

פּלגין דיבורא

ראשי פרקים

ספור אישי כעדות: מחלוקת רב יוסף רבא
גמרא סנהדרין דף ט ע"ב
שיטת רב יוסף
שיטת רבא
סכום מחלוקת רב יוסף ורבא
פיצול עדות: מחלוקת אביי ורבא
גמרא גיטין דף ח ע"ב
הסבר הבריתא כפשוטה והסתפקות הגמרא
אביי מושכל ראשון: "מתוך שקנה עצמו קנה נכסיו"
אביי מושכל שני: "מתוך שלא קנה נכסים לא קנה עצמו"
סכום עקרונות המחלוקת
פּלגין דיבורא
גמרא סנהדרין דף ט ע"ב – י ע"א
פשט דברי הגמרא ב"פלוני בא על אשת"
היחס בין המימרות השונות לפי פשוטן
המימרות השונות בהשקפת הגמרא
גמרא גיטין דף ח ע"ב – י ע"א
המחלוקת בבריתא לפי פשוטה
הבריתא בתפיסת רב אדא בר מתנה
היחס בין הרבדים השונים בגמרא
הגדרת קרוב לענין פּלגין
גמרא סנהדרין דף ט ע"ב – י ע"א
אדם קרוב אצל עצמו
אדם קרוב אצל ממונו
משנה יבמות דף כה ע"א
הסבר המשנה לפי פשוטה
גמרא שם
גמרא מכות דף ו ע"א

ספור אישי כעדות: מחלוקת רב יוסף רבא

גמרא סנהדרין דף ט ע"ב

ואמר רב יוסף: פלוני רבעו לאונסו – הוא ואחר מצטרפין להרגו. לרצונו – רשע הוא, והתורה אמרה
אל תשת רשע עד. רבא אמר: אדם קרוב אצל עצמו ואין אדם משים עצמו רשע.

שיטת רב יוסף

דבריו של רב יוסף על שני חלקיהם חד הם! דבריו בענין פלוני רבעו לרצונו נגזרים מחדושו בראשית
דבריו, כאשר טוען ה"עדה" "פלוני רבעו לאונסי". ר"ל: רב יוסף מחדש שאף ה"קורבן" עצמו יכול
להיות עד, ולהצטרף עם אדם אחר כדי להפיל את האנס. ספורו האישי של אדם שהיה שותף למשכב
זכר מקבל מעמד אוביקטיבי שעל-פיו אני קובע שפלוני אנס. ספור אישי של אדם אינו רק דבר שהוא
כותב או מספר בינו לבין שומעיו, זו עדות לכל דבר! אולם למהפכה זו יש מגבלות: כאשר מספר הסיפור

טוען שלא מדובר באונס אלא במשכב זכר לרצונו, אין לקבל את דבריו כעדות שהרי אנו חיים מתוך דבריו וע"פ דבריו הוא פושע.

נמצא כי דבורו של הטוען 'פלוני רבעני לרצוני' מכלה את עצמו מבחינה משפטית, ולא נותר מספור זה אלא רכילות בעלמא, שמקומה יכירנה בעתונות ולא בבית הדין! ובכך שונה מעמדו של אדם שעדותו היא ספורו האישי ממעמדו של עד בעלמא: בספור האישי דמותו של המספר ודבריו חד הם! ע"כ אם מדבריו עולה שהוא פושע א"א לקבל את דבריו כעדות. לעומתו, עד בעלמא – ספורו נפרד מעצמו, וכדי לפסול את ספורו יש לפסול את 'גופו' לעדות, וזאת אפשר לעשות בדרך משפטית בלבד, קרי: עדים יעידו שעשה מעשה הנותן לו מעמד של רשע ופוסל אותו לעדות.

דברינו הני"ל משמטים את הבסיס לטענת הפלוטרי שטוענים בדבריו של רב יוסף, לאמור: אם הוא פסול לעדות איך אני מקבל את דבריו, ואם אני לא מקבל את דבריו אין הוא פסול לעדות. טעות זו יסודה בפיצול שיצרו בין העד לבין ספורו אף במקריו של רב יוסף, ולא היא! פיצול זה קיים בעדות רגילה, אבל במקרהו של רב יוסף הספור והמספר חד הוא, ואין לנו אלא את דמותו של המספר כפי שהיא משתקפת מתוך ספורו: אם אנוס הוא דבריו מקובלים, ואם רשע הוא אין דבריו מקובלים – המספר אינו עד על עצמו אלא הוא מביא את עצמו לבית הדין!

שיטת רבא

בדבריו של רבא הושלמה המהפכה בה החל רב יוסף, לאמור: אף מי שנטל חלק בהתרחשות פלילית יכול להפליל את חברו כאשר יצטרף אל עד נוסף. המגבלה הקיימת לדידו של רב יוסף בדגם הני"ל בנסיבות שבו היה העד שותף מרצון, אינה קיימת לדידו של רבא! חידושו של רבא הוא בכך שהוא רואה בראיה משפטית את ספורו האישי של האדם. 'עדי המתאר התרחשות פלילית שהוא חלק ממנה, עוסק בשני מושאי עדות. האחד זה חברו, כפי שאמר רב יוסף, והשני זה הוא בעצמו. בעדותו הוא מפליל שנים: את עצמו ואת חברו. ואולם את עצמו אין הוא יכול להפליל, שהרי כפי שקובע רבא, אדם קרוב אצל עצמו – הוא פסול לעדות ביחס לעצמו, עדותו ביחס לעצמו אינה קבילה ('אין אדם משים עצמו רשע').

