם אם

5. כיוון אחד (שיסודו בראשונים, ואכמ"ל) הוא שדין איני יודע אם פרעתיך קיים דווקא במקרה לא התעורר ספק ממשי בחיוב, אך במקרה בו אירע אירוע היוצר ספק ממשי בחיוב, לא נאמר דין זה. כיוון זה מפתח הקובץ שיעורים (ב, ג, אות ט, ובהשמטות שם, והשווה לדבריו בבבא בתרא אות תרנז) הסובר שדין איני יודע אם פרעתיך מבוסס על כך ש"אין כאן ריעותא ואין שור שחוט לפניך", וממילא משאירים את הדבר בחזקתו הקדומה. אם נלך בכיוון זה, נצטרך לברר האם המקרה של סוטה ספק מוגדר כמאורע של ספק זנות המוגדר כריעותא: מדברי התוספות לקמן (כח, א ד"ה מה ת"ל) מוכח שהמציאות של קינוי וסתירה מוגדרת כספק ממשי, שהרי הם שואלים מה צורך יש בלימוד המחודש של 'ספק כודאי' והרי גם בלעדיו הייתה האשה אסורה מדין ספק דאורייתא לחומרא. ניתן אם כן לומר שלדעת התוספות לא שייך דין איני יודע אם פרעתיך במקרה של מתו בעליהן כיוון שהתעורר ספק לפנינו.
 כיוון אחר בהבנת דין איני יודע אם פרעתיך עולה מדברי ספר התרומות (שער לח חלק ג אות ד) ומפורסם יותר בשם המשנה למלך (שאלה ופקדון ד,א): לפיהם דין איני יודע אם פרעתיך מבוסס על כך ש"השמא הוא גרוע דהו"ל למידע אם פרע אם לאו, ומדלא ידע בבירור – ודאי דלא פרע" (לשון המשל"מ), ולפי"ז בכל מקרה בו השמא אינו גרוע, לא יחול הדין. ונראה פשוט שגם כאן השמא אינו גרוע, שהרי הבעל והיורשים לא אמורים לדעת האם האישה זינתה או לא.

עד כה היה הבעל חייב לאישה כתובה, מרגע שזינתה היא מפסידה כתובתה למפרע.

נראה כי ניתן להוכיח ממספר מקורות את האפשרות השנייה, ונציג את הדברים בקצרה:

א. הרשב"א בכתובות (ט, ב ד"ה הא) דן במקרה של בעל הטוען טענת 'פתח פתוח', ויש ספק אם בעילתה של האישה הייתה באופן הגורם לה להפסיד את הכתובה או לא, כיוון שלא ברור האם זינתה תחתיו או לא.⁶ הרשב"א דן בשאלה אם כאשר האישה מכחישה את הבעל וטוענת שכלל לא נמצאת בעולה (דבר שלכשעצמו אינה נאמנת עליו כנגד טענת הבעל), תוכל להיות נאמנת ולזכות בכתובה במיגו שהייתה יכולה לטעון טענה אחרת שבה כן היתה זוכה בכתובה. הרשב"א דן בעניין זה מצד הלכות 'מיגו להוציא': כיוון שהבעל הוא המוחזק בממון, האישה לא יכולה לזכות בכתובה במיגו, כיוון שמיגו להוציא לא אמרינן. אולם הרשב"א מקשה על דבריו מהסוגיה במסכת שבועות (מב, א בעניין סיטראי) בה רואים שאדם המחזיק שטר בידו ומכוחו רוצה להוציא ממון, נאמן להוציא ממון על ידי מיגו, ולא מתחשבים באופן כזה בטענת מיגו להוציא לא אמרינן. מסביר הרשב"א, שאע"פ שגם כאן האשה מחזיקה בידיה שטר כתובה, אין המקרים דומים:

דהתם היינו טעמא משום דההוא שטרא שעת הכושר הוה ליה אבל הכא אם איתא דזינתה תחתיו שטרא כמאן דליתא דמי דלא חל שעבודא דשטרא כלל.

לדעת הרשב"א, אישה שזינתה מפסידה כתובתה מטעם ש"לא חל שעבודא דשטרא כלל", ונראה מדבריו שאישה שזינתה מפסידה כתובתה למפרע, ולא מכאן ולהבא. כך כותב גם הגרע"א בחידושי לכתובות לב, ב (בהסבר דברי התוספות בד"ה שלא השם):

מה דמפסידים האשה הכתובה אינו בכלל עונש דא"כ האיך דנים אותה ב' רשעיות אלא הטעם דכיון שזינתה ממילא פקע כתובה דאדעתא דהכי לא נתחייב הבעל.

בכיוון זה הלכו אחרונים נוספים, וביניהם ר' ראובן בחידושי לכתובות (סימן יב) שהוכיח כן מפשט הגמרא בנדרים (צ, ב): הגמרא חוקרת אם אשת כהן שנאנסה ונאסרת על בעלה זוכה בכתובה או לא, ומעלה אפשרות שכמו שאשת ישראל שזינתה ברצון מפסידה כתובתה, כך גם אשת כהן שנאנסה, שהרי שתיהן נאסרות על בעליהן. עצם ההו"א של הגמרא תמוהה, שהרי כיצד ניתן להעניש אשה

6. באופן עקרוני, הבעל נאמן לטעון טענת פתח פתוח בגלל החזקה ש'אין אדם טורח בסעודה ומפסידה' (עין כתובות י, א), ועל כן האישה אינה נאמנת לטעון שהבעל משקר בעצם דבריו, ואם תטען כן, תפסיד את הכתובה.

שנאנסה? אולם אם נבין שהאשה מפסידה את הכתובה בגלל שהתקלקלו חיי האישות ולא על דעת כן נתקנה הכתובה, ניתן להבין שישנה הו"א כזו. אמנם למסקנה אשת כהן שנאנסה זכאית בכתובה, מהטעם שיכולה לומר לו "אנא הא חזינא וגברא הוא דנסתחפה שדהו", וכפי שהסביר שם הר"ן (צ, בד"ה מתני):

דמציא למימר ליה אנא הא קאימנא וגברא הוא דנסתחפה שדהו שקדושת כהונתו גרמה לו שתהא אסורה לו דהא אונס בישראל משרא שרי הילכך מזלו גרם ומשום הכי יש לה כתובה.

וכתב שם ר' ראובן:

ומשמע מזה דאפילו לפי המסקנא אי הוה מזלה גרם ולא מזלו הוה מפסדה כתובה. והנה קנס ומעילה באישה ליכא באשת כהן יותר מבאשת ישראל כיון דאונס הוי! ומוכח דלא מעשה הזנות מפסידה אלא הא דנאסרה עליו ע"י מעשיה או אפילו ע"י מזלה אם רק אינה יכולה לטעון דנסתחפה שדהו.

האיסור של האשה לבעלה שיסודו בקלוקל חיי האישות, הוא זה הגורם לביטול הכתובה, וממילא ניתן לומר שלא על דעת כן תוקנה לאשה כתובה. הדברים עולים במפורש גם מלשונו של הרמב"ם בשני מקומות בפרק כד מהלכות אישות: בהלכה ו ביחס לסוטה ודאי הוא כותב:

מי שזינת תחת בעלה אין לה כתובה לא עיקר ולא תוספת ולא אחד מתנאי כתובה שהרי מעשיה גרמו לה להאסר על בעלה.

ובהלכה כד ביחס לסוטה ספק כתב:

ותצא בלא כתובה לא עיקר ולא תוספת שהרי מעשיה הרעים גרמו לה להאסר.⁷

ומכאן נראה גם כן שהפסד הכתובה אינו עונש על הזנות, אלא תוצאה של האיסור לבעל, וממילא ניתן לומר שבאופן כזה לא תיקנו חכמים כלל כתובה.^{8 9}

7. ביחס ל'עוברת על דת' כתב הרמב"ם באותו הפרק בהלכה טז טעם שונה מעט: הפסד כתובה במצב כזה הוא משום ש"לא תקנו אלא לצנועות ולא לפרוצות". נראה לומר שביסוד הדין של עוברת על דת קיימת הנחה דומה: הכתובה לא נתקנה אלא בשביל להעמיד את חיי האישות, ובמצב של עוברת על דת, אע"פ שלא נאסרה על הבעל, יכול הבעל לומר שאינו מוכן לחיות חיים שכאלו, וטענתו מתקבלת על ידי חכמים, וממילא קבעו חכמים כי במצב כזה לא נתקנה הכתובה, למרות שלא נאסרה בפועל על בעלה.

8. וראה בהרחבה בכיוון זה בדברי ר' שמואל רוזובסקי בחידושי לכתובות, סימן יג, וראה מה שדנו האחרונים המובאים בדבריו שם (ובראשם דברי המהר"ם שיף לכתובות יב, ב, ד"ה אי נמי), וראה מה שדן שם לאור זאת בשאלה האם ספק זנות מוגדר כאיני יודע אם

לאור זאת, נראה שהשאלה ששאלנו בפתח דברינו על התוספות אינה מתחילה: המקרה של ספק זנות כלל אינו דומה למצב של איני יודע אם פרעתיך, שהרי הספק הוא אם האשה העמידה את חיי האישות או לא, ואם כן ניתן להגדיר שהשאלה היא אם מראש אשה כזו זכאית לקבל את הכתובה, ועל כן התוספות הקשו את קושייתם דווקא לשיטה שבירי ושמה ברי עדיף, ולא על כל האמוראים.¹⁰

פרעתיך או הלוייתך. עוד בעניין זה (שיש להאריך בו הרבה וצר המקום) עיין (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 הגר"ז¹ גולדברג, חזון קדומים (ירושלים - קדומים תשס"א) עמודים 32-34.

