

'פלגינן דיבורא': עיון תורני-אקדמי

אליעזר קובלנוב

ולעילוי נשמת סבתי האהובה
שיינה בת לאה ואהרון ע"ה,
שנלקחה לבית עולמה בעת כתיבת הדברים

לזכרם ולעילוי נשמתם של חבריי ורעיי
סרן איתן אוסטר הי"ד בין יעל ודב
סרן אריאל טופז הי"ד בן הדס וגיל שלמה
בתוך שאר חללי מלחמת חרבות ברזל

מבוא

הדיון ההלכתי והפרשני בתלמוד מבוסס במידה רבה על פרשנות קפדנית של טקסטים ושל דברי האומרים אותם, בין אם מדובר בדברי חכמים עצמם, בטענות בעלי-דין, או בעדות בבית-הדין. קושי פרשני מרכזי עולה כאשר דיבור אחד, עדות אחת, כוללים משמעויות שונות או חלקי מידע נפרדים, ועולה השאלה האם ניתן לקבל חלק מהדיבור ולדחות חלק אחר. במקרים כאלה נדרש הדיון לכלל התלמודי 'פלגינן דיבורא', המתייחס לאפשרות לחלק את הדיבור - לקבל חלק ממנו ולדחות חלק אחר.

הדיון המרכזי בכלל זה מצוי בפרק הראשון של מסכת סנהדרין, והוא משמש נקודת מוצא חשובה. אך עיון במקורות נוספים ברחבי התלמוד הבבלי, שבהם עולה עיקרון זה בהקשרים שונים, מעלה שאלות יסוד: מהי בדיוק משמעות הכלל? וכיצד הפילוג מתבצע? כמו כן, האם היכולת 'לפלג דיבור' היא פעולה פרשנית לגיטימית כברירת מחדל, או שהיא נחשבת חידוש הדורש ביסוס והצדקה? שאלה נוספת נוגעת לקשר בין הכלל לבין האמורא רבא; אף ששמו נקשר לדיונים בנושא, הוא עצמו אינו משתמש במונח המפורש 'פלגינן דיבורא', ויש לבחון את תפקידו בעיצוב העיקרון העומד בבסיס הכלל.

מאמר זה יבחן שאלות אלו באמצעות עיון בסוגיה המרכזית במסכת סנהדרין, השוואתה לסוגיות ברחבי הש"ס, וניתוח שיטותיהם של ראשונים מרכזיים. מטרת הניתוח היא להגיע להבנה טובה יותר של מהות הכלל 'פלגינן דיבורא', מעמדו הפרשני, וההיגיון העומד ביסודו.

הסוגיה המרכזית - 'פלגינן דיבורא' במסכת סנהדרין ט ע"ב

לשון הגמרא

ואמר רב יוסף: 'בפלוגי רבעו לאונסו' - הוא ואחר מצטרפין להרגו. 'לרצונו' - רשע הוא, והתורה אמרה: 'אל תשת רשע עדי'. רבא אמר: אדם קרוב אצל עצמו, ואין אדם משים עצמו רשע.

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

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.¹

ניתוח הסוגיה

הסוגייה פותחת בהצגת שתי גישות להתמודדות עם עדות מורכבת. רב יוסף קובע כי אדם שעבר בעילה אסורה 'לאונסו', יכול להעיד נגד שותפו לעבירה, אולם אם העיד שהיה מעורב מרצון ('לרצוני'), הוא מודה בהיותו רשע ובכך פוסל את עצמו מעדות לחלוטין. רבא חולק על גישה זו ומציג שני עקרונות: 'אדם קרוב אצל עצמו' ו'אין אדם משים עצמו רשע'. המשמעות המסתברת מדבריו לאור המשך הסוגיה, היא כי גם כאשר אדם מעיד 'פלוני רבעני לרצוני', אין לדחות את עדותו כולה. במקום זאת, יש להפעיל את כלל 'פלגינן דיבורא': מקבלים את חלק העדות הנוגע לאחר ('פלוני רבעני') ומצרפים אותו לעדות נוספת לצורך הרשעת הפוגע, אך דוחים את החלק המפליל את העד עצמו ('לרצוני'). דחיית החלק העצמי נובעת מהיותו 'קרוב אצל עצמו' – עדותו על עצמו (לחובה) אינה קבילה, ומהעיקרון שאין אדם פוסל את עצמו ומגדיר עצמו כרשע באופן שתבטל כל עדותו.

מייד לאחר מכן מביאה הגמרא ממרא נוספת בשם רבא: אדם המעיד 'פלוני בא על אשתי', עדותו קבילה, בצירוף עד נוסף, להרשיע את אותו "פלוני" אך לא להרשיע את אשתו. הגמרא תוהה מה החידוש בדברים אלו, שהרי אם החידוש הוא עצם היכולת לחלק את הדיבור ('דמפלגינן דיבורא'), עיקרון זה כבר עלה מתוך דחיית דברי רב יוסף והצגת עמדת רבא במקרה הראשון ('היינו הדי!'). לפיכך מסיקה הגמרא שהחידוש אינו בעצם ה'פילוג', אלא בהרחבת העיקרון של 'קרוב אצל עצמו' גם למערכת היחסים עם האישה. כלומר, כשם שאדם נחשב 'קרוב' לעצמו ולכן אין עדותו קבילה לחובתו, כך הוא נחשב 'קרוב' לאשתו ולכן אין עדותו קבילה לחובתה, ומכאן הצורך לפלג את הדיבור ולקבלו רק כלפי האחר.

לבסוף בוחנת הסוגיה את גבולות תחולתו של עקרון ה'קירבה' באמצעות שאלה שהעלה רבא: מה הדין אם אדם מעיד 'פלוני רבע שור'? האם נאמר ש'אדם קרוב אצל ממונו', ולכן עדותו, שעלולה להביא לסקילת השור, נחשבת כעדות שבה יש לו נגיעה אישית המחייבת פילוג או פוסלת חלק מהעדויות? או שמא אין אדם נחשב 'קרוב' לממונו באותו מובן שהוא קרוב לעצמו או לאשתו? רבא עצמו פותר את הספק וקובע ש'אין אדם קרוב אצל ממונו'. המשמעות העולה מכך, לפי רוב הפרשנים, היא שבמקרה כזה אין צורך ב'פלגינן דיבורא', ועדותו של האדם קבילה במלואה, הן לגבי הפוגע והן לגבי השור.

נקודת חשבות העולות מנייתח הסוגיה

סוגיה זו מעלה נקודות יסודיות ותהיות לגבי אופן היישום המדויק של כלל 'פלגינן דיבורא':

- **כיצד פועל הפילוג בעדות 'פלוני רבעני לרצוני'?** האם מדובר בפעולה של הפרדה טקסטואלית פשוטה, שבה הדיינים מקבלים את הרכיב "פלוני רבעני" ומתעלמים באופן אקטיבי מהרכיב 'לרצוני'? או שמא הפילוג הוא פעולה פרשנית עמוקה יותר של הדיינים המבצעים **הפרדה לוגית**, שבה מתייחסים לאמירה כאילו היא מורכבת משתי עדויות משתמעות:

« עדות א': 'פלוני רבע איש' – עדות על עצם המעשה שביצע פלוני.

« עדות ב': 'האיש הנרבע הוא אני (העד)' – עדות על זהות הנפגע.

לפי גישה זו, הדיינים מפעילים 'פלגינן דיבורא' בכך שהם מקבלים את עדות א' (העדויות על מעשה פלוני) ודוחים את עדות ב' (ההפלה העצמית) מכוח הכלל ש'אין אדם משים עצמו רשע', גם בלי להתעלם באופן אקטיבי מהמילה 'לרצוני'.

- **כיצד פועל הפילוג בעדות 'פלוני בא על אשתי'?** אם נניח (לצורך הדיון או לפי הקשר מסוים) שהאמירה המקורית היא 'פלוני בא על אשתי לרצונה', האם הפילוג שמפעיל רבא פירושו **הפרדה טקסטואלית** שבה אנו מקבלים את 'פלוני בא על אשתי' ומתעלמים מההשלכה לגבי רצונה (ובכך למעשה אין מעידים לחובתה) ובכך מתקיים 'להורגו ולא להורגה'? או שמא בדומה לאפשרות שהוצגה קודם, גם כאן הפילוג פועל **כהפרדה לוגית בלבד** בין שתי עדויות משתמעות שהדיינים מזהים באמירה אחת?

« עדות א': 'פלוני בא על אשתי' – עדות על המעשה שביצע פלוני.

« עדות ב': 'אשתי האיש הזו היא אשתי' – עדות על זהות האישה.