נמצא שבית הדין יכול לקבל את הספור **במלואו כעדות** ביחס לחברו, ואולם ביחס לעצמו ספור זה אינו קביל מבחינה משפטית, בעטיים של חוקי העדות: ובהיות הספור מתיחס לשני מושאי עדות שונים, אין תלות בין קבלת הדברים ביחס למושא א' לבין אי קבלתם ביחס למושא ב': בספור של העד ישנן שתי עדויות שונות שאין ביניהן תלות.

מיכום מחלוקת רב יוסף ורבא

רבא מימש אף במקרהו של רב יוסף את עקרון חוסר התלות בין מושאי עדות שונים בעדות אחת, אותו הוא מביע במקרה בו החלוקה המושאית מונחת בעצם העדות: "פלוני בא על אשתי הוא ואחר מצטרפין להורגו אבל לא להורגה" (המשך הגמרא שם). ללמדך: אף שבעדות אחת עסקינן כל מושא עומד בפני עצמו, וע"כ ההתייחסות היא לכל אחד ע"פ הכללים הרלוונטיים לגביו. ובמקרה דנן: ביחס לפלוני הוא עד כשר, וע"כ יוכל להצטרף עם עוד אחד כדי להורגו. אבל כלפי אשתו הוא עד פסול, וע"כ עדותו אינה רלוונטית לגביה!

אמור מכאן: מחלוקתם של רב יוסף ורבא הינה בשאלה האם עד שמביא את ספורו האישי לבית הדין מביא את עצמו לבי"ד או מעיד על עצמו. ואולם אין בדבריו של רב יוסף כאן בכדי לשלול את עקרון פצול העדות למושאיה (עדויות בלתי תלויות), שהוא חדוש הרקע של רבא, ואפשר שאף יודה לרבא בעקרון זה.

השאלה האם אפשר לפצל עדות אחת לכמה עדויות שכל אחת עומדת בפני עצמה, שנויה במחלוקת בין רבא לאביי, ועל-כך בפרק הבא.

פיצול עדות: מחלוקת אביי ורבא

גמרא גיטין דף ח ע"ב

ת"ר עבד שהביא נישו וכתוב בו 'עצמך ונכסי קנויין לך' עצמו קנה נכסים לא קנה. איבעיא להו 'כל נכסי קנויין לך' מהו? אמר אביי: מתוך שקנה עצמו קנה נכסים! א"ל רבא: בשלמא עצמו ליקני, מידי דהוי אגט אשה, אלא נכסים לא ליקני מידי דהוי אקיום שטרות דעלמא. הדר אמר אביי: מתוך שלא קנה נכסים לא קנה עצמו! א"ל רבא: בשלמא נכסים לא ליקני מידי דהוי אקיום שטרות דעלמא, אלא עצמו ליקני מידי דהוי אגט אשה. אלא אמר רבא: אחד זה ואחד זה עצמו קנה נכסים לא קנה.

הסבר הבריתא כפשוטה והסתפקות הגמרא

הגמרא מביאה בריתא האומרת ששטר שהביא עבד וכתוב בו "עצמך ונכסי קנויים לך", העבד משוחרר על בסיס שטר זה, אולם נכסיו של האדון אינם קנויים לעבד. על בסיס שטר זה העבד יכול לזכות בעצמו, ולא יכול לזכות בנכסים, למרות שאדונו זיכה אותו בשניהם בשטר אחד. אף ששטר אחד הביא העבד, שטר זה מכיל שני שטרות נפרדים: האחד העוסק בשחרורו של העבד ("עצמך קנוי לך"), והשני עוסק בקניית הנכסים של בעליו ("נכסי קנויים לך"). ואומרת הבריתא שהקשר בין שני תכני השטר הוא מקרי, ויש לדון כל שטר באמות המידה הרלוונטיות לגביו: עבד המביא גט ממדינת הים נאמן, וממילא משוחרר; אבל שטר קנין הבא ממדינת הים אינו קביל בלא שקיום ע"י עדים. מתבקשת, אפוא, מסקנת הבריתא: העבד זכה בעצמו על בסיס שטר השחרור שבנייר זה, ולא זכה בנכסים משום ששטר המתנה בנייר זה אינו קביל בלא קיום.

בעקבות בריתא זו מסתפקת הגמרא מה יהיה הדין בשטר שבו כתוב "כל נכסי קנויים לך". בשטר הנדון שחרורו של העבד אינו 'שטר' בפני עצמו (קנין בפני עצמו). בכלל קניית כל הנכסים קונה העבד את עצמו – שטר אחד לעבד ולנכסים. מסתפקת, אפוא, הגמרא האם אף בנסיבות אלו נתיחס אל השטר כשני שטרות נפרדים, ונשחרר את העבד למרות שלא נקנה לו את נכסי אדונו. או שמא בנסיבות אלו אין מקום להפריד בין העבד לבין הנכסים. דינם של הנכסים יהיה דינו של העבד, או להפך – דינו של העבד יהיה דינם של הנכסים.

בטרם נכנס לגופו של הדיון בגמרא, ברצוני לבחון את הסתפקות הגמרא מתוך הפריזמה של הבריתא. כפי שאמרנו לעיל, הבריתא מצירת מקרה שבו בשטר אחד ישנם שני שטרות שחבורם לכדי שטר אחד הוא טכני בלבד, וממילא מסקנת הבריתא היא טבעית. אולם כאשר האדון מקנה לעבד את כל הנכסים ועבד כנכס מנכסיו זוכה ממילא בשחרורו, החבור שבין העבד לנכסים חבור עצמי הוא. אין כאן עבד ונכסים, יש כאן נכסים בלבד. ושטר מתנה הבא ממדינת הים אינו קביל בלא קיום! אולם הגמרא מתיחסת לקניית העבד את עצמו ולקניית הנכסים כשני קניינים נפרדים, כלומר כאשר אדון אומר לעבד "כל נכסי קנויים לך" אמר לו: א. עצמך קנוי לך. ב. נכסי קנויים לך. מתוך שניות זו אפשר להבין את ספק הגמרא, לאמור: כיצד יש להתיחס לשטר קנין אחד שבו יש שני קניינים נפרדים. האם יש להתיחס אליו כשני שטרות בדומה לבריתא, או שאין לדמותו לבריתא.