9. בשיטת הרמב"ם עצמו, הבנה זו מתחברת ומשלימה את שיטתו הכללית ביחס לחיוב הכתובה בכלל. נציע את הדברים בקצרה, והרוצה לעיין בדברים ירחיב: התנאים (עיין כתובות י, א) נחלקו בשאלה האם חיוב כתובה הוא מדאורייתא או מדרבנן. כידוע, למרות שהרמב"ם פסק בהלכות אישות (י, ז) שחיוב כתובה הוא מדרבנן בלבד, וכשיטת רוב הראשונים, ממספר מקורות בדבריו עולה כי לכתובה ישנה משמעות דאורייתאית: עיין במנין המצוות שבירי הלכות אישות ובספר המצוות (לא תעשה שנה), מהם נראה שבעילה בלא כתובה היא בגדר ביאת זנות, וכביאה בלא קידושין, ועיין עוד הלכות מלכים ד, ד ובלחם משנה שם. בנוסף, הרמב"ם חוזר פעמיים על כך שהבועל בלא כתובה 'בעילתו בעילת זנות' (אישות י, ט; יב, ח). נראה שלשיטת הרמב"ם תקנת חכמים בכתובה משרתת בסופו של דבר את המטרה היסודית של הקידושין מדאורייתא, ואינה רק תקנה סוציאלית לטובתה של האשה: מטרת הקידושין לדעת הרמב"ם היא מיסוד חיי האישות והכנסתם לתוך מסגרת מסודרת ומחייבת (שיש בה חיובים הדדיים), והפקעתם מתלותם במצב המזדמן והארעי של 'אם רצה הוא והיא' ששררה קודם מתן תורה (וכדברי הרמב"ם בריש הלכות אישות). הכתובה היא זו הגורמת לכך שהקידושין לא יהפכו לפיקציה משפטית בעלמא שהרי בזכותה האשה לא תהא קלה בעיניו להוציאה. במצב בו אין כתובה, הבעילה באמת נחשבת לבעילת זנות בלא קידושין שנאסרה מזמן מתן תורה (לשיטת הרמב"ם שם) שכן הבעל יכול בקלות לגרש, ותוך כדי בעילתו לחשוב על הגירושין שיוכל לעשותם בהקדם ובנקל. ממילא מובן מאוד כי במצב בו האשה נאסרה על בעלה ואמורה להתגרש מחמת מעשיה הרעים, לא שייכת כלל תקנת הכתובה, שהרי כל מטרתה היא העמדת חיי האישות באופן תקין ויציב, וכאשר האשה אישימה בקלוקלם, ממילא מפסידה כתובתה, אולי אף למפרע.

10. אמנם, התוספות בסוף דבריהם חילקו בין המצב במשנה שלנו למצב במשנה בכתובות יב, ב, שם יש ספק האם האשה נאנסה קודם האירוסין או לאחריהן והבעל טוען למקח

ב. הפסד כתובה בסוטה שאינה שותה – בתורת ודאי או בתורת ספק?

לאחר שהצגנו את שתי האפשרויות להבנת הפסד הכתובה במקרה של אשה שזינתה, וביססנו את העמדה לפיה הפסד הכתובה הוא תוצאה של האיסור לבעל וקלקול חיי האישות, נפנה לבחון את דין הפסד כתובה בסוטה ספק. במקרה בו מת הבעל, ברור מדברי הגמרא כי הסוטה מפסידה את כתובתה לבית הלל (ולהלכה) מספק, מדין המוציא מחברו עליו הראיה (ולהפך לשיטת בית שמאי – מפסיד הבעל מספק). אולם מה הדין במקרים האחרים בהם הסוטה אינה שותה? האם המקרים הללו גם הם בתורת ספק? נרחיב בעניין זה ונבאר:

כאמור, במשנה בריש פרק רביעי נמצאת רשימה של נשים שדין קינוי וסתירה שייך כלפיהן ונאסרות לבעל,¹¹ אך אינן יכולות לשתות, ולאחר הסתירה הן יוצאות שלא בכתובה: ארוסה, שומרת יבם ועוד נשים האסורות לבעליהן (מראש) מדאורייתא או מדרבנן כגון אלמנה לכהן גדול וחלוצה לכהן הדיוט. מקרה נוסף בו האשה נאסרה לבעלה ואינה שותה הוא כאשר היא אינה רוצה לשתות, אז היא מפסידה כתובתה. לעומת זאת, אם הבעל הוא זה שאינו רוצה להשקותה, יוצאת בכתובה.

טעות. תוספות אומרים שגם לדעת ב"ש כאן, אין הכרח לקבל שם את טענת האשה ולהאמין לה שנבעלה לאחר האירוסין (וכשיטת רבן גמליאל במשנה): "דהתם אפילו ב"ש מודו דשמא אותו שטר מעולם לא עמד לגבות שהרי הבעל טוען מקחו היה מקח טעות". ולכאורה תוספות מגדירים את המקרה שלנו כמקרה בו כן נוצר חיוב, ודלא כדברינו! אולם באמת הדברים אינם מדויקים: ודאי צודקים התוספות גם להסברנו שישנו הבדל בין שני המצבים, שהרי כאן אנו באים להפקיע, אמנם למפרע, את כוחו של השטר שודאי חל, וממילא סוברים בית שמאי שמספק אין להפקיע למפרע את כוחו של השטר, שודאי כבר היה עומד לגבות, מה שאין כן בסוגיה בכתובות שם הספק הוא בכלל השטר חל מראש, שהרי הטענה היא כי כבר בשעת האירוסין האשה לא הייתה ראויה לכתובתה. וראה עוד חידושי ר' שמואל (לעיל הע' 8) בעניין זה.

11. לגבי שומרת יבם יש שהבינו שאיסורה לבעל תלוי במחלוקת האם שומרת יבם שזינתה נאסרה על בעלה, אולם שיטת הרמב"ם (סוטה ב,ב, ויבום וחליצה ב, כ) והמאירי (בסוגיה שם) היא ששומרת יבם שעברה תהליך של קינוי וסתירה נאסרת על היבם, למרות שאם זינתה לא נאסרת עליו. בית הלוי (ב, מ) האריך בהסבר שיטת הרמב"ם בעניין זה, המתאימה לגישה העקרונית העולה מדבריו ביסוד איסור סוטה ספק, המהווה איסור עצמאי ואינו נובע מהאיסור המקורי של סוטה ודאי, וכפי שנציין בפנים לקמן. לדעת בית הלוי, כך יש להסביר גם בדברי רש"י במשנה בריש פרק רביעי, ודלא כפשטות לשונו וכפי שהבינוהו התוספות שם (ד"ה ושומרת), ואכמ"ל.

מאיזה דין מפסידה האשה כתובה במקרים הללו?¹² בפשטות היינו אומרים שהפסד הכתובה במקרים הללו הוא בתורת ספק, שאנו איננו יודעים אם האישה זינתה או לא. אלא שעניין זה אינו פשוט כלל: בגמרא לקמן (כה, א) התחדשה ההלכה של 'ספק כודאי', המורה שיש להתייחס אל איסור סוטה לבעלה כאל ודאי, ולא כאל ספק. ויש לשאול, האם ייתכן שגזירת הכתוב של 'ספק כודאי' שייכת גם לעניין הפסד הכתובה? הגמרא שם מפרטת את הדינים השונים הכלולים בגזירת הכתוב זו, וביניהם איסור בתורת ודאי לבעל, לבועל, לכהונה ולתרומה (כנגד ארבעת האיזכורים של המילה 'טומאה' בפרשת סוטה), ולכאורה אין לנו מקור ללמוד שגם לעניין כתובה עשה הכתוב ספק כודאי. מה עוד שכתובה לרוב השיטות היא מדרבנן בלבד, ואם כן לכאורה לא שייך שיחול כלפיה דין ספק כודאי. ואם כן, היינו צריכים לומר שהפסד הכתובה במקרים הללו הוא מספק. אלא שאז עלינו לשאול מהו הדין בכל המקרים הללו לשיטת בית שמאי: לדעתם במקרה של 'מתו בעליהן' האשה זוכה בכתובה מספק, האם בית שמאי חולקים גם במקרה של ארוסה ושומרת יבם וכדומה? שאלה זו שואל הירושלמי על אתר (ד, א) בפירוש, וכה דבריו:

אמר ר' יוסי תמן טעמייהו דב"ש אומרים הביא לי בעלי ואני שותה ברם הכא יודעת היית שאין ארוסה שותה, למה הכניסה עצמה למספק המרובה הזה? בשביל לפוסלה מכתובתה!