כאשר מופעל הכלל, הדיינים מקבלים את עדות א' (כנגד הבעל, 'להורגו') ודוחים את עדות ב' (הנוגעת לאשתי העד, 'ולא להורגה') על אף השימוש במילה 'אשתי' מכוח הכלל ש'אדם קרוב אצל אשתי'.²

- **מה ניתן ללמוד מהמקרה של השור ('פלוני רבע שורי')?** הרי נקבע שלא מפלגים דיבור זה, והטעם שניתן הוא 'אין אדם קרוב אצל ממונו'. אך במקרה השור נעדרת גם ההבחנה הרלוונטית בין אונס לרצון הקיימת באדם. האם ניתן ללמוד מכך שיכולת הפילוג תלויה **בקיום אפשרות לחלוקה מילולית** ברורה המשקפת הבחנה מהותית? כלומר, האם העובדה שאין רכיב מילולי נפרד (כמו 'לרצוני') שניתן 'לחתוך' אותו במקרה השור, היא שמחזקת את המסקנה שלא מפלגים, ובכך מרמזת על חשיבות הפילוג המילולי במקרים שבהם כן מפלגים (כמו חיתוך המילה 'לרצוני')?

² הנפקא מינה בין שתי אפשרויות הפילוג כאן נוגעת לא רק לשאלת ההריגה, אלא גם לשאלת איסורה של האישה על בעלה. אם הפילוג פירושו רק התעלמות מהחלק 'לרצונה', אזי עדיין נותרת עדות הבעל על עצם המעשה שנעשה באשתו הספציפית. במקרה כזה, גם אם אינה נהרגת, עדות הבעל על עצם המעשה עדיין עשויה להיות רלוונטית לדיון האם היא נאסרת עליו. לעומת זאת, אם הפילוג הוא פרשנות לוגית-סלקטיבית ל'פלוני בא על אשתי איש', הרי שעדות הבעל כלל אינה מתייחסת עוד לאשתו הספציפית, ולכן מעדותו לבדה לא תעלה כל שאלה לגבי איסורה עליו.

שאלות אלו, המתמקדות במנגנון הפילוג – האם הוא חיתוך פסיבי, הפרדה לוגית או שמא נדרש איזשהו שילוב – הן קריטיות להבנת מהותו של הכלל וייבחנו בהמשך המאמר לאור המקורות הנוספים ושיטות הראשונים.

מקורות נוספים לכלל 'פלגין דיבורא' בתלמוד הבבלי

נפנה כעת לבחון מקורות תלמודיים נוספים העוסקים בעיקרון זה, בין במפורש ובין במשתמע. בחינה זו תסייע לחדד את הבנת הכלל, גבולותיו האפשריים, והמנגנון העומד מאחוריו. המקור הראשון שנבחן נמצא אף הוא במסכת סנהדרין, אך בהקשר שונה.

א. סנהדרין כה ע"א – עדות 'לדידי אוזפן בריביתא'

לשון הגמרא

מלוה ברבית. אמר רבא: לזה ברבית – פסול לעדות. והאן תנן: מלוה ברבית? מלוה הבאה ברבית.

בר ביניתוס אסהידו ביה תרי סהדי. חד אמר: קמי ידי אוזיף בריביתא, וחד אמר לדידי אוזיף בריביתא. פסליה רבא לבר ביניתוס.

והא רבא הוא דאמר: לזה ברבית פסול לעדות, והוה ליה רשע, והתורה אמרה: 'אל תשת רשע עד'. רבא לטעמיה, דאמר רבא: אדם קרוב אצל עצמו, ואין אדם משים עצמו רשע.³

ניתוח הסוגיה

הגמרא דנה בפסול עדות של המעורבים בהלוואה בריבית. המשנה קובעת שהמלווה בריבית פסול לעדות ורבא מחדש כי גם הלווה פסול, ומפרש שהמשנה מתייחסת ל'מלווה הבאה בריבית' – עצם העסקה פוסלת את שני הצדדים.

בהמשך מובא מקרה: שני עדים באו להעיד נגד אדם בשם בר ביניתוס כדי לפסלו מעדות. העד הראשון העיד שראה את בר ביניתוס מלווה בריבית לאחר והעד השני העיד שבר ביניתוס הלווה לו עצמו בריבית ('לדידי אוזפן בריביתא'). רבא קיבל את שתי העדויות ופסל את בר ביניתוס.

הגמרא מקשה על פסיקה זו: הרי רבא עצמו קבע שלווה בריבית פסול לעדות ונחשב רשע, ואם כן, כיצד קיבל את עדותו של העד השני, המפליל את עצמו בהיותו לווה בריבית? התשובה הניתנת היא שרבא פועל על פי שיטתו ('לטעמיה') המבוססת על העיקרון ש'אדם קרוב אצל עצמו ואין אדם משים עצמו רשע'.

נראה שנעשה כאן שימוש בכלל 'פליגין דיבורא' על אף שהמונח עצמו אינו מופיע במפורש. עדותו של העד השני ('לי הלווה בריבית') מחולקת: החלק המעיד על בר ביניתוס ('הלווה בריבית') מתקבל ומצטרף לעדות הראשונה לפסילתו, בעוד החלק המפליל את העד עצמו ('לי') נדחה מכוח הכלל ש'אין אדם משים עצמו רשע'.

נקודת חשבות העולות מניתוח הסוגיה

- **סדר המשפט:** סוגיה זו מעלה נקודה מעניינת בהשוואה לסוגיה הקודמת (סנהדרין ט). שם, באמירה 'פלוני רבעני לרצוני', החלק הנדחה ('לרצוני') הופיע **בסוף המשפט**. כאן, בעדות 'לי הלווה בריבית', החלק הנדחה ('לי') מופיע **בתחילת המשפט**. הדבר רומז כי פעולת הפילוג אינה בהכרח תלויה בסדר המילים או במבנה כרונולוגי של 'שמיעה ודחייה', אלא מאפשרת **בידוד לוגי** של המידע הקביל (על האחר) מתוך האמירה הכוללת, ללא קשר למיקום החלק הפוסל (העצמי) בתוך המשפט.

ב. בבא בתרא קלד ע"ב - נאמנות הבעל 'גרשתי את אשתי'

סוגיה נוספת העוסקת בכלל ואף מזכירה אותו במפורש נמצאת במסכת בבא בתרא, בדיון על נאמנות הבעל להעיד על גירושי אשתו.

לשון הגמרא

אמר רב יוסף [...] : בעל שאמר 'גרשתי את אשתי' - נאמן, הואיל ובידו לגרשה. כי אתא רב יצחק בר יוסף, אמר רבי יוחנן: בעל שאמר 'גרשתי את אשתי' - אינו נאמן [...] איני? והא אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יוחנן: בעל שאמר 'גרשתי את אשתי' - נאמן! לא קשיא; כאן למפרע, כאן להבא.

איבעיא להו: אמר למפרע, מהו להמוניא להבא? מי פליגין דבורא, או לא פליגין דיבורא? רב מארי ורב זביד; חד אמר: פליגין, וחד אמר: לא פליגין. מאי שנא מדרבא? דאמר רבא: 'איש פלוני בא על אשתי' - הוא ואחר מצטרפין להורגו. להורגו, ולא להרגה! בתרי גופי פליגין, בחד גוא לא פליגין.⁴

ניתוח הסוגיה

הסוגיה בבא בתרא דנה בנאמנות הבעל להצהיר שגירש את אשתו. נקבע כי לבעל יש נאמנות לומר 'גרשתי את אשתי' אם כוונתו שהיא מגורשת מעכשיו ולהבא, מכוח העיקרון של 'מיגוי' (מתוך) - מתוך שהוא יכול לגרשה בפועל באותו רגע, הוא נאמן גם להצהיר על כך. לעומת זאת, אין לו נאמנות לומר 'גרשתי את אשתי' למפרע, כלומר שהיא הייתה מגורשת כבר בעבר, מכיוון שאין בידו את היכולת לשנות את המציאות רטרואקטיבית.

על רקע הבחנה זו, הגמרא מעלה שאלה ('איבעיא להו'): מה הדין אם הבעל אמר 'גירשתי את אשתי למפרע'? ברור שאין מקבלים את דבריו לגבי העבר ('למפרע'), אך האם ניתן להחיל את הצהרתו לפחות מעתה ולהבא? כלומר, האם אפשר לראות באמירתו גם הצהרה על רצונו שתהיה מגורשת מכאן ואילך?