אביי מושכל ראשון: "מתוך שקנה עצמו קנה נכסיו"

הואיל ושני הקניינים נעשים תחת קורת גג קניינית אחת, אין להפריד קנין מקנין מבחינה משפטית. שכן מבחינה משפטית השטר אומר לי שני דברים: א. העבד קבל במתנה את עצמו. ב. העבד קבל במתנה את נכסי אדונו. אולם השטר הוא שטר אחד בעל שתי משמעויות, וממילא כאשר מתקבל שטר השחרור המצוי בתוך שטר זה, מתקבל שטר הנכסים המצוי בתוך שטר זה. העבד קונה את הנכסים מתוך שהוא קונה את עצמו, וכשטר שחרור השטר קביל וקבילותו לענין העבד היא קבילותו לענין הנכסים. שהרי תוכן אחד לשניהם תוכן אחד בעל שתי השלכות משפטיות. וקבלת התוכן לאחת היא מנייה וביה קבלתו לשניה!

כנגדו טוען רבא: שתי ההשלכות הקנייניות, שני שטרות – שני תכנים נפרדים הם, וע"כ אין קשר בין תוכן לתוכן. לכל תוכן קנייני יש את כלליו המשפטיים כדרך שהדברים מצויים בבריתא.

אביי מושכל שני: "מתוך שלא קנה נכסים לא קנה עצמו"

במושכל הראשון, ראה אביי את השטר כשטר שחרור המכיל אף את הנכסים, ושטר שחרור המכיל בתוכו את הנכסים, הופך את השטר כולו לשטר קביל. ואולם במבט שני, בעקבות טענתו של רבא, מתעורר אביי למשמעות הבלתי אפשרית של דבריו מבחינה משפטית. לא יתכן ששטר לא מקוים יהיה בסיס לקנין נכסים, וזו המשמעות של דבריו במושכל השני: הואיל ואי אפשר על בסיס שטר זה להקנות לו את נכסי אדונו, אי אפשר על בסיס אותו התוכן להקנות לו את עצמו. שטר אחד, דין אחד!

ורבא לשיטתו: שתי המשמעויות המשפטיות של השטר המונחות בתוך תוכנו, יש לראותן כשני הגדים משפטים שונים בלתי תלויים – מוטב נאמר כשני תכנים שונים. וע"כ יש לראות שטר זה כשני שטרות תחת קורת נייר אחת, כדרך שראינו את השטר בבריתא! הנגזרת המתחייבת: השטר יתקבל לענין העבד שהוא מבטא את שחרורו, ולא יהיה מקובל לענין הנכסים הואיל ואין בסיס משפטי לכך. כל מושא בו עוסק השטר עומד בפני עצמו, וע"כ יש לדון בו בקטגוריות המשפטיות הספציפיות שלו. אין שום משמעות משפטית לכך שהעבד והנכסים נקים בשטר אחד. השטר האחד הוא ענין טכני, ענין לנסוח, ולא ענין משפטי מהותי. מבחינה משפטית יש כאן שני שטרות לכל דבר!

סיכום עקרונות המחלוקת

מכל האמור לעיל, למדנו כי רבא בוחן דבור משפטי בראי ההשלכות. כל אימת שלדבור ישנן שתי השלכות משפטיות יש לנו עסק בשתי עדויות שונות, שכל אחת נידונה בפני עצמה לפי העקרונות המשפטיים הרלוונטיים לגביה. לעובדה שתוכן אחד מרכיב את שתי המשמעויות מבחינתו של רבא אין כל חשיבות; מה שחשוב הוא המשמעות המשפטית של הדברים, ולאור כך יש לראות אם הדברים קבילים או לא. לעומתו אביי סבור כי אין לנתק בין התוכן למשמעות המשפטית. וע"כ, תוכן – אין לפצל מתוכו השלכות משפטיות שונות: תוכן אחד, דין אחד!

המתבקש מדברינו הוא שאביי יחלוק על רבא, המפריד בין דין האשה לבין דין הבעל, ולדידו דין אחד יהיה לשניהם. שהרי תוכן העדות אחד הוא, ואין להפריד את התוכן ממושאיה של העדות!

מן הראוי, אפוא, לחזור ולהתבונן מהי הדעה אותה שלל רבא בדבריו באומרו הוא ואחר מצטרפין להורגו ולא להורגה.

פליגין דיבורא

גמרא סנהדרין דף ט ע"ב – י ע"א

אמר רבא: פלוני בא על אשתי, הוא ואחר מצטרפין להרגו אבל לא להורגה. מאי קא משמע לן דמפלגינן בדיבורא היינו הך? מהו דתימא אדם קרוב אצל עצמו אמרינן אצל אשתו לא אמרינן קמ"ל.