הירושלמי מחלק בין מצב שבו ביכולתה לטעון שרוצה לשתות לבין מצב שבו מראש הכניסה עצמה לספק שבו אין לה אפשרות לשתות. מעין זה הסביר גם בתוספות הרא"ש על אתר (כג, ב ד"ה ארוסה):

וב"ש דאמרי לקמן גבי מתו בעליהן עד שלא שתו נוטלות כתובתן ולא שותות מודו הכא דאין להם כתובה משום דנתנה אצבע בין שיניה שנסתרה אחר שקנא לה וידעה שאינו יכול להשקותה.¹³

12. לא מנינו כאן את המקרים של האומרת טמאה אני ושבאו לה עדים שהיא טמאה, בהם ברור כי הפסד הכתובה הוא בתורת ודאי. בדין אשה שאינה שותה מחמת עד אחד והמקרים הדומים לו (העולים מהמשנה בריש פרק שיש) נדון לקמן.

13. והשווה לדברי התוספות ביבמות לח, ב ד"ה בש"א נוטלות כתובה ולא שותות, וראה שם שני תירווציו (שהראשון מקביל לתירוץ הירושלמי) לשאלה זו, ולהבנת תירוץ השני ראה מה שכתבו מהר"ם מלובלין והערוך לנר על אתר, ומה שכתב כמסיח לפי תומו החזון איש, אבן העזר עט, כז בסוף דבריו.

מה משמעות תירוצים אלו? דרך אחת להסביר היא שאכן מעיקר הדין מצבים אלו מוגדרים כספק ולשיטת בית שמאי הייתה האשה אמורה לזכות מספק בכתובה, אלא שכיוון שהיא הכניסה את עצמה אל הספק, יש כאן מעין קנס כלפיה, והיא אינה זוכה בכתובה למרות מה שהיינו מצפים על פי עיקר הדין.

אולם, ייתכן ובדברי הירושלמי טמון יסוד משמעותי יותר. הראינו לעיל כי ישנה אפשרות לראות בהפסד הכתובה תוצאה של קלקול האישות, ולא של עצם מעשה הזנות. אם כן, יש לדון שכיוון שכלפי קלקול האישות ישנה הלכה של ספק כודאי, שהרי האשה אסורה לבעלה בתורת ודאי, ממילא קיימת הלכה זהה גם כלפי הכתובה, שהיא תוצאה נלווית למציאות של קלקול חיי האישות. ואמנם, אפשרות זו צריכה להיבחן לאור הבנת דין 'ספק כודאי' שנאמר בסוטה. בעניין זה קיימות שתי אפשרויות יסודיות בראשונים, ונציגן בקצרה ובתמצית:

א. סוטה ספק היא אשה שאנו חוששים שמא זינתה, והתורה קבעה שיש לקבוע את האיסורים כלפיה כאילו זנתה ממש. לפי זה, ניתן להבין שאם הפסד הכתובה הוא תוצאה נלווית לקלקול חיי האישות, כשם שלגבי האיסור לבעל קיים דין ספק כודאי, כך גם לגבי השלכותיו. אך הבנה זו אינה הכרחית. יש מקום לחלק ולומר שהתורה לא קבעה שיש להתייחס אל האשה כאילו זינתה ודאי אלא לעניינים שהתפרשו בדרשת הגמרא – לבעל, לבועל, לכהן ולתרומה, אך לגבי נידונים אחרים לא התחדש דין ספק כודאי, ונשארנו במצב הרגיל של ספק בקלקול חיי האישות, וממילא גם הפסד הכתובה הוא בתורת ספק בלבד.¹⁴ ממילא, הפסד הכתובה לדעת בית שמאי במקרים אלו הוא רק משום הסברא הצדדית של 'נתנה אצבע בין שיניה'.

ב. אפשרות אחרת בהבנת יסוד דין 'ספק כודאי' היא שהתורה קבעה שישנה טומאה ודאית כיוון שעצם המציאות של סתירה לאחר קינוי יוצרת קלקול בחיי האישות הגורם לאיסור האשה על בעלה. מדובר על אופי אחר של קלקול שאינו זהה לחלוטין לקלקול הקיים במקרה של אשה שודאי זינתה, אך סוף סוף, התורה הגדירה גם קלקול זה בלשון טומאה וקבעה כלפיו איסורים שונים, בתורת ודאי.

14. מעין מה שהסבירו הראשונים ביבמות (עיין לדוגמא בריטב"א יבמות יא, ב) שלגבי חליצה לא נאמר דין ספק כודאי, ועל כן סוטה ספק וצרתה חייבות בחליצה, כמבואר במשנה בריש מסכת סוטה. הריטב"א שם הטעים הלכה זו בכך שלחומרא עשה הכתוב ספק כודאי ולא לקולא (והיתר לשוק בלא חליצה זו קולא), וניתן לכלול בכך שדווקא בעניינים איסוריים בהם שייך לדבר על 'חומרא' נאמר דין זה, ולא לגבי זכויות ממוניות של האשה, בהן כמובן שלא שייכים המושגים של חומרא וקולא.

לפי גישה זו, נראה מוכרח שאם נבין שהפסד הכתובה הוא תוצאה של קלקול חיי האישות, סוטה ספק מפסידה כתובתה (במקרים המדוברים) בתורת ודאי ולא בתורת ספק. אשה שבעלה קינא לה ונסתרה, באופן בו אין לה אפשרות להעמיד עצמה במקדש לשתייט המים, קבעה במעשיה באופן מוחלט את המציאות של קלקול חיי האישות, והיא האחראית הבלעדית על קלקול זה, וממילא היא מפסידה את כתובתה.¹⁵

כאמור, אין כאן המקום להאריך ולהרחיב בעניין זה של יסוד איסור סוטה ספק, אך כיוון שהזכרנו לעיל את שיטת הרמב"ם בהלכות אישות, ובדבריו נדון לקמן, נציין כי הוא גם ראש וראשון לשיטת הראשונים הרואה באיסור של סוטה ספק איסור עצמאי, בתורת ודאי. ההוכחה הברורה ביותר לכך היא מפסק הרמב"ם בהלכות יבום וחליצה (ו, יט) בו הוא אומר שסוטה ודאי וצרתה אסורות ביבום ופטורות מחליצה, וכדברי רב במסכת יבמות (יא, א) ש'טומאה כתיב בה כעריות', אך סוטה ספק חייבת בחליצה, וצרתה מותרת אף ביבום. וכבר הסבירו האחרונים¹⁶ שלדעת הרמב"ם איסור סוטה ספק הוא איסור עצמאי, בו לא נאמר הדין של 'טומאה כעריות' אפילו לא מספק, וכל ההלכה של איסור סוטה ספק ביבום נובעת מדרשות אחרות המבוארות בגמרא בסוטה (ה, ב) ואינן שייכות כלל כלפי צרתה.¹⁷ לפי זה, חיובה של סוטה ספק בחליצה אינו מספק, אלא בתורת ודאי, כיוון שמעולם לא הוגדרה סוטה ספק כ'עריות' הפטורות אף מחליצה. הוכחות נוספות להבנה זו בשיטת הרמב"ם ובשיטות ראשונים נוספות קיימות לרוב, ואין כאן המקום להאריך בהן.¹⁸

15. וכאן לא שייך לחלק שרק לעניינים מסויימים נאמר דין ספק כודאי: דווקא לגישה הראשונה לפיה מבחינה מציאותית יש לפנינו ספק, אלא שהתורה קבעה להחיל חלק מהאיסורים השייכים במקרה של ודאי, יש מקום לחלק בין איסורים שונים ובין איסורים לדינים ממוניים. אולם לגישה השנייה התורה קבעה שמציאות הספק עצמה מוגדרת כטומאה ודאית, וממילא אם הפסד הכתובה הוא תוצאה של קלקול חיי האישות, אין כלל מקום לחלק בין הנידונים, ואין מקום לומר שתזכה בכתובה.

16. עיין בגליון רע"א שם, חידושי ר' חיים הלוי ובאחיעזר אבן העזר סימן א, וראה עוד קובץ הערות סימן טו.

17. וכשיטת הרא"ש ביבמות א, ד, שבסוטה ספק לא נאמר דין טומאה כעריות, "ולא חשיב טומאה דידה אפילו כספק ערוה", ובכך תירץ את קושיית התוספות ביבמות שם (יא, א ד"ה צרת סוטה) בדבר היחס שבין הסוגיה ביבמות יא, א לסוגיה בסוטה ה, ב, עיין שם.

18. בעניין זה הרחבנו במאמרנו, 'לפני ה', תהליך השקיית הסוטה: עונש, בירור או תיקון', אסף ה, בו הרחבנו גם במהות איסור סוטה ודאי. עוד הרחבנו שם בהבנת עניינו של טקס השקיית הסוטה לשיטה זו, וכפי שרמוז למעלה: לשיטה זו הכרחי לומר כי התהליך

נראה אם כן שלפחות בשיטת הרמב"ם נוכל להעמיד את התמונה הבאה. המציאות של סוטה ספק כוללת בתוכה שני מצבים בסיסיים: במצב אחד האשה נאסרת על בעלה מחמת קלקול חיי האישות, אלא שיש אפשרות של יציאה מהמצב אליו נקלעו: אם תסכים האשה לשתות מהמים המרים ולהעמיד עצמה למבחן לפני ה', ותצא טהורה, חיי האישות יחזרו למסלולם התקין והיא תשוב לחיות בהיתר תחת בעלה. במצב אחר, הסתירה שלאחר הקינוי יוצרת מצב שלא ניתן לתקנה, כיוון שהתורה לא נתנה אפשרות לשתייה במצב זה, כגון בארוסה ושומרת יבם. ממילא, סתירת האשה לאחר קינוי במצב כזה יוצרת קלקול מוחלט בחיי האישות שאינו ניתן לתקנה, וכיוון שהפסד הכתובה הוא תוצאה ישירה של קלקול חיי האישות, לא ניתן להפריד בין הדברים, והיא תצא מבעלה בלא כתובה, גם לשיטת בית שמאי, שכן הפסד הכתובה במצב זה הוא בתורת ודאי.