הגמרא תולה שאלה זו ישירות בשאלת ה'פליגין דיבורא': 'מי פליגין דיבורא, או לא פליגין דיבורא'? האם ניתן לחלק את אמירתו של הבעל, לדחות את החלק המתייחס לעבר ('למפרע'), ולקבל את החלק ההצהרתי על עצם הגירושין כתקף מעתה והלאה?⁵ הגמרא מוסרת כי רב מרי ורב זביד נחלקו בדבר: אחד סבר ש'פליגין' (כלומר, האמירה תקפה להבא), והשני סבר ש'לא פליגין' (כלומר, האמירה כולה נדחית).

הסוגיה אינה מכריעה במפורש כמי ההלכה במחלוקת ספציפית זו. עם זאת, הדיון ממשיך ומציג קריטריון חשוב להבנת הכלל.

הגמרא מקשה על הדעה הסוברת שלא מפליגים במקרה זה ('לא פליגין'): במה שונה מקרה זה מהמקרה שנדון בסנהדרין ט לגבי עדות הבעל 'פלוני בא על אשתי', שם קיבלנו את דברי רבא 'אדם קרוב אצל אשתי' ומתוכם אנו מבצעים 'פליגין דיבורא' ומקבלים את העדות כנגד פלוני ('להורגו') אך לא כנגד האישה ('ולא להורגה')?

התשובה הניתנת היא הבחנה עקרונית: 'בתרי גופי פליגין, בחד גוא לא פליגין'. כלומר, ניתן להפעיל את כלל 'פליגין דיבורא' כאשר הדיבור מתייחס לשני 'גופים' נפרדים (כמו פלוני והאישה במקרה ההוא, או פלוני והמעיד במקרה של 'רבעני'), כך שניתן לקבל את העדות/האמירה ביחס לגוף אחד ולדחותה ביחס לגוף השני. אולם, כאשר הדיבור כולו נסוב על 'גוף אחד' (כמו האישה במקרה שלנו, שדנים בתוקף גירושיה הן למפרע והן להבא), לא ניתן לחלק את הדיבור.

נקודת חשובות העולות מניתוח הסוגיה

מסקנה זו של הסוגיה מלמדת אותנו שני עקרונות חשובים לגבי כלל 'פליגין דיבורא':

- **הנטייה לפלג:** עצם השאלה של הגמרא 'מאי שנא מדרבא?' על הדעה שלא פליגין, עשויה לרמז שהנטייה הבסיסית היא אכן להפעיל את הכלל במידת האפשר, והצורך להסביר הוא דווקא במקרים שבהם לא מפליגים. ייתכן שהכלל אינו נתפס כחידוש שיש להצדיקו, אלא ככלי פרשני לגיטימי, שיש רק להגדיר את גבולות תחולתו.
- **'תרי גופי':** הסוגיה מציגה קריטריון חשוב להבחנה בין מקרים שונים: האם הדיבור עוסק בשני 'גופים' נפרדים (כמו פלוני והאישה במקרה של רבא), או ב'גוף' אחד (כמו האישה המגורשת במקרה שלנו). לפי הנימוק המובא בגמרא להסבר הדעה שלא מפליגים במקרה של 'חד גופא', נראה כי היכולת להצביע על שני 'גופים' נפרדים

5 אפשרות אחת להבין את הפילוג המוצע היא כחלוקה מילולית בין 'גירשתי את אשתי' לבין התוספת 'למפרע'. ייתכנו גם הבנות אחרות, כגון חלוקה בין ההצהרה העובדתית לבין התוקף הזמני המיוחס לה.

היא תנאי הכרחי להפעלת הכלל. חידוד זה הוא נקודה מהותית בהבנת גבולות אפשריים לכלל 'פלגינן דיבורא'.

- 'פלגינן דיבורא' **כחלוקה מילולית** (לפי הדעה שכן פלגינן): קיומה של דעה הסוברת שכן ניתן לפלג את הדיבור במקרה של 'גירשתי למפרע' (שהוא 'חד גופאי') מעלה את האפשרות שהבנת הכלל 'פלגינן דיבורא' אינה מחייבת בהכרח את התנאי של 'תרי גופי'. ייתכן שלפי דעה זו, הכלל יכול להתפרש גם כפשוטו – כאפשרות לחלוקה מילולית של האמירה, כאשר מבנה המשפט מאפשר זאת. במקרה הנדון, ניתן לחלק בין הפעולה ('גירשתי את אשתי') לבין הקביעה הזמנית ('למפרע'), לקבל את הראשונה (כתקפה מעתה ולהבא) ולדחות את השנייה. הבנה זו מדגישה את **המבנה הלשוני** של הדיבור ועל האפשרות **להפריד בין רכיביו** המילוליים, ולאו דווקא על מספר ה'גופים' המעורבים.
- קריאה אלטרנטיבית לדעה ש'פלגינן' (לא כ'פלגינן דיבורא'): קיימת גם אפשרות פרשנית רדיקלית יותר להבנת האמורא הסובר ש'פלגינן' במקרה של 'גירשתי למפרע'. ייתכן שהוא כלל אינו מתכוון להפעלת הכלל הטכני של 'פלגינן דיבורא', אלא מגיע לאותה תוצאה (שהאישה מגורשת מעתה ולהבא) מכוח **סברה משפטית אחרת**, כגון נאמנות הבעל מכוח 'מיגו' – מתוך שיכול לגרשה בפועל עכשיו, נאמן גם לומר שהיא מגורשת מעתה ולהבא, גם אם אמר זאת בלשון 'למפרע'. לפי קריאה זו, השימוש של הגמרא במונח 'פלגינן' בהקשר לדעה זו אינו מדויק, או שהוא משמש רק כהשאלת שם לתיאור התוצאה של חלוקת התוקף המשפטי של האמירה.⁶

ג. יבמות כה ע"א – עדות 'הרגתיו'

הסוגיה הבאה הרלוונטית לעניינינו מופיעה במסכת יבמות, בהקשר של דיני עדות המאפשרים לאישה להינשא מחדש. גם בה הכלל איננו מצוין בפירוש.

לשון המשנה והגמרא

מתני' המביא גט ממדינת הים, ואמר: 'בפני נכתב ובפני נחתם' – לא ישא את אשתו. 'מת', 'הרגתיו', 'הרגנוהו' – לא ישא את אשתו. רבי יהודה אומר: 'הרגתיו' – לא תנשא אשתו, 'הרגנוהו' – תנשא אשתו.

גמ' [...] 'מת', 'הרתיו', 'הרגנוהו' – לא ישא את אשתו. הוא ניהו דלא ישא את אשתו, הא לאחר תנשא. והאמר רב יוסף: 'פלוני רבעני לאונסי' – הוא ואחר מצטרפין להורגו. 'לרצוני' – רשע הוא, והתורה אומר: 'אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס'! וכי תימא: שאני עדות אשה דאקילו בה רבנן – והאמר רב מנשה: גזלן דדבריהם – כשר לעדות אשה, גזלן דדבי תורה – פסול לעדות אשה.

6 רעיון דומה של הסכמה לתוצאה מתוך סברה אחרת הוצע על ידי התוספות לגבי עמדת אבאי בסוגיית גיטין ח ע"א ויבא בהמשך.

נימא רב מנשה דאמר כרבי יהודה! אמר לך רב מנשה: אנא דאמרי אפילו לרבנן – וטעמא דרבנן הכא כדרבא, דאמר רב: אדם קרוב אצל עצמו, ואין אדם משים עצמו רשע.⁷

ניתוח הסוגיה

המשנה ביבמות דנה במצבים שבהם די בעד אחד כדי לשנות את מעמדה של אישה – בין אם על ידי הבאת גט המעיד על גירושה, ובין אם על ידי עדות על מות בעלה המתירה לה להינשא לאחר. המשנה קובעת שאם אדם מביא גט ואומר 'בפני נכתב ובפני נחתם', או אם הוא מעיד 'מת [הבעל]', 'הרגתי', או 'הרגנוהו', הוא עצמו אינו רשאי לשאת את אותה אישה, אך משתמע (לפי דעת תנא קמא) שעדותו מתקבלת כדי להתירה לאחרים.

הגמרא מתמקדת במקרה שבו העד אומר 'הרגתי'. היא מקשה: כיצד ניתן לקבל עדות זו כדי להתיר את האישה לאחרים, והרי העד מודה במפורש במעשה רצח, דבר שהופך אותו ל'רשע', ורשע פסול לעדות ('אל תשת רשע עדי')? הגמרא דוחה את האפשרות שמדובר בהקלה מיוחדת בדיני 'עדות אישה', ומגיעה למסקנה שהטעם לכך שעדותו של האומר 'הרגתי' מתקבלת (להתיר את האישה לאחרים) הוא כשיטת רבא: 'אדם קרוב אצל עצמו, ואין אדם משים עצמו רשע'.