פשט דברי הגמרא ב"פלוני בא על אשתי"

לכאורה, מתוך פשוטם של דברי רבא עולה שרבא שולל את האפשרות שאדם המעיד על פלוני ואשתו – בעדותו יהרוג את שניהם, למרות שלגביה אין עדותו קבילה בהיותו קרוב. ואולם כפי שראינו לעיל, רבא בדבריו שולל את התלות הדינית שבין שני מושאי העדות. מבחינתו יש לשלול את התלות הזאת על שני צדדיה, בין אם תלות זאת תיצור אפשרות לקבל את העדות לכל מרכיביה, ובין אם היא תשלול את העדות לגמרי: שהרי יסוד השקפתו של רבא היא שיש לראות את הדבור במבט שנייתי ולא במבט אחדותי.

ואף במקרה דנן, כדרך שאמר אביי בשטר, היה מקום לשתי הסתכלויות: האחת, מתוך שיש לקבל את העדות לענין הבעל יש לקבל את העדות אף לענין האשה. היות העדות לגיטימית בחלקה נותנת לה לגיטימיות בכלה. ובמושכל השני אף כאן יש לומר, שלא יתכן שנהרוג מישהו על סמך עדות פסולה. וע"כ נאמר שמתוך שהעדות אינה קבילה לגבי האשה, יש לפוסלה אף לגבי הבעל. כך או אחרת ענינו של רבא הוא בפצול העדות, לעומת החולקים עליו שיסודם הוא באחדות!

היחס בין המימרות השונות לפי פשוטן

חידושו של רבא – "אמרינן פלגינא דיבורא" – בא לידי בטוי כבר בדבריו של רבא כנגד רב יוסף. מתקשה הגמרא, אפוא, בשאלה מדוע צריך רבא לחזור ולהשמיע חידוש זה בהלכות עדות במקרה נוסף ("פלוגי בא על אשתי"). ע"כ מסיקה הגמרא שבדבריו אלו מרחיב רבא את גבולותיה של האמירה פלגינן דיבורא!

הגמרא רואה את חידושו של רבא בדין "פלוגי רבעו לרצוני" במישור של פיצול העדות. אולם לפי דרכנו נאמר: רבא אינו יוצר עקרון משפטי של חלוקת דבור, אלא ראיתו של רבא את הדבור המשפטי היא שיוצרת את הגדיו הדיניים. בכל אחד מהמקרים הנ"ל, רבא בא לומר לנו דין: א. ב"פלוגי רבעו לרצוני" אומר רבא, בנגוד לרב יוסף, שהוא ואחר מצטרפים להריגת פלוגי. ב. ב"פלוגי בא על אשתי", שולל רבא את התפיסה שדין אחד לשני מושאי העדות. ג. ב"עבד שהביא גטוי", קובע רבא שיש לנו עסק עם שני שטרות וע"כ כל שטר ידון לפי הקריטריונים הרלוונטיים.

המימרות השונות בהשקפת הגמרא

ואולם לדידה של הגמרא, דין דבריו של רבא ב"פלוגי רבעו לרצוני" כדבריו ב"פלוגי בא על אשתי". ולפיכך, מבינה הגמרא כי יש לחפש מדוע טרח רבא לומר לנו את עקרונו המשפטיים במקרה נוסף. הגמרא מפשיטה את דינו של רבא ולומדת מהם עקרון משפטי – "פלגינן דיבורא", לאמור: עדות שיש לה שתי השלכות משפטיות, שלגבי אחת מהן העד כשר ולגבי השניה העד פסול, יש לחלקה לשנים ולהשמיט מתוך הדברים את החלק שלגביו הוא עד פסול. יש להוציא את החלק הלא לגיטימי מתוך כלל דבריו, שכן מבחינה משפטית העד אמר רק את הדברים הקבילים, והדברים שאינם קבילים כאילו לא נאמרו!

רבא ע"פ דרכנו רואה כל השלכה משפטית כעדות בפני עצמה, ע"כ יש לדון בכל עדות דיון עצמאי. לעומת זאת הגמרא מדברת על אמרינן פלגינן דיבורא, לאמור: יש לחלק את הדבור לחלק רלוונטי ולחלק לא רלוונטי. בעולם המשפט חלק של דבור שלגביו אין לי מנדט יש להתעלם ממנו! וע"כ במקרהו של רבא יוסף הדבור העוסק בעצמי כאילו לא נאמר.

יתר על-כן: לדידנו, יוצא שחידושו הגדול של רבא הוא דוקא במקרה של רבא יוסף. אף במקרה שבו העד מביא את ספורו לבית דין, יש לראותו כמי שמעיד שתי עדויות, האחת על עצמו והשניה על חבירו. וע"כ גם על מקרה זה אפשר להתבונן במבט מפוצל, כדרך שעשה רבא ב"פלוגי בא על אשתי" או ב"עבד שהביא גטוי".¹

אולם הגמרא כפי שראינו לעיל רואה את רבא בראי העקרון המשפטי אותו הוא מחדש. ולדידה את עקרון הפלגינן, אמר רבא במחלוקתו עם רבא יוסף – וע"כ יש לחפש סיבה מדוע חזר וישם עקרון זה בפלוגי בא על אשתי. כתוצאה מחפוש זה מסיקה הגמרא כי במקרה זה מרחיב רבא את גבולות הפלגינן, ובמילים אחרות חידושו הגדול של רבא הוא ב"פלוגי בא על אשתי", ולא במקרה של רבא יוסף.

גמרא גויטין דף ח ע"ב – י ע"א

א"ל רב אדא בר מתנה לרבא כמאן? כ"ש דאמר פלגינן דיבורא. דתנן: הכותב כל נכסיו לעבדו יצא בן חורין, שייר קרקע כל שהוא לא יצא בן חורין. ר"ש אומר: לעולם הוא בן חורין, עד שיאמר כל נכסי נתונין לפלוגי עבדי חוץ מאחד מרבוא שבהן.