לאור זאת אנו יכולים להבין באופן ברור שתי הלכות שנאמרו במשנה שם והוזכרו לעיל: במקרה בו הבעל אומר שאינו רוצה להשקותה האשה זוכה בכתובה, ובמקרה בו האשה אינה רוצה לשתות היא יוצאת בלא כתובה. לדברינו, הלכות אלו אינן 'קנס' חיצוני על הבעל או האשה, אלא תוצאה ישירה של הניתוח המשפטי הפשוט: במקרה בו קיימת בפני הזוג אפשרות של שתייה, הצד שמחליט לוותר על אפשרות זו הוא הסותם את הגולל על תיקון הקלקול שנוצר, וממילא הוא זה שאחראי לקלקול חיי האישות.

מעתה, יש להתבונן מחדש על המציאות של 'מתו בעליהן': כאמור, הגמרא דנה בשאלה זו לאור כללי הספיקות שבדיני ממונות, ולדברינו יש לבאר את העניין כך: במציאות זו האשה ובעלה עמדו במסלול שבו ניתן לתקן את הקלקול שנוצר, והאשה טוענת שהיא הייתה מוכנה לשתות ולחזור לחיות בהיתר תחת בעלה, וממילא אמורה לזכות בכתובה. מאידך, כעת היא אינה יכול לחזור ולשתות ואין אפשרות לתקן את קלקול חיי האישות, שכן הבעל מת והאישות לא תחזור לתיקונה! האשה מצידה טוענת שלא היא האשמה בכך, אך מצד שני איננו יודעים מה היה קורה אילו באמת הייתה מספיקה להעמיד עצמה למבחן: ייתכן שהייתה מתה, וייתכן גם שבפועל הייתה חוזרת בה ולא שותה מהמים. כיוון שכך

שעוברת האשה במקדש כולל בתוכו לא רק בירור, אלא גם **כפרה ותיקון**, שהרי קלקול חיי האישות נובע מעצם המציאות של קינוי וסתירה, ובמנותק מהשאלה האם באמת האשה זינתה, וכיוון שהאשה מותרת לבעלה לאחר השתייה, על כרחך שיש בתהליך זה מימד של תיקון וכפרה, שנוצר תוך כדי הליך השתייה והקרבת המלווה אותו, ולאור זאת יש לבאר גם פרטים נוספים במהלך הטקס, עיין שם.

אנו נמצאים במצב של ספק, וגביית הכתובה תלויה בשאלה אם שטר העומד לגבות כגבוי דמי או לא.

מתוך הדברים האלו, נבוא לדון במספר קושיות שבהן עסקו האחרונים בהרחבה הקשורות למצבים שבהם האישה זוכה בכתובה למרות שלכאורה לא הייתה ראויה לכך. נראה שלאור דברינו ניתן להעמיד כאן תפיסה שלימה ביסוד העניין, ובעיקר בשיטת הרמב"ם.

ג. שלוש שאלות בדין הפסד כתובה מספק

כידוע, בדין אשה שבעלה קינא לה ונסתרה נאמרה הלכה מיוחדת של 'עד אחד בטומאה': בניגוד לכל התורה כולה בה יש צורך בשני עדים בשביל להעיד על דבר שבערווה, לאחר קינוי וסתירה נאמן עד אחד להעיד שהאשה נטמאה (עיין בסוגית הגמרא ב, ב - ג, א בעניין זה, ובמשנה ריש פרק שישי). ואמנם, כבר עמדו האחרונים על מחלוקת יסודית הקיימת בין הרמב"ם לבין התוספות בדין זה של עד אחד בטומאה: מהתוספות (ו, א ד"ה ושבאו) העלו האחרונים כי עד אחד בטומאה נאמן כשני עדים על עצם המציאות, ולאחר עדותו אנו מניחים שהאשה אכן זינתה, בתורת ודאי.¹⁹ אולם מדברי הרמב"ם במספר מקומות עולה כי עד אחד נאמן באופן חלקי: העד גורם לכך שהאשה לא תוכל לשתות, אך אינו נאמן על המציאות עצמה.²⁰ לדברינו לעיל הדברים מוסברים כך: עד אחד אינו נאמן כלל מבחינה מציאותית, אך יש ביכולתו לגרום לשינוי 'המסלול' בו נמצאת האישה: עד לביאת העד האחד ישנה אפשרות להיכנס למסלול של תיקון הקלקול שנוצר, ובעדותו של העד נסתם הגולל, וקלקול האישות הופך להיות מוחלט.²¹

19. השלכה לכך היא שיטתו של המנחת חינוך (שסה) שבמקרה בו הבעל יבוא על האשה לאחר עדות העד, ילקה.

20. שיטת הרמב"ם עולה מתוך המקורות הבאים: 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. ועיין משנה למלך ג, כג בהסבר שיטת הרמב"ם, ובאחיעזר שם, ובחידושי הגר"ז לסוטה (ב, א ד"ה גמ' ע"כ), ודברינו כאן הם דלא כר' חיים בחידושו על הרמב"ם (סוטה ג, כג) והעונג יום טוב בסימן קע, ואכמ"ל בהוכחת ההבנה הכתובה בפנים בשיטת הרמב"ם.

21. ויש להטעים עניין זה כך: כיוון שעיקרו של תהליך ההשקיה לשיטת הרמב"ם הינו מעבר ממצב של חיי אישות מקולקלים לחיי אישות מתוקנים, יש צורך שהמציאות תהיה ברת תיקון. כל עוד אין עדות כל שהיא על זנות, האישות מבחינת תודעת הבעל והיחסים שביניהם היא ברת תיקון. אולם עדותו של העד מחזקת את המצב של קלקול האישות -

והנה, בהלכה זו של עד אחד בטומאה התקשו הראשונים בשלוש קושיות: האחת היא ממשנה מפורשת, האחרת מדברי הרמב"ם והשלישית משיטת רבי טרפון בירושלמי:

א. בירושלמי (סוטה ו, ב) הובאה מחלוקת בין רבי טרפון לרבי עקיבא: לדעת רבי עקיבא עד אחד נאמן בסוטה גם לגבי הפסד הכתובה, וכשיטת המשנה בריש פרק שישי, אך לדעת רבי טרפון עד אחד נאמן רק לעניין שלא תשתה, אך אינו נאמן לגבי כתובה:

רבי עקיבא אומר כשם שעד אחד נאמן לטמאותה. כך עד אחד נאמן להפסידה מכתובתה. אמר לו רבי טרפון איכן מצינו עד אחד בממון כלום.²²

שיטת רבי טרפון צריכה עיון: גם אם נאמר שהעד מצידו אינו נאמן להפסיד כתובה כיוון שלא מצינו עד אחד בדבר שבממון, סוף סוף ראוי היה שתפסיד האישה את כתובתה מעצם העובדה שבעלה קינא לה ונסתרה ואינה יכולה לשתות! מה שונה הדבר מארוסה ושומרת יבם המפסידות כתובתן, ויותר לא ברור כיצד יש ליישב את הדברים לשיטת בית הלל הסוברים שהאישה מפסידה כתובתה גם במקרה של 'מתו בעליהן'! האם הכרח הוא להעמיד את שיטת ר' טרפון כבית שמאי?²³

ב. במשנה בריש פרק שישי שם שנינו:

מי שקינא לאשתו ונסתרה, אפילו שמע מעוף הפורח יוציא ויתן כתובה, דברי רבי אליעזר. רבי יהושע אומר: עד שישאו ויתנו בה מוזרות בלבנה.

בפירושה של משנה זו נאמרו שלושה פירושים מרכזיים בראשונים. רש"י (ד"ה רבי יהושע אומר) מסביר שמדובר על אשה שאין שני עדים שנסתרה, אך יש על כך קול, ובעקבות הקול, שהגיע לאזני הבעל, אין הוא יכול להשקותה, אע"פ שלא הייתה כאן סתירה ודאית. אולם, כיוון שעדות ממשית אין כאן, אין מקום להפסידה כתובתה מחמת הקול לבדו. תוספות (ד"ה מי שקינא) הרחיבו יותר והסבירו כי

הן מבחינת תודעת הבעל והן מבחינה אובייקטיבית, בהתייחסות הכללית אל מצבם של הזוג (גם בעיני החברה), וזהו מצב שכבר אינו בר תיקון.

22. בהמשך הירושלמי מבואר שאחד התנאים חזר להודות לדברי השני, ובעניין זה קיימת מחלוקת בין המפרשים מי חזר להודות למי, התלויה גם בגירסת הירושלמי בריש הסוגיה. עיין בעניין זה בקרבן העדה על אתר ולעומתו בעלי תמר.