גם כאן, כמו בסנהדרין כה, המונח 'פלגין דיבורא' אינו מוזכר במפורש, אך העיקרון של רבא מביא ליישומו. האמירה 'הרגתי' מחולקת: החלק העובדתי המשתמע ממנה – שהבעל אינו בין החיים ('מת') – מתקבל לצורך התרת האישה, מכוח הנאמנות הניתנת לעד אחד בדיני עדות אישה. לעומת זאת, החלק המפליל את העד עצמו – שהוא זה שהרג – נדחה מכוח הכלל ש'אין אדם משים עצמו רשע'.

נקודת חשובות העולות מניתוח הסוגיה

- **משפט או מילה:** השאלה המעניינת העולה כאן היא כיצד ניתן לדבר על 'פילוג' כאשר מדובר במילה אחת בלבד – 'הרגתי'? לכאורה, אין כאן משפט שניתן לחתוך או לחלק מבחינה מילולית.

עם זאת, ניתן להסביר את הפעלת העיקרון כאן בהתאם לאפשרות שהועלתה בסוגיה בסנהדרין ט, לפיה 'פילוג' כאן אינו חלוקה של המילים עצמן אלא **חלוקה לוגית** של המשמעויות שהדיינים מזהים באמירה. האמירה הקצרה 'הרגתי' כוללת למעשה שני עדויות שונות:

7 בבלי, יבמות כה ע"א.

8 יש לציין את שיטת הרשב"א (שתידון בהרחבה בפרק על שיטות הראשונים), המציע הבנה אחרת לאופן העדות במקרה זה. לדעתו, אין מדובר באמירה של מילה אחת בלבד, אלא העד אומר למעשה: 'פלוני מת, ואני הרגתי'. לפי ניסוח זה, ההפעלה של 'פלגין דיבורא' הופכת לפשוטה יותר מבחינה מילולית: מקבלים את החלק הראשון של הדיבור ('פלוני מת') כעדות על מות הבעל, ודוחים את החלק השני ('ואני הרגתי') המפליל את העד עצמו, מכוח הכלל ש'אין אדם משים עצמו רשע'. גישה זו עוקפת את הקושי כיצד 'מפלגים' מילה אחת אך דחוקה.

« עדות א': 'הבעל מת' - זוהי הידיעה העובדתית הדרושה כדי להתיר את האישה.

« עדות ב': 'אני הוא ההורג' - זוהי הידיעה המפלילה את העד.

בית הדין, הפועל לפי העיקרון 'פלגינן דיבורא', מבצע הפרדה בין שתי העדויות הללו: הוא מקבל את עדות א' (על מות הבעל) שנאמרה במסגרת 'עדות אישה' שבה די בעד אחד, ודוחה את עדות ב' (ההודאה ברצח).

הבנה זו, העולה מסוגיית 'הרגתיו', מחזקת מאוד את הרעיון ש'פלגינן דיבורא' אינו חייב להיות חיתוך של המילים במשפט. נראה שהכלל יכול לפעול גם על-ידי הפרדת המשמעויות השונות או ההשלכות המשפטיות של אותה אמירה, אפילו אם היא קצרה מאוד.

ד. כתובות יח ע"ב - עדים המעידים על אונס 'מחמת ממון'

הסוגיה הבאה במסכת כתובות דנה במקרה שבו עדים החתומים על שטר באים לטעון כנגד תוקפו.

לשון המשנה והגמרא

מתני' העדים שאמרו: כתב ידינו הוא זה, אבל אנוסים היינו, קטנים היינו, פסולי עדות היינו - הרי אלו נאמנים. ואם יש עדים שהוא כתב ידם, או שהיה כתב ידם יוצא ממקום אחר - אינן נאמנים.

גמ' אמר רמי בר חמא: לא שנו אלא שאמרו 'אנוסים היינו מחמת ממון'. אבל 'אנוסים היינו מחמת נפשות' - הרי אלו נאמנים. [...] אמר ליה רבא: כל כמיניה?! כיון שהגיד - שוב אינו חוזר ומגיד. [...]

אלא, כי אתמר - ארישא אתמר: הרי אלו נאמנים, אמר רמי בר חמא: לא שנו אלא שאמרו: אנוסין היינו מחמת ממון - אין נאמנים. מאי טעמא: אין אדם משים עצמו רשע.⁹

ניתוח הסוגיה

המשנה בכתובות קובעת כלל לגבי עדים החתומים על שטר: אם הם באים ומעידים שחתימתם אכן שלהם ('כתב ידינו הוא זה'), אך מוסיפים טענה הפוסלת את תוקף חתימתם (כגון: 'אבל אנוסים היינו', 'קטנים היינו', 'פסולי עדות היינו'), הם נאמנים לפסול את השטר, בתנאי שאין דרך אחרת לאמת את חתימתם. אם יש דרך לאמת את חתימתם (עדים אחרים המזהים את כתב היד, או שכתב ידם מוכר ממקום אחר), הם אינם נאמנים לחזור בהם ולפסול את

השטר (זו משמעות הסיפא במשנה, והעיקרון שרבה מדגיש: 'כיוון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד').

הגמרא מתמקדת ברישא של המשנה – במצב שבו באופן עקרוני העדים נאמנים לפסול את השטר. רמי בר חמא (לאחר שהגמרא דוחה הבנה ראשונית של דבריו ומעמידה אותם מחדש) מבחין בין סוגי טענות האונס: הוא טוען שהעדים נאמנים לפסול את השטר רק אם טענו 'אנוסים היינו מחמת נפשות' (כלומר, איימו על חייהם אם לא יחתמו). אולם אם טענו 'אנוסים היינו מחמת ממון' (כלומר, הציעו להם תשלום או טובת הנאה כדי שיחתמו על שטר שאולי אינו אמיתי או תקין), הם אינם נאמנים לפסול את השטר.

מה הטעם לכך שאינם נאמנים בטענת 'אונס מחמת ממון'? הגמרא מסבירה: 'מאי טעמא: אין אדם משים עצמו רשע'. כלומר, הטענה 'אנוסים היינו מחמת ממון' היא למעשה הודאה בלקיחת שוחד או בסיוע למרמה תמורת בצע כסף, וזוהי רשעות. כיוון שהם 'משים עצמם רשעים' בטענה זו, כל טענתם נדחת והם אינם נאמנים לפסול את השטר.

נקודת חשובות העולות מניתוח הסוגיה

• **מדוע לא פלגין?** סוגיה זו מעוררת קושי משמעותי ביחס לסוגיות הקודמות שדנו בהן: בסוגיות בסנהדרין¹⁰ וביבמות¹¹ ראינו שהעיקרון של רבא 'אין אדם משים עצמו רשע' הוביל דווקא להפעלת 'פלגין דיבורא' – קבלת החלק ה'יכשר' של העדות (העדות על האחר) ודחיית החלק המפליל את העד עצמו. כאן, לעומת זאת, אותו עיקרון ('אין אדם משים עצמו רשע') מוביל לתוצאה הפוכה: דחיית כל טענת העדים ('אנוסים היינו מחמת ממון') וקבלת החלק שהיה יכול לפסול את השטר ('אנוסים היינו').

מדוע כאן לא נאמר 'פלגין דיבורא'? מדוע לא נקבל את טענתם שהיו אנוסים (כדי לפסול את השטר), ונדחה רק את ההודאה על סיבת האונס ('מחמת ממון') מכוח הכלל ש'אין אדם משים עצמו רשע'? לכאורה, ניתן היה לחלק את האמירה 'אנוסים היינו מחמת ממון' לשני רכיבים, בדומה לחלוקה שנעשתה ב'פלוני רבעני לרצוני' או 'לי הלווה בריבית'. העובדה שרבה מעורב בדיון בסוגיה זו (הוא חולק על ההבנה הראשונית של דברי רמי בר חמא), והטעם שניתן הוא עקרונו של רבא, מחזקת את התמיהה מדוע הכלל אינו מופעל כאן באותו אופן.

« התוצאה ההפוכה בסוגיה זו, שבה העיקרון 'אין אדם משים עצמו רשע' מביא **לדחיית הטענה כולה** ולא להפעלת 'פלגין דיבורא', מצביעה על כך **שהפעלת הכלל אינה אוטומטית** בכל מקרה של הפללה עצמית. נראה כי ישנם תנאים מגבילים או הבחנות נוספות שמשפיעות על יישום הכלל. ייתכן שההבחנה נעוצה **באופי האמירה**: בעוד במקרים הקודמים דובר על עדות כלפי אדם

10 בבלי, סנהדרין ט"ז; כה"ע"א.

11 בבלי, יבמות כה"ע"א.

אחר הכוללת גם הפללה עצמית, כאן מדובר בטענה של העדים לגבי מעשיהם בלבד ותוקף חתימתם.