רב אדא בר מתנא מזהה את השקפתו של רבא עם תפיסתו של ר"ש בבריתא הנ"ל.

1. בחתבוונות עומק נאמר שתפיסתו המפוצלת של שני מושאי עדות היא שורש תפיסתו את המביא את ספורו לבית דין כמעיד על עצמו.

המחלוקת בבריתא לפי פשוטה

לפני שנדון בגוף דבריו של רב אדא בר מתנה נתייחס למחלוקת חכמים ור"ש כשלעצמה. כפי שראינו לעיל, כאשר אדם מקנה לעבדו את כל נכסיו הוא משחרר אותו, כיון שהנכסים כולם כוללים את העבד! נחלקו ר"ש וחכמים במקרה שבו כתב האדון שטר על כל נכסיו לעבדו, ואולם קרקע כלשהי הוא שייר לעצמו. פשטות הדברים היא שכתב בטר: "כל נכסי קנויים לעבדי חוץ מקרקע מסוימת אותה אני משייר לעצמי". השקפת ת"ק היא שעצם העובדה שהוא שייר לעצמו משהו מנכסיו, רוקנה מתוכנה את אמירתו "כל נכסי", ובכך אבד העבד את בסיס שחרורו. שהרי כל יסוד השחרור של העבד מבוסס ע"כ שהוא מקנה לו את כל נכסיו ובכללם העבד עצמו. התיבה "כל" בטר התרוקנה ממשמעותה, וע"כ שטר זה כשטר שחרור בטל.

לעומתו ר"ש סבור שיש לחלק בין מקום שבו שייר לעצמו נכס מסוים ("שייר קרקע כלשהי"), לבין מקום שבו הוא משייר לעצמו אחוז מסוים מתוך נכסיו ("אחד מרובא שבהם"). פירוש: כאשר שייר האדון לעצמו נכס מסוים מתוך נכסיו, הוא מפריד את הנכס הזה מכלל נכסיו. יש את כל הנכסים שאותם הוא חפץ לתת לעבד, ויש את הנכס המסוים אותו הוא הבדיל לעצמו. א"כ "כל נכסיו" אף במקרה זה – כל הנכסים הם, ואין לראות את הנכס המשווייר כפוגם בכלל, שהרי אין הוא חלק ממנו! ואולם כאשר אומר האדון "חוץ מאחד מרובא שבהם", אף ששייר כמותית פחות ממה ששייר לעצמו בלשון הראשון, בכך שהוא נקט לשון כמותית הוא מתייחס לאחוז מסוים בנכסים, ולא לנכסים הספציפיים אותם הוא משייר לעצמו. וא"כ אי אפשר להפריד את הכל ממה ששייר לעצמו, אלא השיוור הוא מכלל הנכסים². ובכך הוא פגם באמירה "כל נכסי" ורוקן אותה ממשמעותה בעצם דבריו. כאן אף לר"ש אבד הבטוי כל את משמעותו העצמית, וממילא אבד השטר את מעמדו כשטר שחרור.

מחלוקת זו על פניה אינה קשורה למחלוקת אביי ורבא, משום שכאן המחלוקת היא האם כאשר שייר לעצמו האדון נכס ספציפי רוקן האדון את הבטוי "כל נכסי" מתוכנו או לא, האם יש לראות את הנכס בכלל נכסיו או לראותו כנפרד מהם. לעומת זאת, אביי רבא נחלקו בתפיסת עולם משפטית: האם תוכן משפטי אחד בעל שתי השלכות שונות, יש לראותו כשני תכנים נפרדים שאינם תלויים אהדדי או לא.

הבריתא בתפיסת רב אדא בר מתנה

רב אדא בר מתנה מזהה בין המחלוקות בטענה, שמחלוקת ת"ק ור"ש היא האם פלגינן דבורא או לא. כלומר, שדעת חכמים היא שלא פלגינן דבורא, וע"כ כאשר אומר אדם "הכל חוץ מכלשהי" אין לחלק את דבריו וממילא יש סתירה פנימית בין "כל" לבין הקרקע ששייר. ולעומת זאת ר"ש סבור שפלגינן דבורא. וכאשר אדם שייר קרקע כלשהי, יש לדון על כל חלק של דבריו בנפרד. אין לקשור בין הקרקע לבין "כל נכסי". זאת, להוציא מקום שהוא אומר כל נכסי בערבון מוגבל שאז הסתירה קיימת בתוכי דבריו!

אומר רב אדא בר מתנא: רבא סובר כר"ש, ר"ל: רבא כמו ר"ש סבור שיש לחלק את הדבור לתכניו, ואין לקשור בין התכנים השונים של הדבור. וע"כ אין תלות בין החלק של הדבור (השטר) העוסק בעבד, לבין חלק הדבור העוסק בנכסים. לכל אחד תהיה התייחסות נפרדת. לעומתו, אביי סבור שאין להפריד בין חלקי הדברים, ויש לראות את הדבור והשטר כאחדות אחת.

היחס בין הרבדים השונים בגמרא

נשים לב: המחלוקת של אביי ורבא, שיסודה בשאלה האם שניות המשמעות היא שניות התוכן, לובשת בדבריו של רב אדא בר מתנא לבוש של חלוקת הדבור, כלומר: האם דבור אחד העוסק בשני תכנים שונים הוא דבור אחד שאין לחלקו, או שיש לראותו כשני דבורים נפרדים. ומכאן האפשרות לזהות בין המחלוקות, ולומר: ר"ש כמו רבא, סבור שיש לחלק בין הדבור העוסק בכל הנכסים לבין

2. יש לשים לב כי הבנה זו שונה מהבנת רש"י (דף ט ע"א, ד"ה "עד שיאמר"), שהבין כי כיון שהאדון לא אמר בפרוש מהו הנכס אותו שייר, אנו אומרים כי נכס זה הינו העבד.