23. ומעין זה הקשה הדבר שאול, סימן מג, ומקור הקושיה בתוספות ר' עקיבא איגר על המשנה בסוטה, אות כ (שלחקו יצוטט להלן) אלא שקושייתו מהירושלמי מעט שונה, והיא מוסבת על השקלא וטריא בירושלמי שם ולא באופן ישיר על שיטת רבי טרפון.

מדובר על מקרה בו אין אפילו קול על הסתירה, אלא קינוי ולאחריו שמועה על זנות, ומכוחה חייב הבעל להוציא את האשה, אך בכתובה. הרמב"ם מפרש את המשנה באופן שלישי. אלו דבריו בהלכות סוטה (א, ח):

קינא לה בפני שנים וראה אותה שנסתרה עם זה שקינא לה עליו ושהת כדי טומאה הרי זו אסורה עליו ויוציא ויתן כתובה, שאינו יכול להשקותה על פי עצמו, **וכן** אם שמע העם מרנגין אחריה **אחר הקינוי והסתירה** עד ששמע מהנשים הטוות לאור הלבנה נושאות ונותנות בה שזינת עם האיש שקינא לה עליו הרי זה אסור לקיימה ויוציא ויתן כתובה.

מדברי הרמב"ם נראה כי מדובר על אשה שבעלה קינא לה ואף נסתרה בפני עדים, אלא שעתה שמע שמועה על זנות עם זה שקינא לה ממנו. הכסף משנה על אתר התקשה מאוד בפירוש הרמב"ם, שהרי אם מדובר באשה שבעלה קינא לה ונסתרה בפני עדים, מדוע שתזכה בכתובה? מכח כך דחק הכסף משנה לומר שהמקרה של 'אם שמע העם מרנגים אחריה' הוא באופן שהסתירה לא הייתה בפני עדים:

ויש לתמוה על רבינו שלעיל כתב דבקינאי וסתירה תצא בלא כתובה וכאן שמלבד הקינוי והסתירה שמע שהעם מרנגים אחריה וכו' כתב שיוציא ויתן כתובה! **ויש לומר דהכא בשלא היה בסתירה אלא עד אחד.**

ולפירושו שיטת הרמב"ם כאן מתפרשת כביאורו של רש"י למשנה. מעבר לכך שהדברים דחוקים במשנה תורה, וכפי שכבר העמידו פרשני הרמב"ם האחרים על אתר, שיטת הרמב"ם כפשוטה יוצאת במפורש גם מפירושו למשנה:

ור' יהושע אומר עד שישמע מן הנשים הטוות לאור הלבנה שהן בתכלית הפרסום וההתעסקות בעיני בני אדם נושאות ונותנות בה ואומרות **כי פלונית שקנא לה עם פלוני ונסתרה עמו, כבר זנה עמה**, יוציא ויתן כתובה.

והדברים טעונים הסבר: כיצד ומדוע מצבה של אשה זו עדיף מהמצב של ארוסה ושומרת יבם, או מהמקרה של 'מתו בעליהן' בו לדעת בית הלל מפסידה האשה את הכתובה מספק?²⁴

24. המפרשים על הרמב"ם שם דנו בהרחבה בשיטתו: **בחידושי מים חיים** על אתר כתב שקושיית הכסף משנה אינה קשה כיוון שיש לחלק בין זמן בו אין מי סוטה אז מפסידה כתובתה, מה שאין כן בהלכה ח בה מדובר על מצב בו יש מי סוטה, אז לא מפסידה כתובה. עצם ההיגיון בחילוק אינו ברור, ומעבר לכך כבר הקשה על כך ב'בני שמואל' על

ג. קושיה שלישית, בה התקשו כבר גדולי האחרונים, עולה מפשט המשנה בריש פרק שישי. כאמור, במשנה שם מבואר שעדות עד אחד מונעת את ההשקיה וגורמת להפסד הכתובה, ולעדות זו כשרים כולם:

ולא עוד אלא אפילו עבד אפילו שפחה הרי אלו נאמנין אף לפוסלה מכתובתה.

אולם, מיד ממשיכה המשנה ומונה חמש נשים שאינן נאמנות להפסיד את האשה מכתובתה:

חמותה ובת חמותה וצרתה ויבמתה ובת בעלה הרי אלו נאמנות ולא לפוסלה מכתובתה אלא שלא תשתה.

ומבאר שם רש"י (ד"ה חמותה):

אלו חמש נשים שונאות אותה וביבמות (דף קיז:): מפרש טעמא אמאי סנו לה ואינן נאמנות לה לשום עדות שהיא לרעתה.

ונמצא שכאשר אחת מחמש נשים אלו באות להעיד, האשה אינה יכולה לשתות מחשש שמא יש כאן עדות של עד אחד המונעת את השתייה, אך אינה מפסידה כתובה, כיוון שאנו חושדים שמא באו להפסידה. וגם כאן יש לתמוה כדלעיל: מדוע תלוי הפסד הכתובה בתוקף עדותן של הנשים, והרי גם בלי עדותן, עצם המציאות של קינוי וסתירה באופן כזה שאינה יכולה לשתות גורמת להפסד הכתובה, לפחות מספק לשיטת בית הלל! כך הקשה הגרע"א בתוספותיו על המשניות (אות כ):

אתר מהדין של ארוסה ושומרת יבם, המפסידות כתובה גם בזמן הבית שיש השקיה, כיוון שסוף סוף בפועל אינן שותות.

במעשה רוקח כתב שאינה מפסדת כתובה כיוון ש"היא תטעון האנא קיימא תשקיני המים ע"פ דין, וא"ת שכבר שמעת מהנשים וכו' היה לך להשקת אותי תכף ומיד לסתירתך, ומאיזה טעם אפסיד כתובתי משא"כ למעלה בדין ב שהוא בזמן שלא יש מי סוטה, אינה יכול לטעון כן". ונראה מדבריו שבהלכה הנידונה הבעל אשם בכך שהשתה מלהשקותה, ולכאורה לפי זה אם לא ישתה ויקחנה למקדש מיד ובדרכם ישמע קול, כן תפסיד כתובתה, ודוחק.

בצפנת פענח כתב ש"רבינו ס"ל דרק אם היא גרמה שלא תשתה אז מפסדת כתובתה כמבואר בירושלמי", ומביא הירושלמי שהוזכר לעיל בהסבר שיטת ב"ש בדין ארוסה ושומרת יבם, "משא"כ כאן שהבעל הוא קיים והיא אומרת שודאי לא זנתה ורוצה שתשתה רק המזורות גרמו לה שלא תשתה ע"י זה אין אנו יכולים להפקיעה מכתובתה", ונמצא שהקינוי וסתירה לכשעצמם אינם גורמים בודאי להפסד הכתובה, והדברים צריכים עיון, והסברנו לקמן ייתכן שמתאים להסבר דבריו.

תמוה לי, הא לב"ה דמת בעל עד שלא שתתה אינה נוטלת כדאיתא במתני' ב פ"ד, הרי אף דבקינוי וסתירה לא אפקה עצמה לעצמה דהא היתה בת שתיה, מ"מ ע"י קינוי וסתירה הוי ספק זינתה **וכל זמן שלא נתברר על ידי שתיה אין לה כתובה מספק**. אם כן הכי נמי מה בכך דהנך ה' נשים אינם נאמנות בעדותן, דל עדותן מהכא, הא עכ"פ כיון דאינה שותה ולא מתברר טהרתה מספק אין לה כתובה!

וכאן אם כן עומדת הקושיה אליבא דכולי עלמא, שכן מפורש במשנה שבמקרה זה האשה זוכה בכתובה!²⁵

שלושה תירוצים מדברי רבותינו האחרונים

קושיה זו האחרונה העסיקה רבים מגדולי האחרונים. בן דורו של הגרע"א, ר' מאיר פוזנר, כבר התקשה בה בספרו 'בית מאיר' (אבן העזר קעח, טו), וכדי לתרצה הצייע את החידוש הבא: לדעתו, יש לחלק באופן עקרוני בין המקרה של 'מתו בעליהן', בו מפסידה האשה כתובה מספק, למקרה של חמש נשים: במקרה של מיתת הבעל עומדת האשה בתביעתה מול היתומים, ובמקרה של חמש נשים האשה תובעת את הבעל. כאשר האשה עומדת מול הבעל ויש ספק אם זינתה או לא, המציאות המשפטית במצב זה מוגדרת כ'איני יודע אם פרעתיך', שהרי הבעל ודאי היה חייב לה כתובה ועתה הוא רוצה לטל את החיוב. במקרה כזה, האשה היא זו שאמורה לזכות בכתובה מספק גם לשיטת בית הלל הסוברים ששטר העמוד לגבות לאו כגבוי דמי. אולם, במקרה בו האשה עומדת מול היתומים, הספק הוא בגדר 'איני יודע אם הלוייתי', כיוון שיש ספק אם בכלל נוצר חוב כלפי היתומים, שהרי הם הפכו להיות צד בדיון לאחר שכבר נוצר הספק, וממילא במקרה זה סוברים בית הלל שכיוון שהיתומים הם המוחזקים, האשה מפסידה את הכתובה מספק, וכדיני איני יודע אם הלוייתי.²⁶

25. בתוספותיו רצה הגרע"א להצייע בתחילה שבאמת גם במקרה זה האשה זוכה בכתובה רק במקרה בו תתפוס, מה שאין כן במקרה של ארוסה ושומרת יבם ובמקרה של עד אחד בטומאה, ההפסד הוא בתורת ודאי, ולא תועיל תפיסה. אולם הגרע"א חזר בו והוכיח מלשון הרמב"ם (הלכה טו) שבמקרה של חמש נשים האשה זוכה בכתובה בבית הדין, בלי צורך לתפוס מהבעל.

