

## סוגיית פתח פתח מצאתי – החלק הראשון

אמר הכותב: סוגיית פתח פתוח פותחת את החלק השני של הפרק הראשון במסכת כתובות, והפכה להיות שם בן מכנים את סוגיות היסוד של הלמדנות. על כן אמרתי אף אני לראות בה מקום בו אוכל לפרוש את הדרך בה לענ"ד יש ללמוד סוגיה זו. פתח פתוח זה לא ללמד על עצמו יצא, כי אם ללמד על הכלל כולו, לאמור: יש להקדים להמראה בחידושי חידושים על הסוגיה את סידורה ומיפוייה, ודרך סידור זה להבין בעומק הפשטות את הנושאים הנידונים בה ואת יסודותיה. דווקא מתוך פשטות ההבנה והסידור ניתן לעמוד על יסוד הדין ועל מהותו, ועל החידוש הגדול שיש בו, היכול להצמיח קומות גבוהות של מחשבה. לפיכך, המבקש למצוא במאמר זה דברים שלא שמעתם אוזן מעולם יתאכזב עד מהרה. המבקש למצוא בו הצעה כיצד להפוך את אברי הסוגיה כולה לגוף אורגני, דבר דבור על אופניו, עוד קודם להרחבת הסוגיה, וכיצד סידור זה מהווה הצעה לבסיס הלימוד בכלל, יוכל למצוא בו לפחות הוא אמינא לסידור זה. בדברי אני נעזר בסיכומי השיעורים שכתב אסף הרשקוביץ הי"ו,

### יסוד הסוגיה:

יסוד הבנת הסוגיה נעוץ בקביעה כי סוגיית פתח פתוח אינה עוסקת כלל בפתח פתוח. טענת הבעל "פתח פתוח מצאתי" היא רק דוגמה אחת למציאות מורכבת, בה עומדת טענה שאין בית הדין יכול לאמתה או להכחישה, ואין ביד הטוען אותה להביא ראיה לטענה. בדרך כלל היה בית הדין מונע עצמו מלעסוק בעניין כזה, שהרי אין בידו כלים לדיון, ולא היה מכריע דבר בדיני ממונות, אלא אם כן יש כלים (כפי שיש בחלקה השני של הסוגיה – חזקת אין אדם טורח בסעודה ומפסידה). ברם, לטענת הבעל יש משמעות גם לדיני איסור והיתר, ועל כן יש לקבוע מה דין האיסור שבדבר. סוגייתנו מבוססת אפוא על דין "שויא אנפשיה חתיכא דאיסורא". דין זה מלמד כי אף שאין ראיה עובדתית, עצם העובדה שהבעל טוען די בה כדי לדון באפשרות לאסור את האישה על בעלה, ולהרחיב דין זה למקומות רבים בהם מדובר על טענה שדבר מה אסור לטוען.

אף זה אינו חידושה העיקרי של סוגייתנו, שכן משנה מפורשת היא בקידושין שהאומר 'דשתיך והיא מכחישתו אסור בקרובותיה, אף שהיא מותרת להינשא, וזו מציאות פשוטה של שויא אנפשיה חתיכא דאיסורא. לפיכך יש לברר מה החידוש בסוגייתנו. חידוש סוגייתנו הוא בהרחבה רבה של כלל זה: המשנה בקידושין עוסקת בטענת ודאי של הבעל, שיש לה פרשנות אחת בלבד, והיא שלו הייתה טענתו נכונה היה הבעל אסור בקרובותיה. בסוגייתנו, אף אם טענת הבעל נכונה, והוא מצא פתח פתוח, ייתכן ואין האישה אסורה לה, שכן ייתכן שנפתח פתחה בדרכים שאינם אוסרות אותה על בעלה. לפיכך, יסוד סוגייתנו הוא זה: **דין שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא קיים גם במצבי ספק**. זו הרחבה משמעותית מאוד של דין זה, וכאמור לעיל, פתח פתוח הוא רק דוגמה אחת של הרחבת הדין. בלימוד הסוגיה יש להשתחרר כל הזמן מההיצמדות למקרה בו היא עוסקת, ולהפוך כל מקרה לעיקרון.

### גבולות הסוגיה:

כשם שהגדרנו קודם לכל במה עוסקת הסוגיה, יש לברר במה אין היא עוסקת. כלל זה חייב להיות יסוד הלימוד, שכן רק לאחר הגדרת גבולות הסוגיה אנו יכולים להיכנס לתוכה.