« אפשרות נוספת להבנת ההבדל מתבססת על העיקרון של 'תרי גופי' שעלה בבבא בתרא: ייתכן ש'פלגינן דיבורא' מופעל רק כאשר האמירה נוגעת לשני נושאים או 'גופים' נפרדים, ואילו כאן, כל הטענה ('אנוסים היינו מחמת ממונ') מתייחסת לסיטואציה אחת הנוגעת לעדים עצמם בלבד ('חד גופא'), ולכן לא ניתן להפריד בין רכיביה באמצעות 'פלגינן דיבורא'. הבחנות אלו, ואחרות, פותחו על ידי הראשונים בניסיונם ליישב סוגייה זו עם המקורות האחרים, כפי שיפורט בהמשך.

ה. גיטין ח ע"ב - שטר 'כל נכסי'

הסוגייה האחרונה שנבחן בהקשר ל'פלגינן דיבורא' מופיעה במסכת גיטין ועוסקת בתוקפו של גט שחרור לעבד הכולל גם הענקת נכסים. כאן הכלל מוזכר בפירוש.

לשון הגמרא

תנו רבנן: עבד שהביא גיטו, 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. אמר ליה רבא: בשלמא עצמו ליקני, מידי דהוה אגט אשה, אלא נכסים לא ליקני, מידי דהוה אקיום שטרות דעלמא! הדר אמר אביי: מתוך שלא קנה נכסים - לא קנה עצמו. אמר ליה רבא: בשלמא נכסים לא ליקני, מידי דהוה אקיום שטרות דעלמא, אלא עצמו ליקני, מידי דהוה אגט אשה!

אלא אמר רבא: אחד זה ואחד זה, עצמו - קנה, נכסים - לא קנה.

אמר ליה רב אדא בר מתנה לרבא: כמאן - כרבי שמעון, דאמר פלגינן דיבורא; דתנן: הכותב כל נכסיו לעבדו - יצא בן חורין. שייר קרקע כל שהוא, לא יצא בן חורין. רבי שמעון אומר: לעולם הוא בן חורין, עד שיאמר 'כל נכסי נתונין לפלוני עבדי חוץ מאחד מריבוא שבה'.¹²

ניתוח הסוגיה

הסוגייה נפתחת בברייתא הקובעת כי אם עבד מביא גט שחרור שכתוב בו במפורש 'עצמך ונכסי קנויים לך', הדין מתחלק: העבד יוצא לחירות ('עצמו קנה'), אך אינו רוכש את הנכסים ('נכסים לא קנה'). הסיבה לחלוקה זו היא שגט שחרור, כמו גט אישה, תקף גם כשהוא מובא על ידי העבד עצמו (עד אחד), אך כדי להעביר קניין בנכסים באמצעות שטר, נדרשת בדרך כלל עדות או קיום שטרות (שני עדים), תנאי שאינו מתקיים כאן.

הגמרא מעלה שאלה ('איבעיא להו'): מה הדין אם בגט כתוב בלשון כוללת 'כל נכסי קנויים לך'? לשון זו כוללת לכאורה גם את העבד עצמו (שהוא חלק מ'נכסי האדון'). האם גם כאן הדין מתחלק, או שאולי מכיוון שמדובר באמירה אחת כוללת, יש להכריע לכאן או לכאן לגבי כולה?

אביי מציע בתחילה ש'מתוך שקנה עצמו, קנה נכסים' – כלומר, כיוון שחלק השחרור תקף, גם חלק הנכסים תקף. רבא דוחה זאת בטענה שיש להבחין: השחרור תקף (כמו גט אישה), אך קניין הנכסים דורש קיום שטרות, מה שאין כאן. אז אביי הופך את דעתו: 'מתוך שלא קנה נכסים, לא קנה עצמו' – כלומר, כיוון שחלק הנכסים אינו תקף, גם חלק השחרור מתבטל. רבא דוחה גם את זה: מדוע שחלק השחרור יתבטל, והרי הוא אמור להיות תקף כשלעצמו, כמו גט אישה?

לבסוף רבא מציג את מסקנתו: 'אחד זה [לשון מפורשת 'עצמך ונכסיי'] ואחד זה [לשון כוללת 'כל נכסיי']', עצמו – קנה, נכסים – לא קנה'. כלומר, גם כאשר הלשון כוללת ומאחדת, אנו מחלקים את התוצאות המשפטיות: השחרור תקף ואילו קניין הנכסים אינו תקף.

רב אדא בר מתנה שואל את רבא כדעת מי הוא פוסק כך, ומשיב בעצמו: כדעת רבי שמעון, שכן רבי שמעון הוא זה שאומר 'פלגין דיבורא'. הגמרא מביאה ראיה לדבריו ממשנה/ברייתא אחרת: 'הכותב כל נכסיו לעבדו – יצא בן חורין', ורבי שמעון מוסיף שם שהוא יוצא לחירות אפילו אם האדון שייר משהו, אלא אם כן שייר במפורש חלק מהעבד עצמו ('חוץ מאחד מריבוא שבהן'). משמע שרבי שמעון מפריד בין ההשלכה של האמירה על שחרור העבד (שתקפה כמעט תמיד) לבין ההשלכה על קניין הנכסים.

החיבור ל'פלגין דיבורא' מתבטא בכך שהשטר האחד, באמירתו 'כל נכסי קנויים לך', נתפס כאילו הוא כולל שתי 'עדייות' או שתי 'הענקות' נפרדות הניתנות לפילוג: הענקה אחת מתייחסת לעצם העבד (שחרורו), והענקה שנייה מתייחסת לשאר הנכסים. רבא, כרבי שמעון, מפעיל 'פלגין דיבורא' ומפריד ביניהן: הוא מקבל את החלק הנוגע לשחרור העבד, מכיוון שזה תקף גם ב'עד אחד' (השטר המובא על ידי העבד, בדומה לגט אישה), אך דוחה את החלק הנוגע לקניין שאר הנכסים, מכיוון שזה דורש קיום שטרות שאינו מתקיים כאן.

נקודת חשובות העולות מניתוח הסוגיה

- **הקשר שונה** ל'פלגין דיבורא': בניגוד לסוגיות שקישרו את הפעלת העיקרון (או אי-הפעלתו) לכלל 'אין אדם משים עצמו רשע' ולהקשרים של עדות ופסולי עדות, כאן הכלל 'פלגין דיבורא' מופיע בהקשר שונה לחלוטין – פרשנות תוספת של שטר קניין ושחרור. אין כאן דיון על רשעות או נאמנות עדים במובן הפלילי או המעמדי. הדבר **מרחיב את תחולת הכלל 'פלגין דיבורא'** גם לתחום דיני הקניין ופרשנות שטרות.
- **ייחוס הכלל** לרבי שמעון: נקודה מסקרנת נוספת היא שהגמרא כאן מייחסת במפורש את האמירה 'פלגין דיבורא' לתנא, רבי שמעון. זאת בעוד שבסוגיות הקודמות נראה היה שהכלל מנוסח על ידי אמוראים (כמו רב מרי ורב זביד בבבא בתרא) או על ידי עורך הגמרא ('ה'סתמא דגמרא') כמסקנה ממהלכים קודמים (כמו בסנהדרין

י, כה ויבמות כה, שם העיקרון יושם כ'טעמא דרבא'. העובדה שהגמרא תולה את פסיקת רבא בשיטת רבי שמעון 'דאמר פלגינן דיבורא' עשויה לרמז שהעיקרון עצמו, היכולת לחלק דיבור או משמעות של אמירה/שטר, הוא **קדום יותר**, ואולי אף מוכר כבר מתקופת התנאים. הדבר מעלה שאלות לגבי מקור הכלל והתפתחותו.

- **עמדת אב"י:** מעניין לציין שעמדתו הסופית של אב"י נותרת מעט סתומה בגוף הגמרא לאחר שרבא מציג את מסקנתו. התוספות במקום מעירים כי יש להבין שאב"י חזר בו וקיבל את דעת רבא, לאו דווקא מתוך קבלת הכלל הפורמלי של 'פלגינן דיבורא', אלא מתוך **סברה והיגיון פנימי** של הסוגיה. כלומר, ייתכן שאב"י הסכים לתוצאה הספציפית של חלוקת הדין, אך אולי לא הסכים להשתמש ב'פלגינן דיבורא' ככלל גורף או פורמלי באותו אופן. מה שיכול לחזק את הטענה כי 'פלגינן דיבורא' נוסח בכלל פורמלי בשלב **מאוחר יותר**.