26. מעין דברי הבית מאיר, בשכלול מסויים, כתב הנחל יצחק בתשובותיו (חושן משפט סט, ענף ב).

חידושו של הבית מאיר נדחה על ידי כמה אחרונים,²⁷ וכבר כתב הגרע"א בתשובותיו (החדשות, סימן לא) ש"הדבר קשה מאוד בעיני להוליד מזה דין חדש כזה, ובפרט דההיפוך מבואר בבעל התרומות כמו שהביא מעכ"ת נ"י בעצמו". ונראה שיש להקשות שלוש קושיות מרכזיות על חידושו זה:

כפי שראינו לעיל, עצם ההנחה לפיה כאשר תביעת האשה עומדת למול הבעל יש כאן מצב של 'איני יודע אם פרעתיך' אינה פשוטה כלל ועיקר, שכן לשיטות רבות לעולם ספק זנות בכתובה מוגדר כאיני יודע אם הלוייתי.²⁸ בנוסף, לדברי הבית מאיר נתקשה מאוד בהבנת דברי הירושלמי בריש פרק רביעי, ובהבנת דברי התוספות רא"ש שם שצוטטו לעיל: כאמור, הירושלמי ובעקבותיו התוספות התקשו בשאלת היחס בין דין מתו בעליהן לדין ארוסה ושומרת יבם: מדוע במתו בעליהן סוברים בית שמאי שהאשה זוכה מספק ובארוסה ושומרת יבם אינה זוכה, ועל כך תירצו את החילוק של 'נתנה אצבע בין שיניה'. לדברי הבית מאיר, קושיית הירושלמי קשה לא רק לשיטת בית שמאי אלא גם לשיטת בית הלל, שכן גם הם לא אמרו את דבריהם אלא במקרה בו מת הבעל, אז האשה עומדת לתביעה מול הירושלים, אך במקרה בו הבעל קיים גם הם היו צריכים להודות כי האשה היא זו שהייתה צריכה לזכות מספק מדין איני יודע אם פרעתיך, אילולא סברת 'נתנה אצבע בין שיניה'!

מעבר לכך, עיקר חידושו של הבית מאיר מבחינה דיני הספיקות הממוניים קשה מאוד: בפשטות, כאשר יורשים מקבלים את החוב של אביהם, הם יורשים את אותו החוב שלו, ואם כלפי האב מוגדר החוב כ'איני יודע אם פרעתיך', כך בפשטות גם לגבי היתומים היורשים ונכנסים תחת אביהם, ומה מקום יש לומר שכלפי היתומים יש כאן חוב חדש!²⁹ ומעין זה דחה האמרי בינה (טוען ונטען סימן ד) את דבריו ואף הוכיח כנגדו ממקורות שונים, וסתם את דבריו בכך ש"באמת הקושיא בהא דחמש נשים... עצומה".

תירוץ אחר לקושייה זו העלה הגרע"א בתשובותיו שם. הגרע"א הציע כי דין זכיית הכתובה במקרה של חמש נשים אינו נובע מעיקר הדין, אלא מכח הפקעה מיוחדת של חכמים:

27. עיין לדוגמא באמרי בינה טוען ונטען סימן ד (ד"ה ובספר בית מאיר), ובדורינו אנו בחידושים וביאורים לרב גריינמן לבבא מציעא (סימן יז, אות יז), ומדבריו שלו עצמו נביא לקמן.

28. ומעבר למה שטעננו בגוף המאמר לעיל, יש להוסיף את מה שהערנו לעיל, הע' 5, כסיבות נוספות לנתק בין דין איני יודע אם פרעתיך לדין של סוטה ספק.

29. זאת ועוד: כאשר יש בחוב אחריות נכסים (כמו בכתובה), החיוב חל על הנכסים, וכלפיהם ודאי שהמצב צריך להיות מוגדר כ'איני יודע אם פרעתיך'.

הפקיעו חז"ל שלא להאמינם לענין כתובה... דחז"ל לא רצו להפסיד אותה ע"י הנך נשים ששונאים אותה וכעין גדר הוא שלא יהא יכולת להנך נשים לנקום נקמתם ממנה בדרך שנאה, ורק לענין איסור לא רצו להפקיע דין דאורייתא ובממון מדין הפקר ב"ד הוא, וא"כ אזדא לה גם כן קושי' הנ"ל דאף דכל היכי דאינה שותה אינו מתחייב בכתובה מטעם ספק, מ"מ כיון דבלאו עדותן דהנך ה' נשים היתה יכולה לברר דבריה ולשתות ואם תפסיד כתובתה עתה אהני מעשייהו להפסיד הממון, לזה התקינו חז"ל שלא יחרוק רמיה צידו שלא לגרע לה כלום ע"י עדותן.

וכך הוא הסבר דבריו: מעיקר הדין, כיוון שיש כאן ספק אם עדותן של הנשים תקינה או לא, עדותן הייתה אמורה להועיל (בפועל) גם לגבי הכתובה כפי שהיא מועילה לכך שהאישה לא תשתה, שכן לא ניתן להוציא ממון מספק. אולם, חז"ל חששו שמא הלכה זו לכשעצמה תעודד נשים אלו הרוצות במפלתה של האשה להעיד כנגדה ועל כן תקנו שעדותן לא תועיל לעניין כתובה. ממילא יהיה להן פחות עניין לבוא ולהעיד, ואם בכל זאת הן מעידות, יש היגיון שאכן אמת בפיהן.³⁰

חידושו של הגרע"א לפיו במקרה זה הפעילו חכמים את דין הפקר ב"ד הפקר אינו מובן לי דיו: אכן, ברי כי בעקבות תקנה מעין זו יפחת עניינן של חמש הנשים להעיד בשקר כנגד האישה, אולם סוף סוף אין לנו ודאות שאכן נשים אלו מעידות בשקר, וכיצד ניתן להפסיד את זכות הבעל ולהוציא ממנו ממון בגלל חשש זה, והרי הוא עומד וצווח כי הוא מאמין לאותן הנשים, ומכלל ספק ודאי שלא יצאנו, ומה טעם יש להפסידו מספק!

מעבר לכך, גם אם נקבל תירוץ זה בביאור המשנה, הוא לא יספיק לנו בכדי להסביר את שיטת הרמב"ם בעניין עוף הפורח, שם לא שייך לדבר על תקנה שבאה לגרום לכך שלא יופצו שמועות שקר, וקל וחומר שאין זה מסביר את הקושיה משיטת ר' טרפון בנוגע לכל עדות של עד אחד.

בכיוונו של הגרע"א, אך באופן מפותח יותר, הלך הרב גריינימן ב'חידושים וביאורים' לבבא מציעא (סימן יז אות יז): הרב מסביר כי דין הפסד הכתובה במקרה של סוטה ספק (בכל המקרים) אינו מדין תורה, אלא הוא קביעה של חכמים (עין

30. הנחתו של הגרע"א היא שמבחינה פסיכולוגית כל עניינן של הנשים הוא להפסיד את האשה מכתובתה, ומעבר לכך אין להן עניין של ממש להעיד שהאשה זינתה רק בכדי לאוסרה על בעלה. הנחה זו קיימת גם בדברי הרב גריינימן שנביא לקמן, אך אין בה הכרח: מנין לנו שהנשים לא תבאנה להעיד רק בשביל לגרום לאיסור האשה על בעלה ולבזיונה מעצם העובדה שהיא יוצאת תחת ידו מבלי אפשרות להוכיח את צדקתה במקדש?

שם ראיותיו). כיוון שכך, ראו חכמים שבמקרה של עדות חמש נשים אין זה מן הנכון לקבוע שהאישה תפסיד כתובתה, שהרי בכך לא רק שהאישה תפסיד, אלא גם הבעל: טובת הבעל במקרים רבים היא שהאישה תוכל לברר דבריה במקדש ותחזור להיות מותרת לו, ומסתמא גם הוא עצמו מעדיף אפשרות זו, אלא שכל עוד האישה אינה שותה, הוא מוכרח לגרשה מחמת הספק. כיוון שכך, גם הבעל יעדיף שעדותן של חמש נשים לא תתקבל לעניין הפסד הכתובה, "וממילא לא יהיו להוטים לשקר שזינתה ולא יאסרוה על בעלה לעולם... (אבל) אם נחליט שמפסדת יש לחוש שלעולם לא תשתה שהם יעידוה הלכך לא אמרו חכמים שתפסיד...". לדבריו, תקנת חכמים נובעת מאינטרס הדדי של הבעל והאישה, ומניעת מצב בו לעולם האישה לא תשתה מחמת האפשרות של אותן נשים להעיד בשקר. לפי זה, מתורץ מה שהקשינו לעיל על הגרע"א כיצד תקנו חכמים תקנה הגורמת להפסד הבעל, שכן באופן כללי אמדו חכמים בדעתם שזוהי גם טובת הבעל עצמו.