**א. כשאין כלים לברר את הספק:** הדגשנו בתחילת דברינו כי סוגייתנו 'עירומה' מכל אפשרות אחרת להכריע את הספק, זולתי טענתו. במציאות של פתח פתוח מצויים לכאורה כלים המאפשרים בירור, כגון טענת דמים. על כן מעיר רש"י וראשונים אחרים כי אם יש כלים לבירור טענתו או שלילת טענתו הרי שסוגייתנו אינה עוסקת בהם. סוגייתנו עוסקת או במצב בו במשפחת דורקטי או שנאבדה המפה. לדעת הר"ן והריטב"א סוגייתנו עוסקת גם במצב בו נמצאה הפה מלאה דם, שכן הוא יכול לטעון שמדובר בדם ציפור או דם צדדים. לדברי הר"ן והריטב"א יש משקל גדול, שכן אנו רואים מדבריהם כי גם כשיש ספק הנוטה באופן ברור לכך שהבעל אינו אומר את האמת, אנו מפעילים את דין שויא אנפשיה, וייתכן והדבר מלמד על אופי הדין, וראה בהמשך.

**ב. רק בספק אחד:** הסוגיה מלמדת כי נאמן לאוסרה עליו רק כשמדובר באשת כהן או בקטנה מבת ג' שנים ויום אחד, לאמור: האיסור מכוח דין שויא אנפשיה הוא רק לספק אחד בפרשנות של העובדה שהטוען טוען, ולא יותר מכך. מובן שיש לברר בהמשך מדוע.

**ג. טענת האישה:** כאמור לעיל, גם לו היינו בטוחים כי טענת הבעל אמת היא, ופתח פתוח מצא, אין זה הכרחי שהאישה אסורה לו, שכן ייתכן והיא מוכת עץ או שנבעלה קודם אירוסיה. לו הייתה האישה

טוענת כי היא מודה בעובדות, ומציעה פרשנות לעובדות המתירות אותה לבעלה, לא הייתה אסורה עליו, ומקרה זה היה מחוץ לסוגייתנו.. ברם, בסוגייתנו מדובר כאשר היא מכחישתו בעובדות או כשהיא שותקת (רא"ש, ריטב"א, ר"ן).

סיכום גבולות הסוגיה: שלושה הם גבולות הסוגיה: מדובר במקרה בו יש רק את טענתו, בו יש רק ספק אחד, ובו היא אינה מציעה פרשנות מתירה למציאות הנטענת על ידו. חידוש הסוגיה הוא שיש גבול נוסף: דין שויא קיים בספק אחד בלבד, ולא בספיק ספיקא.

#### **יסוד דין שויא אנפשיה:**

דין זה נידון הרבה באחרונים, ועל כן לא נרחיב במקום בו אחרים הרחיבו. ידוע בירורו של בעל ה"קצות" האם מדובר במסלול הקרוב לנדר וקבלת התחייבות, או שמדובר במסלול הקרוב יותר לנאמנות מפוצלת – נאמן לאוסרה ולא בהכרח נאמן לדברים אחרים. יש לדייק בדברי הראשונים "ואין מאכילין לאדם בדבר האסור לו". גם מהביטוי "נאמן לאוסרה", מדייק הריטב"א כי מדובר באיסור שבית הדין מטיל עליו ולא באיסור שהוא מטיל על עצמו. ייתכן והדבר ממשיך את החידוש בדברי הריטב"א דלעיל, המדגיש את המגמה לקבל את טענת הבעל גם כשיש דם. כמובן שתיתכן אפשרות שלישיית, שדין שויא אנפשיה כלל אינו קשור לאחד משני המסלולים והוא עצמאי לחלוטין.

לאחר יסוד הדין יש לפנות אל החידוש שבסוגייתנו אנו. כאמור לעיל, חידוש הסוגיה הוא שגם כשיש ספק אחד יש להפעיל את דין שויא אנפשיה. לפיכך יש לברר את השאלות הבאות:

א. **מדוע המקרה בו אנו עוסקים מוגדר כספק אחד**, הלוא יש עוד ספיקות, כגון ספק קטנה ספק גדולה ופיתוי קטנה אונס הוא? תוס' לדוגמה מתרץ כי זהו ספק אחד, ומחדש חידוש מתי מונים ספיקות שונים כספק אחד ומתי לא. חידוש זה הוא בעל משמעות גדולה להלכה, ומלמד כי כאשר מדובר על אותו תחום הלכתי הספיקות נמדדים כאחד.

היבט שני של השאלה היא מדוע לא מתחשבים בספק דרוסת איש ספק מוכת עץ, ואז גם באשת כהן ובקטנה מבת ג' יש לראות את המקרה כספיק ספיקא? כאן מוצעות שלוש תשובות בראשונים:

- 1) במקרה כזה פתחה סתום (ר"ח), וזו טענה עובדתית ספציפית לסוגייתנו.
- 2) לו זה היה נכון הייתה טוענת, כי אין גנאי לה. לאמור, אנו קובעים כי אין ספק שלא מדובר במוכת עץ, על ידי ראייה חיצונית הנובעת משתיקה. זהו חידוש בסוגיה, הקובע כי אנו יכולים לבטל אפשרות מסוימת לפרשנות המקרה, על סמך ההנחה שלו אפשרות זו היתה נכונה היא הייתה נטענת.

3) מקרה זה אינו שכיח (ר"ן). זה חידוש גדול בסוגיית ספיק ספיקא – אין אנו מעלים אפשרויות של ספק שאינן שכיחות.