סוגיה זו, אם כן, מוסיפה ממד חשוב להבנת הכלל 'פלגינן דיבורא', הן מבחינת הרחבת ההקשר שבו הוא מיושם והן מבחינת שורשיו ההיסטוריים האפשריים בתקופת התנאים

ו. סיכום ביניים: תובנות ושאלות מהמקורות התלמודיים

לאחר עיון בחמש סוגיות מרכזיות בתלמוד הבבלי (בנוסף לסוגיית הפתיחה בסנהדרין ט) העוסקות, במישרין או בעקיפין, בכלל 'פלגינן דיבורא', ניתן לסכם מספר תובנות ושאלות מרכזיות העולות מהמקורות:

- **הקשר לרבא ולעיקרון 'אין אדם משים עצמו רשע':** ברוב המקורות (סנהדרין ט, כה; יבמות כה), הדיון ב'פלגינן דיבורא' או יישומו בפועל נקשר ישירות לעיקרון ש'אין אדם משים עצמו רשע' ולשיטתו של רבא, שהם תשתית לדיון. עם זאת, עולה התמיהה מדוע רבא עצמו אינו משתמש במונח המפורש.
- **מנגנון הפילוג:** הפרדה טקסטואלית או לוגית? עלתה שאלה מרכזית לגבי אופן פעולת הפילוג. האם מדובר **בהפרדה טקסטואלית פשוטה**, כעין 'חיתוך' של מילים או רכיבים מהמשפט (כפי שעשוי להשתמע מהאפשרות לחלק את 'לרצוני' בסנהדרין ט, או מהדיון על חלוקת 'למפרע' בבבא בתרא)? או שמא מדובר **בהפרדה לוגית/משמעותית** עמוקה יותר, שבה הדיינים מזהים ומפרידים בין 'מסרים' או 'עדויות' משתמעות' שונות בתוך **אמירה אחת**, גם אם אינה ניתנת לחלוקה מילולית? המקרה של 'הרגתיו' (יבמות כה), שבו **מילה אחת** מפולגת למשמעות על מות הבעל ולמשמעות על הפללת העד, מחזק מאוד את האפשרות השנייה. גם המקרה של 'לדידי אוזפן' (סנהדרין כה), שבו החלק הנדחה בתחילת המשפט, תומך בכך שאין זו בהכרח פעולה טקסטואלית כרונולוגית.
- **'יתרי גופי' כמגבלה אפשרית:** הסוגייה בבבא בתרא קלד הציגה את ההבחנה בין דיבור על 'יתרי גופי' (שני גופים נפרדים) לבין דיבור על 'חד גופא' (גוף אחד). קריטריון זה הוצג כהסבר אפשרי (לפחות לדעה אחת במחלוקת אמוראים שלא הוכרעה שם)

מדוע במקרים מסוימים לא מפעילים 'פלגין דיבורא'. הבחנה זו, בין אם היא תנאי מוחלט ובין אם לאו, היא נקודה מהותית בדיון על גבולות הכלל.

- **המתח מול סוגיית כתובות:** סוגיית כתובות יח היא אתגר מרכזי. שם, למרות שהעדים 'משימים עצמם רשעים' בטענת 'אנוסים' מחמת ממון', ולמרות שהטעם שניתן הוא עקרונו של רבא, הדין הוא שטענתם כולה נדחית **ולא מפעילים 'פלגין דיבורא'** כדי לקבל את החלק 'אנוסים'. סוגיה זו מחייבת הסבר מדוע הכלל אינו מופעל כאן, ומדגישה כי קיומה של הפללה עצמית אינו תנאי מספיק להפעלת הכלל.
- **הרחבת ההקשר והמקור** (גיטין ורבי שמעון): הסוגייה בגיטין ח הרחיבה את הדיון מעבר להקשר של עדות ופסולים. היא הראתה שימוש במונח 'פלגין דיבורא' **בדיני שטרות וקניין**, ואף ייחסה את הכלל לתנא, **רבי שמעון**. הדבר מעלה שאלות לגבי היקפו האמיתי של הכלל, מקורותיו הקדומים, והאם השימוש במונח זה בכלל ההקשרים.

ז. הרעורים על מקור הכלל וניסוחו

נקודה חשובה העולה מהעיון המצטבר ומעוררת תמיהה מסוימת, נוגעת לתפקידו של רבא ביחס לכלל 'פלגין דיבורא'. רבא, הנחשב לאחד מעמודי התווך של התלמוד ומי שתרם רבות לניסוח כללים ועקרונות יסוד רבים (כמו דין 'יאוש שלא מדעת' ועוד רבים), אינו מצוטט כאומר במפורש את המילים 'פלגין דיבורא'. זאת אף ששיטתו ועקרונותיו ('אין אדם משים עצמו רשע', 'אדם קרוב אצל עצמו') מהווים את התשתית לדיון ברוב הסוגיות שבהן העיקרון מיושם. המונח עצמו מופיע רק בדברי אמוראים מאוחרים יותר (רב מרי ורב זביד בבא בתרא) או אפילו רק בדברי ה'סתמא דגמרא' (עורך הגמרא) כמסביר את שיטת רבא (סנהדרין י, כה; יבמות כה), או בהקשר אחר לחלוטין המיוחס לרבי שמעון (גיטין ח). עובדה זו – שדווקא רבא, אוטוריטה הלכתית מרכזית, לא טבע את המונח לכלל הנובע לכאורה משיטתו – מעלה את האפשרות שהמונח 'פלגין דיבורא' נוסח וגובש ככלל משפטי פורמלי בעיקר על ידי עורכי הגמרא (הסתמא), אולי תוך הרחבה או הסתמכות על עקרונות קודמים של רבא ו/או רבי שמעון. ייתכן אף, כפי שהועלתה מחשבה, שההטמעה של הכלל בסוגייה בגיטין לא נעשתה באותה הרמת דיוק ואומאותם טעמים כמו בסוגיות העוסקות ב'אין אדם משים עצמו רשע'. עם זאת, מכיוון שעורכי הגמרא הם אלו שהטמיעו את השימוש במונח זה לאורך הסוגיות השונות, עלינו כעת לנסות ולהבין את שיטתם ולהגדיר את הכלל כפי שהוא משתקף מכלל המקורות. שלב זה מחייב פנייה לפרשנותם של הראשונים, אשר התמודדו עם הקשיים והסתירות הללו והציעו דרכים שונות להבין את מהותו, תנאיו וגבולותיו של כלל 'פלגין דיבורא'.

שיטות הראשונים בביאור הכלל 'פלגין דיבורא'

לאחר שבחנו את המקורות התלמודיים השונים והצגנו את המתחים והשאלות העולים מהם, נפנה כעת לבחון כיצד התמודדו הראשונים עם מורכבות זו. נתחיל בשיטת התוספות,

אשר דנו בנושא בהרחבה בשתי סוגיות מרכזיות: בסוגייתנו בסנהדרין ובסוגיה המקבילה במסכת כתובות.

א. שיטת התוספות

1. תוספות מסכת סנהדרין ט"ב (ד"ה 'ואין אדם משים עצמו רשע')

לשון התוספות

הקשה ר"י בר' מרדכי מדקאמר בפ"ב דכתובות (דף יח:): [...] אנוסים מחמת ממון אין נאמנים, מ"ט אין אדם משים עצמו רשע... והשתא אמאי לא פלגין דיבורא ונהימניהו במאי דקאמרי שהיו אנוסין אבל לא מחמת ממון?

ונראה דההיא דכתובות אתיא כמאן דאמר ביש נוחלין (ב"ב דף קלד:): דלא פלגין דיבורא בחד גופא [...] כמו גירשתי את אשתי דלא פלגין דיבורא בחד גופא [...] הכא נמי אנוסין היינו מחמת ממון שעל עצמו הוא מעיד כן, דאי מהימנת ליה שהוא אנוס ניהמניה שהוא מחמת ממון נאנס.

וכן פלוני רבעו לרצונו אין לפרש דלא מהימן במאי דקאמר לרצונו, אלא פלגין דיבורא לומר שרבעו לאונסו, דא"כ הוה פלגין דיבורא בחד גופא, ובמקצת מהימן אהאי גופא ובמקצת לא מהימן. אלא, פלגין לומר שרבע, אבל לא שרבעו.

וכן מוכח מפלוני רבע שורי דאי הוה אמרי' אדם קרוב אצל ממונו ה"א דמהימן לומר שרבע שור אחר אבל לא שורו דבשורו אין שייך לחלק בין אונס לרצון.

וכן מוכח ההוא דזה בורר (לקמן סנהדרין דף כה:). דחד אמר לדידי אוזפן ברבייתא דמהימן שהלוה בריבית אבל לא לדידיה.