הדבור העוסק בקרקע פלוני, ולראות כל אחד בפני עצמו – ועייכ אין סתירה בין השיור לבין כל הנכסים. ות"ק כמו אביי, סבור שאין לחלק בין הדברים.

נמצא, שאף בגיטין יש לראות בסוגיא שני רבדים. הרובד האחד דן בחלוקת המשמעות והתכנים, והוא בא לידי בטוי במחלוקת רבא ואביי כשלעצמה. כאן אנו רואים את השקפתו של רבא, הרואה את האפשרות לפצול בעצם תוכנו של דבר הנושא בחובו שתי השלכות מבחינה משפטית; יש כאן שני שטרות שאינם קשורים אחד לשני. ובנגוד אליו אביי סבור שפצול המשמעות אינו פצול התכנים, שמא נאמר פצול החומר. ואולם ברובד השני, מדברת הגמרא (רב אדא בר מתנה) על חלוקת הדבור, לאמור: האם דבור שיש בו שני תכנים שונים אפשר לחלק אותו, ולהתייחס לכל חלק התייחסות נפרדת. או שדבור אחד הוא דבור אחד, ואין לחלקו וכאחד יש לדונו.

רבא, בהשקפתו, הוא שיוצר את התפיסה המפוצלת ואילו בהשקפת רב אדא בר מתנה עקרון הפלגינן הוא עקרון שבו אני יכול לחלק דבור אחד לשני מרכיבים שונים, בין אם דבור זה הוא עדות ובין אם דבור זה הוא דבור קניני. הפיצול בין התכנים קיים, ואולם היות הדבור דבור אחד אינה מאפשרת את החלוקה בין חלקיו, למי שאינו סובר פלגינן. ולעומתו הסובר פלגינן סבור שדבור שיש בו תכנים שונים יש לחלקו לתכניו, ובכך ליצור חוסר תלות בין חלקיו.

הגדרת קרוב לענין פלגינן

גמרא סנהדרין דף ט ע"ב – י ע"א

אמר רבא: פלוני בא על אשתי, הוא ואהר מצטרפין להרנו אבל לא להורגה. מאי קא משמע לן דמפלגינן בדיבורא היינו הך? מהו דתימא אדם קרוב אצל עצמו אמרינן אצל אשתו לא אמרינן קמ"ל... ואמר רבא: פלוני רבע השור והזומו, נהרגין ואין משלמין ממון. שורו של פלוני והזומו, נהרגין ומשלמין ממון כמון לזה ונפשות לזה. הא תו. למה לי היינו הך? משום דקא בעי עלויה, דבעי רבא: פלוני רבע שורי מהו? מי אמרינן אדם קרוב אצל עצמו ואין אדם קרוב אצל ממונו, או דילמא אמרינן אדם קרוב אצל ממונו? בתר דבעיא הדר פשטה: אדם קרוב אצל עצמו ואין אדם קרוב אצל ממונו.

אדם קרוב אצל עצמו

כפי שראינו, הגמרא מתקשה בשאלה מה חדש רבא בפלוני בא על אשתי, שהרי את עקרון הפלגינן הוא כבר קבע במקרהו של רב יוסף. עייכ עונה הגמרא שהיתה סברא לומר שאדם קרוב אצל עצמו ולא אדם קרוב אצל אשתו.

יש לשים לב לשני דברים:

1. אם לא היינו אומרים אדם קרוב אצל אשתו, היתה העדות כולה נשאת כיחידה דבורית אחת. ומתחייב מכך, שהיינו מקבלים את דבריו לגבי האשה כמו לגבי הבועל. שהרי ב"פלוני רבעו לרצונו" רבא חולק על רב יוסף (המקבל את דבריו ביחס לעצמו), בטענה שדבריו על עצמו אינם רלוונטיים. ואם לגבי אשתו, לא היינו אומרים שהוא קרוב אצלה – היה עלינו לקבל את העדות על שני מרכיביה.

2. יש מקום לומר שאדם אינו במעמד של קרוב ביחס לאשתו, למרות שלגבי עצמו הוא מוגדר בעולם המושגים של קורבה. ויש לעמוד על הבחנה זו.

התובנה הפשוטה של הגמרא היא, שרבא מפעיל את עקרון הפלגינן רק במקום שבו חלק מדבריו של העד מתייחסים לאדם שלגביו אין לו מנדט כעד. ועייכ שאלת הפלגינן תלויה בשאלה האם יש לראות את העד כעד קרוב ביחס לאחד ממושאו. ללמדך: מעמדו של אדם אצל עצמו כקרוב, כמו גם מעמדו אצל אשתו ואצל ממונו – הוא חידוש אף להשקפת הגמרא.

מעלה, אפוא, הגמרא את האפשרות שגם אם אני אומר "אדם קרוב אצל עצמו" אין שום הכרח לומר אדם קרוב אצל אשתו. החידוש בראית היחס בין האדם לבין 'עצמו' (עצמו, אשתו, ממונו) בעולם מושגים של קורבה משפטית, אפשר שהוא נכון דוקא מעצמו אל עצמו: בתחום הסוביקטיבי ביותר יש להתייחס אליו כאילו הוא מעיד על קרובו. הסוביקטיביות היא שמגדירה אותו כקרוב שהרי בהגדרה המשפטית הראשונית אין הוא קרוב אצל עצמו, אלא הוא – עצמו. ואולם ביחס לאשתו שהיא חיזונית

לו, יש להשאירה במעמדה העצמי כאשתו ולא כקרובתו שהוא פסול לגביה לעדות. יש לשים לב ללשונו הגמרא: "אדם קרוב אצל עצמו אמרינן", כלומר אין זה מעמדו הטבעי ביחס לעצמו, אלא כך אנו קובעים את מעמדו. ומעמד זה יש לתת דוקא לאדם ביחס לעצמו ולא ביחס לאשתו!