אולם, גם כאן נראה שלא יצאנו ידי חובתנו בהסבר הקושיה מדין עוף הפורח לשיטת הרמב"ם: האם גם שם שייך לדבר על תקנה שלא תפסיד כתובתה כדי ש'לא יהיו להוטים לשקר שזינתה'? בפשטות, עוף הפורח הוא שמועה שנפוצה בלי שיש למישהו מסוים אינטרס להעיד לרעתה של האישה, אלא כדרכו וכטבעו של עולם, בו עוברות שמועות בעניינים הפרטיים של בני אדם מפה לאוזן ועוף השמים יוליך את הקול. וודאי שאין בהסבר זה בכדי לבאר את שיטת רבי טרפון בירושלמי. ממילא, זקוקים אנו להסבר אחר בכדי לתרץ את שלושת הקושיות שהקשינו.

הצעה אחרת לאור היסוד של קלקול חיי האישות ואפשרות תיקונם

נראה להציע הצעה אחרת בהבנת המשנה בריש פרק שישי בה התקשו הגרע"א והבית מאיר, ומתוך כך נבוא לתרץ גם את שתי הקושיות הנוספות. כפי שהראינו לעיל, הפסד הכתובה אינו תוצאה של מעשה הזנות, אלא תוצאה של קלקול חיי האישות, והוא מותנה בכך שמעשיה של האשה גרמו לקלקול חיי האישות באופן מוחלט. כאשר ישנה אפשרות של תיקון הקלקול, אך הבעל הוא המונע את התיקון, חייב להוציאה בכתובה, כיוון שלא היא הגורמת באופן מוחלט לקלקול חיי האישות. לעומת זאת, במקרה של ארוסה ושומרת יבם, האשה מראש הכניסה את עצמה למסלול בו אינה יכולה לתקן את הקלקול שיצרה, ולכן מפסידה כתובתה מראש, בתורת ודאי.

כעת יש לבחון לאור זאת את המצב במקרה של עד אחד בטומאה, שם מפסידה האישה כתובה לשיטת המשנה ורבי עקיבא: כאן מעשיה של האשה מראש כן היו

במסלול של תיקון, ובשונה מהמצב של ארוסה ושומרת יבם, אלא שקבעה תורה כי לאחר עדותו של העד האחד נסתם הגולל על קלקול חיי האישות ולא ניתן לתקנם, וכיוון שהדבר אירע בעקבות מעשיה של האישה, היא מפסידה כתובתה – בתורת ודאי.

מעתה ניתן להבין את ייחודיות המקרה של חמש נשים: כאן האשה מראש נמצאת במסלול בו השתייה אפשרית, וגם כעת, לאחר עדותן של הנשים, האשה טוענת שאין כלל מניעה שתשתה: לטענתה, נשים אלו שונאות אותה ועל כן מעידות לרעתה, ואם כן אין כאן כלל מציאות של עד אחד המונע את ההשקיה והתיקון, וגם אנו מתייחסים בכובד ראש לטענה זו שאינה מופרכת כלל ועיקר. ממילא, מצד האישה אין כלל מניעה ללכת אל המקדש ולשתות ולהמשיך את הקשר באופן של היתר, אלא שהדבר אינו אפשרי כיוון שהבעל חושש (ובצדק מצידו) שמא נשים הללו אמת בפיהן, וממילא אין לו אפשרות לחזור ולחיות איתה בהיתר. במקרה כזה המשנה אומרת שאי תיקונם של חיי האישות נובע מצידו של הבעל (אף שאין הוא אשם בכך) ולא מצידה של האשה, שהרי מעשיה מצד עצמם הם מעשים ברי תיקון, וגם עתה היא מוכנה לבוא ולשתות במקדש ולהחזיר את החיים אל מסלולם, אלא שמצידו של הבעל יש לכך מניעה.³¹

בדיוק כך יש להסביר גם את שיטתו של הרמב"ם בנוגע למקרה של עוף הפורח: כמובן, גם כאן האשה נמצאת מראש במסלול בר תיקון, וחיי האישות לא התקלקלו באופן מוחלט. אלא שלאחר קינוי וסתירה הבעל מצידו שמע שמועה על מעשה זנות המונעת ממנו להביא את האישה אל המקדש ולהעמידה למבחן. מצידה של האישה, אין שום מניעה לעבור גם כאן את תהליך הבירור והתיקון במקדש, וכיוון שהמניעה נובעת מצידו של הבעל, אנו מתייחסים את קלקול האישות אליו, ומתחייב להוציאה בכתובה.

מעתה ניתן להבין גם את מחלוקתם של רבי עקיבא ורבי טרפון, ולדברינו נראה שנחלקו בעיקר יסוד הנאמנות של עד אחד בטומאה: רבי עקיבא סובר כפי שהתבאר לעיל שעדותו של עד אחד גורמת באופן מוחלט לכך שקלקול האישות לא יהיה בר תיקון, ועניין זה הוא אובייקטיבי לחלוטין: התורה קבעה כי במקרה

31. ובדיוק כמו במקרה של עוף הפורח לפירושים של רש"י ותוספות, שם ישנה מניעה מצידו של הבעל להמשיך ולחיות עם האישה, ובכל זאת הוא מחויב להוציא בכתובה. מה שאין כן במקרה של 'מתו בעליהן', האשה לא יכולה לטעון שהקלקול נובע מצידו של הבעל ומבחינתה שלה תבוא לשתות במקדש, שהרי כיוון שהבעל מת, לא ניתן להחזיר את חיי האישות אל תיקונם, ועל כן אנו נמצאים כעת במצב של ספק מוחלט מה היה קורה אילו הבעל היה מת.

שמצטרפת עדות עד אחד אל הקינוי והסתירה, נסתם הגולל על חיי האישות באופן אובייקטיבי, והאישה לא יכולה לטעון שמצידה ניתן עדיין לשתות, כיוון שגם מצידה כבר אין אפשרות לתקן את הקלקול שנוצר, ומפסידה כתובתה. אולם, לדעת רבי טרפון עד אחד אינו נאמן באופן אובייקטיבי כלל: כל תוקפו בכך שהוא גורם באופן טבעי לחיזוק החשד אצל הבעל, וכפי שלשיטת משנתנו עוף הפורח גורם לכך שהבעל לא יוכל מצידו להשקותה (וכדלעיל), כך גם לדעת רבי טרפון בכל עדות של עד אחד. ממילא, גם כאשר מגיע עד אחד כשר יכולה האשה לטעון כי מצידה שלה אין כל מניעה ללכת ולהיבדק במקדש, ורק בגלל חיזוקו של החשד מצידו של הבעל אפשרות זו נמנעת, ועל כן יש ליחס את אי אפשרות התיקון אליו, והיא זכאית לגבות כתובתה.³²

זהו אם כן המענה המוצע לשאלה שנשאלה בכותרת המאמר: מתי סוטה שלא שותה מאבדת כתובה ומתי היא זוכה בה? ראשית יש לחלק בין מצבים בהם האשה הכניסה עצמה מראש למסלול שאינו בר תיקון (אז מפסידה כתובתה לעולם, בתורת ודאי), לבין מצבים בהם היא נמצאת במסלול בר תיקון. במקרה בו נכנסה למסלול בר תיקון, אם אי התיקון בסופו של דבר נגרם מחמתה היא מפסידה את הכתובה בתורת ודאי (גם לב"ש), והוא הדין כאשר מגיע עד אחד (להלכה). אם אי התיקון נגרם מחמתו, זוכה בכתובתה (גם כן בתורת ודאי). במקרה בו מת הבעל, מסלול התיקון לא מתאפשר מחמת אונס, ואנו נמצאים בספק: מה היה קורה אילו לא האונס, וכאן נחלקו בית שמאי ובית הלל ביחס המשפטי לשטר העומד לגבות. לאור הבנתנו, נראה שיש לראות באור חדש עניין נוסף שהתקשו בו האחרונים, הקשור ליחס שבין דין עוברת על דת לדין סוטה ספק.

ד. מדוע סוטה ספק אינה מפסידה כתובה מדין עוברת על דת?

במשנה בכתובות (עב, א) מובא דין עוברת על דת משה ויהודית, שבעקבות מעשיה יכול הבעל לגרשה בלא כתובה. בדין זה כלולה אשה המכשילה את בעלה באיסורים שונים, ואף אישה המתנהגת בפריצות ובחוסר צניעות. הלכות אלו נפסקו ברמב"ם (אישות כד, י-ז) באותו הפרק בו הוא דן בהפסד הכתובה במקרה

32. המעיין יראה כי ייתכן ולהסבר זה כיוון כבר הדבר שאול במשפט האחרון בסימנו היסודי בעניין זה (סימן מג): "ושמא כל מניעת שתיה שמכח דברי אדם המעיד על טומאה נדונת כעין מניעת שתיה שבאה מרצון הבעל שהיא טוענת שקר דובר העד או הקול, וגבי כתובתה אנו דנים אותה כראויה לשתות מצד דין סוטה שבה, ודווקא מכח נאמנות העד על טומאה תפסיד הכתובה, וזה אינה מפסדת בה' נשים או בקול, ועדיין צריך תלמוד".