ניתוח שיטת התוספות בסנהדרין

התוספות פותחים בהצגת הקושיה המרכזית מהסוגייה בכתובות: אם העיקרון הוא 'אין אדם משים עצמו רשע', מדוע שם, בטענת 'אנוסים מחמת ממון', לא מפלגים את הדיבור ומקבלים את החלק 'אנוסים היינו'? תשובתם המרכזית כאן היא יישום והרחבה של הכלל מבבא בתרא: 'לא פלגין דיבורא בחד גופא'. הם מסבירים שבכתובות, כל הטענה ('אנוסים מחמת ממון') נסובה על העדים עצמם ולכן היא 'חד גופא' ולא ניתן לפלג.

כדי לבסס הבנה זו, הם מנתחים מחדש את המקרים שבהם כן פלגין בסוגייתנו:

- במקרה של 'פלוני רבעני לרצוני': התוספות מסבירים שהפעלת 'פלגין דיבורא' כאן אינה פעולה של הפרדה טקסטואלית פשוטה, שבה רק מוחקים את המילה 'לרצוני' ובעקבות כך מניחים אוטומטית שמדובר באונס ('רבעני לאונסי'). פעולה כזו, לדעתם, עדיין הייתה משאירה אותנו עם 'חד גופא' (העד עצמו בתור הנרבע) ולא הייתה מסבירה את ההבדל מכתובות. במקום זאת, הפילוג לפי התוספות

הוא פעולה של הפרדה לוגית/משמעותית, בדומה לאפשרות שהוצגה קודם בניתוח הסוגייה עצמה: הדיינים מקבלים את העדות על עצם הבעילה האסורה שביצע פלוני באיש כלשהו ('פלוני רבע'), אך דוחים את הזיהוי של אותו איש עם העד עצמו (הזיהוי הנובע מהמילה 'רבעני') מכוח הכלל ש'אין אדם משים עצמו רשע'. כך נוצר מצב של 'תרי גופי' מהותיים: הגוף של פלוני (שעליו העדות מתקבלת) והגוף של העד הנרבע (שההתייחסות אליו נדחית).

- באופן דומה, ב'לדידי אוזפן בריביתא', מקבלים את העדות שפלוני 'הלווה בריבית' (כלפי משהו), אך דוחים את ההתייחסות לעד עצמו ('אבל לא לדידיה').

נקודות עיקריות העולות מהקטע

- **'תרי גופי'**, אימוץ והרחבת הכלל: התוספות רואים בכלל זה את המפתח להבנת ההבדל בין המקרים. 'פלגינן' אפשרי רק כשהדיבור ניתן לפיצול לשני נושאים/גופים מהותיים.
- **פרשנות 'תרי גופי'**: הפיצול אינו רק בין שני אנשים, אלא בין העדות על מעשה האחר (החלק הקביל) לבין ההתייחסות לעד עצמו או לקרובו (החלק הנדחה).
- הסבר למקרה בכתובות: הסוגיה בכתובות ('אנוסים מחמת ממון') מוסברת כמקרה קלאסי של 'חד גופא' שבו לא ניתן לפלג.

2. התוספות מסכת כתובות יח ע"ב (ד"ה 'ואין אדם משים עצמו רשע')

לשון התוספות

וא"ת והא קסבר רבא דפליגין דיבורא בפ"ק דסנהדרין [...] אם כן הכא נהימנו דאנוסים היו אבל לא מחמת ממון אלא מחמת נפשות דאליבא דרבא קיימא [...]

ועוד דאין לנו לומר מעצמינו דאנוסים היו מחמת נפשות דאנוס מחמת נפשות לא שכיח כדפרישית, אבל התם שכיח שבא על אשת איש אחרת כמו על אשתו, או שרבעו אדם אחר. וכן בהרגתי... יכול להיות דאדם אחר הרגו

אי נמי שאני הכא דמחמת ממון או מחמת נפשות הוי פירושא דאנוסים היינו הלכך לא פלגינן דיבורא אבל לרצונו ובא על אשתו הוי דיבור בפ"ע [=בפני עצמו].

אי נמי הכא עיקר עדות הוא במה שאומרים אנוסים היינו. שבאו לומר שלא ראו המלוה א"כ מיד עושין עצמן רשעים כיון שחתמו אם לא יעשו פירוש לדבריהם הלכך לא שייך הכא פלגינן דיבורא. אבל ההיא דהרגתי עיקר עדות הוא לומר שנהרג להשיא את אשתו וכן פלוני רבעו או בא על אשתו עיקר עדות להרוג פלוני הלכך פלגינן דיבורא. ולגבי להשים עצמו רשע או לגבי אשתו לא יהא נאמן.

ניתוח שיטת התוספות בכתובות

התוספות בכתובות חוזרים על הקושיה מסנהדרין ('אם כן הכא נהימנו [...]'), אך כאן הם מציעים מספר תירוצים נוספים (מעבר לתירוץ של 'חד גופא' שהוזכר בסנהדרין), המחזדים עוד יותר את הבנתם את גבולות הכלל:

- 'לא שכיח': אי אפשר לפלג ולקבל 'אנוסים' ולהניח שהיה זה אונס נפשות, כי אונס כזה אינו שכיח. 'פלגינן' אינו מאפשר להמציא תרחיש חלופי לא סביר. לעומת זאת, במקרים בסנהדרין וביבמות, סביר שהפשע בוצע גם כלפי אחרים.
- 'פירושא דמילתא': התוספת 'מחמת ממון' אינה חלק נפרד אלא היא ה'פירוש' של טענת האונס. אי אפשר להפריד בין הטענה לפרשנותה. לעומת זאת, 'לרצוני' או 'עמי' הם דיבור נפרד מהעדות על המעשה עצמו.
- 'עיקר העדות'/'עיקר הדין' - התכלית המשפטית של האמירה: זו ההבחנה המרכזית והמסבירה ביותר שהתוספות מפתחים בקטע זה. הם מבחינים בין התכלית המשפטית העיקרית שלשמה נאמרת האמירה בהקשר הדיוני הנתון, לבין השלכות משניות או נלוות שלה.
- במקרים שבהם 'פלגינן דיבורא' כן מופעל (סנהדרין, יבמות), התכלית המרכזית של העדות היא להשפיע על מעמדו או דינו של אדם אחר: להרשיע את פלוני שביצע עילה אסורה, להרשיע את המלווה בריבית, או להתיר את האישא להינשא על סמך מות בעלה. ההפלה העצמית של העד היא תוצר לוואי שאינו חלק מהתכלית המרכזית של העדות בהליך הנוכחי, ולכן ניתן לנתק ('לפלג') אותה ולקבל את העיקר הרלוונטי לדיון.
- לעומת זאת, בכתובות התכלית המרכזית של טענת העדים ('אנוסים היינו [...]') היא לערער על תוקף פעולתם המשפטית שלהם עצמם - החתימה על השטר. הם באים כדי לשנות את ההשלכה המשפטית של מעשיהם. לכן, כאשר הם מוסיפים את הטענה 'מחמת ממון', ההופכת אותם לרשעים בדיוק בהקשר של אותה פעולה שהם מנסים לערער עליה, טענתם כולה (שתכליתה נוגעת להם עצמם) מאבדת את תוקפה ואמינותה. לא ניתן להפריד את ההפלה העצמית מתכליתה המרכזית של האמירה, ולכן לא שייך כאן 'פלגינן דיבורא'.

נקודות עיקריות העולות מהקטע

- **הימנעות מייצירת מציאות חדשה:** 'פלגינן' אינו יוצר תרחישים חלופיים, בפרט אם אינם שכיחים.
- חשיבות **'עיקר העדות'** כתכלית המשפטית: התוספות מציינים קריטריון מכריע: האם התכלית המשפטית המרכזית של האמירה היא כלפי **אדם אחר**, או כלפי **האומר עצמו**? במקרים כמו סנהדרין ויבמות, מטרת העדות היא **להרשיע אחר** או להתיר אישה, וההפלה העצמית היא תוצר לוואי שניתן לנתק. לעומת זאת,

בכתובות, מטרת הטענה היא לערער על פעולתם של **העדים עצמם**, ולכן כשהטענה כולה מפלילה אותם בהקשר זה, לא ניתן להפעיל 'פלגין דיבורא'.