ב. **לכיוון ההפוך - מדוע המקרה של אשת ישראל או גדולה מבת ג' מוגדר כספיק ספיקא** – הרי אונס אינו שכיח, ולפיכך רוב נשים ברצון, וספק זה הוכרע, ואם כן נותר ספק אחד בלבד? תוס' מחדש מושג המחייב דיון – מדובר ברוב דרבנן (לאמור: רוב שאינו יכול להכריע ספק דאורייתא). יש לברר אפוא מהו אותו מונח של רובא דרבנן – האם זו תוצאה של אחוזים נמוכים מידי ורוב באחוזים נמוכים אינו יכול להכריע שאלות מדאורייתא, או שמדובר ברוב הבנוי על הנחה ולא על עובדות, ועל כן לא ניתן להכריע איתו.

ג. **מדוע אין שויא אנפשיה בספיק ספיקא**: לאחר שהבנו מדוע מקרים אלו מוגדרים כספק אחד או כספיק ספיקא כל אחד לפי הגדרתו, יש לברר מדוע בכלל יש הבדל בין ספיקא לספיק ספיקא בדינו – הלוא כיוון שהורחב דין שויא אנפשיה למקרי ספק, ניתן להרחיבו לכאורה גם למקרי ספיק ספיקא?

ניתן להציע שתי דרכים להתמודד עם שאלה זו, שהיא, כאמור, יסוד החידוש של סוגייתנו. ראשונה בהן היא דרכו של הרא"ש הטוען כי מדובר בדין פשוט של ספיקא דאורייתא לחומרא. זו ההזדמנות לעסוק מעט בכללי בירור הספק. לעולם יקדם הניסיון להכריע את הספק בראיות שונות, ואם הדבר לא ניתן ייעשה הניסיון להעמיד דבר על חזקתו. רק כשאין ראיות ואין חזקה אנו מפעילים את הכלל "ספיק דאורייתא לחומרא", שהוא האפשרות האחרונה. הרא"ש אומר שזה בדיוק המקרה, ולפיכך ספיק דאורייתא לחומרא וספיק ספיקא לא. גם כאן ניתן להמשיך את הדיון, ולשאול לדעת אלה הטוענים שספיק דאורייתא לחומרא הוא מדאורייתא (רשב"א ב"תורת הבית") מה טעם לחלק בין ספיקא לספיק ספיקא, אולם זו הפלגה גדולה מסוגייתנו.

דרך שניה היא לטעון כי ברמה העקרונית אמת הדבר ששויא אנפשיה קיים ברמה העקרונית גם בספיק ספיקא. ברם, בסוגייתנו אין מדובר במצב כזה, שכן יש לאישה חזקת גוף הגורמת להנחה ש היא נבעלה כבר כשהייתה גדולה ולא קטנה. זו דרכם של תוס', וניתן להבינה בשתי דרכים: או שחזקת גוף (האוסרת אותה מתוך הנחה שנבעלה ברגע האחרון שאנו מכירים) גוברת על חזקת הכשרות של האישה, או שאין היא גוברת אך לפחות מנטרלת אותה, ונותר ספק אחד בלבד.

#### **משמעות הסוגיה:**

מעבר לדיון ההלכתי והמשפטי של הסוגיה, יש לברר האם סוגיה זו נותרת במסגרת המשפטית בלבד, או שהיא משקפת דבר מה יסודי יותר.

נראה שניתן להעמיד שני עניינים יסודיים העולים מסידור נכון של הסוגיה: ראשון בהם קשור למבוא לסוגיה, ולעובדה כי בכלל קיים דין של שויא אנפשיה חתיכא דאיסורא בספק אחד. כאמור לעיל יש שלוש אפשרויות לבסס דין זה. שתי האפשרויות הידועות – נדר או נאמנות מוגבלת – בוררו הרבה בדברי הראשונים. ברם, מלימוד הסוגיה עולה כי ייתכן ומדובר במסלול שלישי, המקופל בדברי הריטב"א שאין מאכילים לאדם דבר האסור לו. עמדה זו שונה מנדר, שכן בנדר האדם יודע שהדבר מותר לו, ואילו כאן הוא מניח שהדבר אסור לו. אין מדובר בדבר שהאדם נאמן על עצמו, שכן כאן מדובר בדבר שאינו קשור רק בנאמנות, שהרי עדיין יש ספק. נראה מסוגייתנו שיסוד הדין הוא שלישי – אנו מאמצים את הדרך בה הוא עצמו מתייחס אל המציאות ללא הכרעה שמדובר בדבר מה אמיתי. אימוץ זה נעשה באחת משתי דרכים: לפי דעת הרא"ש היא נעשית בדיוק באותו אופן שאנו מתייחסים לעובדה אמיתית, ועל כן אנו עושים זאת עד גבול של ספק אחד. לדעת תוס' אנו מוכנים לאמץ הסתכלות זו ברוחב גדול יותר. לפיכך, מדובר במשמעות עמוקה של