של אשה שזינתה או סוטה ספק שאינה יכולה לשתות. הלכה זו של הפסד הכתובה במקרה של עוברת על דת מעוררת קושי גדול ביחס לדיני הכתובה במקרה של סוטה ספק שנידונו לעיל: ראינו כי במקרה בו האשה שותה ומתברר שהיא טהורה, חוזרת תחת בעלה וזה אינו יכול לגרשה אלא בכתובה. כך הוא הדין לשיטת בית שמאי גם במקרה בו מת הבעל, וכך עולה מהמשניות במקרים נוספים בהם האישה אינה יכולה לשתות, וכפי שהתבאר בפרק הקודם. לכאורה, בכל המקרים הללו הייתה האישה אמורה להפסיד את הכתובה מהדין של עוברת על דת, שכן ודאי שסתירה לאחר קינוי מוגדרת כמעשה פריצות הכלול בדין עוברת על דת משה (לכל הפחות), וכך עולה בבירור גם ממהלך סוגיית הגמרא בדף כה, א, המשווה בין דין עוברת על דת למקרים שונים של קינוי וסתירה! יתר על כן: גם במקרה בו האשה שתתה את המים ונטהרה, היה מקום לומר שהבעל יוכל לגרשה בלא כתובה, שכן אף אם בפועל לא זינתה, סוף סוף במעשיה ודאי עברה על דת, וזו לעצמה סיבה להפסד הכתובה! קושיה זו ידועה בשמו של המשנה למלך (סוטה ב, א), ונצטט ממקצת דבריו, המוסבים על ההלכה ברמב"ם לפיה כאשר הבעל אומר שאינו רוצה להשקותה יוצאת בכתובה:

ואני תמיה בדין זה, דנהי דעיכוב השתייה בא ממנו מ"מ למה נוטלת כתובה דהא תנן בפרק המדיר (דף ע"ב) ואלו יוצאות שלא בכתובה העוברת על דת משה ויהודית וכו' ואין ספק דאשת איש שנתייחדה עוברת על דת משה היא...!

גם כאן, הציעו האחרונים מספר תשובות לקושיה זו, ולא נאריך כאן בהצגת השיטות השונות והבעייתיות הקיימת בהן.³³ נראה כי לאור דברינו ניתן להסביר

33. המשנה למלך שם העלה כיוון מחודש ולפיו הפסד הכתובה בעוברת על דת יהודית נובע מהחשש שמא האישה זינתה, שכן מעשה הפריצות גורם לנו לחשוב שמא נאסרה על בעלה, וממילא סוטה ספק שהוכיחה (או שיש ביכולתה להוכיח) שלא זינתה, לא מפסידה כתובתה מדין עוברת על דת. דברי המשנה למלך קשים, שכן לשיטתו ברור כי עוברת על דת משה ויהודית מפסידות כתובתן משני טעמים שונים, שהרי בעוברת על דת משה אין כל בסיס לומר שזינתה, שכן לא עשתה מעשה פריצות אלא הכשילתו באיסורים, וכגון שהאכילתו דבר שאינו מעושר. והדברים קשים מדברי הרמב"ם בפרק כד הלכה טז, שבמפורש כותב טעם אחד לשני הדינים, וכפי שהוזכר לעיל הע' 7. עוד יש להקשות לשיטתו מדין יוצאת בשוק וראשה פרוע (לגמרי) שלדברי הגמרא בכתובות שם (עב, א בסוף העמוד), שייך לרשימה של עוברת על דת משה (וראה רש"י שם ד"ה דאורייתא היא, וברמב"ם הלכה יא), ולדבריו לא ברור כלל מדוע לא לשייכו לרשימה של עוברת על דת יהודית, שכן ברשימה זו כלולים דווקא ענייני צניעות הגורמים לחשש שמא זינתה. עוד יש להקשות, שלשיטתו הפסד הכתובה בעוברת על דת הוא מספק בלבד, והדברים קשים

את החילוק בין המקרים באופן פשוט, ויסוד הדברים עולה כבר ברמז מדברי החזון איש (אבן העזר עט, כז) ובהרחבה בדברי הדבר שאול (סימן מא אות ג). ההלכה שעוברת על דת מפסידה כתובתה נובעת מכך שהבעל טוען שמעשי האישה גורמים לקלקול חיי האישות כך שאף שמבחינה הלכתית 'בישה' מותר לו להמשיך לחיות איתה, סוף סוף אינו מסוגל לכך ומבחינתו "הרי קלקלה האישות שאינו יכול לדור עמה" (לשון החזו"א), וטענתו מתקבלת ומסתברת בעיניהם של חכמים. כיוון שהתורה קבעה את הדין של שתייה רק במקרה של קינוי וסתירה, המציאות של עוברת על דת היא מציאות בה האישה יצרה קלקול בחיי האישות באופן שבו התורה לא נתנה מסלול לתיקון. כיוון שכך, מעשי האישה מצד עצמם מחייבים באופן מוחלט את הפסד הכתובה, כתוצאה מהקלקול המוחלט בחיי האישות שנוצר על ידה. אולם, במקרה של קינוי וסתירה, האישה נמצאת מראש במסלול בר תיקון, שהרי נתנה תורה אפשרות לתיקון הקלקול על ידי שתייה. ממילא, כאן לא שייכת כלל תקנת חכמים של עוברת על דת, שהרי בעוברת על דת קלקול האישות הוא מוחלט, וזוהי הסיבה לתוצאה של הפסד הכתובה, מה שאין כן בסוטה שנמצאת במסלול של שתייה, קלקול האישות אינו מוחלט. על כן, אם שתתה את המים ונמצאת טהורה, וכן במצבים השונים בהם אי אפשרות השתייה אינה קשורה אליה, זוכה בכתובה. ההשוואה בין עוברת על דת לסוטה ספק שייכת רק במצבים בהם מראש האישה הכניסה את עצמה למצב של קלקול שאינו בר תיקון, כגון ארוסה ושומרת יבם (ושאר נשים המוזכרות במשנה ריש

מצד עצמם, ומלבד זאת לדבריו גם כאן היה מקום לומר שלשיטת ב"ש יחלקו ויאמרו שמספק אמורה לזכות בכתובה, אילולא היה קיים הטעם של 'נתנה אצבע בין שיניה'. כיוונים אחרים לתירוץ עולים ממקורות שונים המצמצמים את דין עוברת על דת ומאפשרים להבחין בינו לבין דין סוטה ספק: מתשובת הרשב"א (ח"א סימן תקעא) שהזכרה ברמ"א (אבן העזר קטו, ד) נראה כי דין עוברת על דת קיים דווקא במקרה בו האישה 'רגילה בכך', ולפי"ז יש לומר שסוטה ספק זוכה בכתובה רק במקרה בו לא הייתה רגילה במעשיה. אמנם ראה בבית שמואל והחלקת מחוקק (שם ס"ק יא) שחלקו על הבנת הרמ"א בתשובת הרשב"א, ולדעתם חילוקו אינו נכון להלכה. צמצום נוסף ניתן להעלות מהשיטות הסוברות שהפסד הכתובה בעוברת על דת מותנה בכך שיתרו באישה קודם לכן באופן מפורש שבעקבות מעשיה תפסיד כתובתה, ראה: שו"ת הרא"ש כלל לב סימן יז ובבדק הבית אבה"ע סימן קטו בעניין זה, וכנגדם בשלטי גיבורים לכתובות (לג, א, לשון ריא"ז) ובפסיקת ההלכה בבית שמואל (קטו, יז). ולפי זה יש מקום לומר שסוטה ספק זוכה בכתובה דווקא כאשר לא התרו בה באופן זה. וראה עוד מה שדחקו בעניין זה השפת אמת בחידושי לסוטה (כד, א ד"ה במל"מ), ובכיוון אחר הבית מאיר בחידושי לאבן העזר (קטו, ד ד"ה אם).

פרק רביעי), וכלפי מצבים אלו משווה הגמרא בדף כה, א בין דין עוברת על דת לדין סוטה.

סיום

נראה כי דברינו כאן מהווים קומה נוספת בביאור מעמדה של סוטה ספק והלכותיה, ובייחוד בשיטתו של הרמב"ם.³⁴ עיקר חידושה של התורה במציאות של סוטה ספק הוא בכך שיש כאן מציאות של טומאה, ולשיטת הרמב"ם מדובר על טומאה עצמאית הקיימת בתורת ודאי לאחר התהליך של קינוי וסתירה. מציאות זו של טומאה גורמת להגדרה ההלכתית של קלקול חיי האישות המהווה את הסיבה להפסד הכתובה מהאישה, שלא נתקנה לה אלא בשביל להעמיד את חיי האישות. זהו גם יסוד ההלכה של עוברת על דת, בה לא התחדשה אפשרות התיקון, ועל כן אם רוצה הבעל לגרשה יכול לעשות זאת בלא כתובה. אולם, במקרים השגרתיים של סוטה ספק, קלקול האישות אינו מוחלט כיוון שנתנה תורה את אפשרות תהליך התיקון שבמקדש, שעל ידו מותרת האישה לשוב לביתה, וחיי האישות שבים למסלולם התקין. בכל מקרה בו מסלול התיקון פתוח ולא היא זו שמונעת את השימוש בו, אין לנו סיבה להפסיד מהאישה את כתובתה.

34. בהקשר זה נציין כי מאמרנו באסיף ה' ומאמר זה משלימים אחד את השני, ו'פקודי ה' ישרים צדקו יחדיו'.