קובע רבא: אף ביחס לאשתו יש לראותו כמי שמעיד על קרובו המשפטי, ועיי' עדותו אינה קבילה ביחס אליה. נמצאנו אומרים: לתפיסת הגמרא לולי שהיינו אומרים אדם קרוב אצל אשתו, היינו מקבלים את עדותו אף לגבי אשתו. שהרי אין לי בסיס להפעיל את עקרון הפלגין במקום שאין מערכת יחסים של קורבה בין העד לבין מושאו. יש להעיר כי אי הגדרת הבעל ביחס לאשתו או ביחס לעצמו כפסול עדות, אינה אומרת שהבעל יכול להעיד על אשתו או על עצמו! יתר עיי', אדם ביחס לעצמו או לאשתו כלל אינו במעמד של עד. אולם במקום שהוא מעיד על עצמו בכלל דבריו על פלוני, הופכים דבריו בשלמותם לעדות אחת קבילה. ורבא, הקובע את מעמדו ביחס לעצמו וביחס לאשתו כעד פסול ("קרוב אצלי"), יוצר בתוך עדותו כעד פסול מרכיב לא רלוונטי שאין להתייחס אליו.

זא ולמד, שאף להשקפת הגמרא המחלוקת בין רב יוסף לבין רבא אינה בשאלת הפלגין אלא בשאלה מקדמית לפלגין: האם אמרינן אדם קרוב אצל עצמו או לא. ואולם במחלוקתם של אבוי ורבא בגיטין אין שום הכרח שרב יוסף יסבור כאבוי דוקא!

אדם קרוב אצל ממונו

הגמרא מביאה ספק בדעת רבא, והוא האם אדם קרוב אצל ממונו. ספק הגמרא הוא, האם אנו קובעים את מעמדו של האדם ביחס לממונו כדרך שאנו קובעים זאת ביחס לעצמו. כלומר דבריו על ממונו הם דברים של עד קרוב, ועיי' כאשר העיד כי "פלוגי רבע שוריי" אין לקבל את דבריו אלא ביחס לפלוני. או שמא נאמר שביחס לממון אינו במעמד של עד קרוב כל עיקר, וממילא בנסיבות הני"ל יקבלו את דבריו על שורו בכלל דבריו על פלוני. מסקנת הגמרא היא שאין להגדיר את מעמדו של הממון ביחס לבעליו בהגדרה של קורבה משפטית, ועיי' לא נאמר בנסיבות אלו פלגין דבורא אף לרבא, ודבריו של העד יהיו קבילים על שני חלקיהם!

משנה יבמות דף כה ע"א

המביא נטו ממדינת הים ואמר בפני נכתב ובפני נחתם, לא ישא את אשתו. מת הרנתיו הרגנוהו, לא ישא את אשתו. רבי יהודה אומר הרנתיו לא תנשא אשתו הרגנוהו תנשא אשתו.

הסבר המשנה לפי פשוטה

יש לראות את המשנה כקומפלקס אחד, וממילא את הסיפא יש להבין מתוך הרישא. ר"ל: העקרון העולה מן הרישא הוא שלמרות נאמנותו של השליח או של העד, ביחס לעצמו דבריו אינם קבילים. לקבל עד או שליח בנסיבות אלו, אף שתקין הדבר מבחינה פורמלית, באתיקה המשפטית הדבר אינו תקין!

ברוח זו יש לראות את המחלוקת שבין ת"ק לר' יהודה. ת"ק טוען כי לא משנה לי מה מספר העד, אני מקבל את דבריו, שהרי כל עניני הוא לקבל מידע האם הבעל חי או מת, ומידע זה מספק לי העד. מה לי אמר מת ומה לי אמר הרגתי או הרגנוהו!! לעומתו טוען ר' יהודה: כשם שאין לקבל עדותו של העד לשאת אשה זו, כך אין לקבל את דבריו כלל. כאשר הוא טוען "אני הוא ההורג", בדבריו אין התייחסות רק לבעל המת, אלא גם אליו כהורג הבעל. אי"א להתעלם מאופי המידע, וקבלתו של מידע כזה עולה ממנה ריח רע מבחינה משפטית³. אף שפורמלית למידע אין צבע, אין בית הדין יכול להרשות לעצמו לקבל מידע כזה!

מכל האמור למעלה עולה, כי אין לומר שטענתו של ר' יהודה היתה במשפטי העדות. שהרי אם טענתו של ר' יהודה היתה במשפטי העדות, לאמור אין לקבל עדות של עד שעושה עצמו רשע אין פשר לחלוקה שהוא עושה בין הרגתי להרגנוהו! עיי' נאמר שר' יהודה מחלק בין מקום שדמותו של העד מופיעה באופן קונקרטי בפני בית הדין, לבין מקום שבו הוא מציג את עצמו בכללם של הורגים. כאשר הוא מדבר בגוף ראשון אין בדבריו מידע על האשה בלבד, אלא הוא מספר על עצמו. לעומת זאת כאשר

3. כשם שיש ריח רע בקבלת דבריו ביחס לעצמו.

ספורו אינו אישי, כאשר הוא מופיע כחלק מכלל, אין בדבריו אלא מידע בעלמא שלא נודף ממנו ריח לא לגיטימי.

נמצא, שאין מקום להשוות בין מחלוקת רב יוסף ורבא לבין המחלוקת הנייל. שהרי מחלוקתם של האמוראים היא מחלוקת בשאלה האם ספורו האישי של עד המשים עצמו רשע קבילה כעדות, מוטב נאמר בשאלה האם אדם כזה הוא עד או לא. ואילו מחלוקת התנאים אינה במעמדו העצמי הלגיטימי כמי שמספק מידע, אלא בשאלה האם בית הדין יכול לקבל מידע שנתן בנסיבות המדיפות ריח רע. השאלה אינה בעצמם של עדים אלא באתיקה של קבלת עדות.

גמרא שם

והאמר רב יוסף פלוני רבעני לרצוני הוא ואחר מצטרפין להורגו. לרצוני רשע הוא והתורה אמרה "אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס?" וכ"ת שאני עדות אשה דאקילו בה רבנן, והאמר רב מנשה גולן דדבריהם כשר לעדות אשה גולן דדברי תורה פסול לעדות אשה. נימא רב מנשה דאמר כר' יהודה, אמר לך רב מנשה אנא דאמרי אפילו לרבנן וטעמא דרבנן הכא כדרכא דאמר רבא אדם קרוב אצל עצמו ואין אדם משים עצמו רשע.

נקודת המוצא של הגמרא היא, שיש לזהות בין מקרהו של רב יוסף לבין המשנה. בשני המקרים אנו עוסקים בעד המפליל את עצמו בכלל עדותו. כיצד יתכן, אפוא, לדעת רב יוסף שהאומר הרגתי את פלוני נאמן להשיא את האשה אליבא דרבנן – הלוא רשע הוא ורשע פסול לעדות. ומדגישה הגמרא בשלב זה, שהעובדה שבעדות אשה עסקינן אינה בסיס לקבלת העדות בנסיבות הללו, שהרי רשע מן התורה אף לעדות אשה אינו נאמן.

אליבא דרבא המחלוקת בין חכמים לבין ר' יהודה היא המחלוקת בינו לבין רב יוסף. ר' יהודה סובר כרב יוסף, ועייכ האומר הרגתי פסול לעדות מדין רשע. ואילו חכמים סוברים כרבא שאדם קרוב אצל עצמו, ועייכ דבריו לגבי עצמו אינם קבילים ואין לנו אלא את דבריו ביחס לבעל. רב יוסף לעומתו סבור שהמחלוקת בין ר' יהודה לחכמים היא בדברי רב מנשה, לאמור: האם בעדות אשה אין לפסול אף רשע מן התורה. רב יהודה כרב מנשה פוסל רשע מן התורה, וחכמים חולקים.

המחלוקת בין רב יוסף לרבא כפי שהיא עולה מן הגמרא ביבמות, היא בשאלה האם אדם קרוב אצל עצמו ועייכ אין הוא משים עצמו רשע. או שלא אמרינן אדם קרוב אצל עצמו ועייכ הוא משים עצמו רשע, וממילא עדותו פסולה שהרי רשע פסול לעדות. וכפי שראינו לעיל, כך יש לראות את המחלוקת גם בסנהדרין לאור הדיון בשאלת חידושו של רבא בפלוני בא על אשתי.

גמרא מכות דף ו ע"א

א"ל רב פפא לאביי: אלא מעתה הריג יציל? כשהרנו מאחוריו; נרבע יציל? שרבעו מאחוריו; הורג ורובע יצילו? אישתיק. כי אתא לקמיה דרבא אמר ליה: "יקום דבר" – במקיימי דבר הכתוב מדבר.

מגמרא זו עולה כי אין מעמד של עד פוסל אלא ל"מקיימי דבר", קרי: לעד 'מקצועי' הבא להעיד בבית הדין. ולכאורה בדברים הללו יש סתירה לדבריהם של רבא ורב יוסף בסוגיתנו. שהרי כפי שראינו לעיל טוען רב יוסף (ורבא בעקבותיו מרחיב טענה זו), שנרבע יכול להצטרף עם עוד עד כדי להפליל את הרובע. ואילו כאן קובע רבא שרק מקיימי דבר הם עדים?

ויש לחלק בין פסילת כת בקרוב או פסול, לבין הצטרפות בבית המשפט. פירוש: יש עד שמעמדו נתן לו משום שהוא מקיים את ההתרחשות: הוא רואה אותה ואייכ עדותו היא עצם הראיה. ואם בכלל עדים אלו יש קרוב או פסול, העדות כולה בטלה. כאלו הם פני הדברים בדין המופיע בסוגייה במכות. אולם המביא את ספורו האישי לבית הדין, מעמדו כעד נתן לו בבית הדין אליו הוא הביא את ספורו האישי, אבל אין הוא עד לעצמו. ועייכ אין ביכולתו לפסול את הכת, שהרי אין הוא עד וממילא אינו חלק בכת העדים, ולפי עקרון זה פסקו רב יוסף ורבא לעיל.

אין להקשות כיצד יכול בעל להעיד על הבעל, שהרי בעצם נוכחותו הוא פוסל את הכת מדין קרוב או פסול, מכיון שכאן הוא בכלל מקיימי הדבר. שהרי את אותה הפרדה שיוצר רבא בבית הדין, יש ליצור בעצם הראיה. ואייכ הבעל הוא עד לבעילת הבעל, ואין הוא עד לנבעלותה של אשתו. ביחס לאשתו, כמו על עצמו, הוא עד רק כאשר ספורו בא לפני בית הדין.