3. סיכום שיטת התוספות

מתוך הדיונים המפורטים בשתי הסוגיות המרכזיות (סנהדרין ט וכתובות יח), מתגבשת שיטה קוהרנטית ומנומקת של בעלי התוספות להבנת הכלל 'פלגין דיבורא'. בניגוד לתפיסה פשוטית של חיתוך מילים, התוספות רואים ב'פלגין דיבורא' כלי פרשני-משפטי מורכב, המופעל רק בתנאים מסוימים ועל פי קריטריונים מהותיים:

- **תנאי 'תרי גופי'** (במובן המהותי): כתנאי בסיסי, הפעלת הכלל 'פלגין דיבורא' דורשת שהדיבור יהיה ניתן לחלוקה לשני 'גופים' או נושאים נפרדים מבחינה מהותית. החלוקה אינה רק בין שני אנשים, אלא בין העדות על מעשה האחר (החלק הקביל שמהווה את 'עיקר הדין') לבין ההתייחסות לעד עצמו או לקרבו (החלק הנדחה מכוח פסול או קירבה). כך, באמירות כמו 'פלוני רבעני לרצוני' או 'פלוני בא על אשתי', הפילוג מפרש את העדות כאילו נאמר 'פלוני ביצע עילה אסורה באיש' או 'פלוני בא על אשת איש', ובכך מפריד בין העדות על מעשה פלוני לבין הקשר לעד/אשתו.

- **חשיבות 'עיקר העדות'** (התכלית המשפטית): זהו העיקרון המרכזי המסביר מדוע הכלל מופעל במקרים מסוימים ונדחה באחרים. יש לבחון מהי התכלית המשפטית המרכזית של האמירה בהקשר הדיוני. כאשר התכלית היא להשפיע על דינו של אחר (הרשעתו, התרת אשתו וכולי), וההפלה העצמית היא משנית, ניתן 'לפלג' ולדחות את החלק המשני. לעומת זאת, כאשר התכלית המרכזית של האמירה היא לערער על מעמדו או פעולתו של האומר עצמו (כמו בכתובות, שהעדים באים לפסול את חתימתם), אזי הפלה עצמית הקשורה ישירות לתכלית זו פוסלת את האמירה כולה, ולא ניתן להפעיל 'פלגין דיבורא'.

- **הימנעות מ'יצירת מציאות חדשה'**: הפילוג אינו מאפשר לבית הדין ליצור או להניח תרחישים עובדתיים חלופיים שלא נטענו במפורש, במיוחד אם הם אינם סבירים או שכיחים (כמו ההנחה שהאונס בכתובות היה 'מחמת נפשות'). כמו כן, לא ניתן להפריד בין טענה לבין ה'פירוש' שהאומר עצמו נותן לה, אם הפירוש הוא חלק אינטגרלי מהטענה (כמו 'מחמת ממון' המפרש את 'אנוסים').

לשיטת התוספות, אם כן, 'פלגין דיבורא' הוא עיקרון הדורש ניתוח מדויק של תוכן האמירה, מטרתה והקשרה. הוא אינו מופעל אוטומטית בכל מקרה של הפלה עצמית, אלא רק כאשר ניתן להפריד באופן מהותי ולוגי בין עיקר הדיבור (הנוגע לאחר) לבין ההיבט העצמי או המשני, מבלי ליצור הנחות חדשות או לפרק טענות אינטגרליות. גישה זו מספקת הסבר משכנע למכלול הסוגיות, ובפרט מיישבת את הסתירה לכאורה מהמקרה בכתובות.

4. יישום שיטת התוספות על הסוגיות המרכזיות

שיטת התוספות, המשלבת את הקריטריונים העיקריים של 'תריגופי' (במובן המהותי) ושל 'עיקר הדין' (התכלית המשפטית), מיושמת כך על המקרים שבהם מופעל 'פליגין דיבורא':

- **סנהדרין ט (רבעני לרצוני/בא על אשתי): פליגין.** בשני המקרים מתקיימים התנאים: ישנם 'תרי גופי' (הפוגע/הבועל לעומת העד/אשתו, כאשר העדות מתפרשת כ'פלוגי ביצע עילה אסורה באיש' או 'פלוגי בא על אשת איש'), ו'עיקר הדין' הוא על האחר (להרשיעו). ההפלה העצמית או הקרבה הן משניות לתכלית זו, ולכן הדיבור מפולג.
- **סנהדרין כה (לדידי אוזפן): פליגין.** ישנם 'תרי גופי' (המלווה והלווה-העד), ו'עיקר הדין' הוא פסילת המלווה (בר ביניתוס). ההודאה העצמית של העד ('לדידי') היא משנית ונדחית.
- **יבמות כה ('הרגתי'): פליגין.** ישנם 'תרי גופי' (ההורג והנהרג), ו'עיקר הדין' בהקשר זה הוא קביעת מות הבעל כדי להתיר את אשתו. ההודאה העצמית ברצח ('הרגתי') היא משנית למטרה זו (בדיני עדות אישה) ונדחית.
- **גיטין ח (כל נכסי קנויים לד'): פליגין.** ישנם 'תרי גופי' (העבד ושאר הנכסים), וניתן לראות את 'עיקר הדין' או הנפקות המרכזית שהשטר בא לחדש היא שחרור העבד (שתקף גם בנאמנות של עד אחד כמו גט אישה), בעוד קניין הנכסים דורש דין אחר (קיום שטרות). לכן מפלגים ומקבלים את העיקר האפשרי.

לעומת מקרים אלו, הסוגיות שבהן הכלל אינו מופעל מוסברות על ידי התוספות ככאלו שאינן עומדות בתנאים אלו: המקרה של **כתובות יח** ('אנוסים מחמת ממון') נכשל בשני הקריטריונים (מוגדר כ'חד גופא' וגם 'עיקר הדין' נוגע לעדים עצמם), וכפי שהוסבר בהרחבה בניתוח שיטת התוספות, זו הסיבה **שלא פליגין** שם. גם הדיון ב**בבא בתרא קלד** ('גירשת למפרע') מוסבר על ידי התוספות כנופל תחת קטגוריית '**חד גופא**', ולכן (לפי הדעה הרווחת שם בסוגיה) **לא פליגין**.

ב. שיטת הרשב"א

הרשב"א¹³ מציע גישה שונה וממוקדת יותר להבנת 'פליגין דיבורא', המתבססת בעיקרה על הניתוח הלשוני-פורמלי של מבנה העדות.

לשון הרשב"א

ואני אומר דודאי באומר 'אשת פלוגי זינתה עמי' - הוא ואחר מצטרפים להרגה. ומן הטעם [של פליגין דיבורא], דתופסין [מקבלים] מה שאמר 'זינתה', ואין מקבלים מה שהסיק [סיים] דבריו ואמר 'עמי'. אבל באומר 'אני באתי על אשת פלוגי' - מיד נתבטלה

עדותו לגמרי, משום דאי אפשר לומר בזה אלא 'לרצוני' לא 'לאונסו', לפי שאין קושי אלא מרצון ואם שכב מדעת היה.

ניתוח שיטת הרשב"א

העיקרון המרכזי בשיטת הרשב"א הוא שהיכולת להפעיל 'פלגין דיבורא' תלויה במבנה הלשוני של האמירה ובאפשרות לחלק אותה פיזית לשני רכיבים נפרדים, שאחד מהם קביל והשני נדחה. הוא מדגים זאת באמצעות הבחנה בין שני ניסוחים:

- **'אשת פלוני זינתה עמי':** במקרה זה המשפט ניתן לחלוקה ברורה. החלק הראשון, 'אשת פלוני זינתה', הוא עדות קבילה על מעשה הניאוף, והחלק השני, 'עמי', הוא תוספת נפרדת המציינת את ההפלה העצמית של העד. לכן ניתן 'לתפוס' (לקבל) את החלק הראשון, ו'לדחות' את החלק השני ('עמי').
- **'אני באתי על אשת פלוני':** כאן המילה 'אני', המבטאת את ההפלה העצמית, היא הנושא הפותח את המשפט וחלק אינטגרלי ממנו. לא ניתן להסירה מבלי לפרק את המשפט כולו. מכיוון שלא ניתן לבצע את החלוקה הלשונית, הכלל 'פלגין דיבורא' אינו חל, והעדויות כולה מתבטלת.

ההתייחסות ל'אונס' ו'רצון': הרשב"א מוסיף נימוק לכך שבמקרה השני ('אני באתי...') העדות מתבטלת: 'משום דאי אפשר לומר בזה אלא "לרצוני" לא "לאונסו" [...] נראה שהרשב"א משתמש בדיון על אונס/רצון (המוכר מהסוגיה בסנהדרין ט על 'רבעני') כחיזוק לעמדתו המבוססת על החלוקה הלשונית. כוונתו היא שכאשר העד אומר 'אני באתי...', הוא מתאר פעולה אקטיבית שלו עצמו, וקשה מאוד לפרש זאת כאונס. מכיוון שהפעולה היא בהכרח 'לרצוני', והיא נאמרת כחלק בלתי נפרד מתחילת המשפט שלא ניתן ל'פילוג' לשוני, ההפלה העצמית הופכת לחלק מהותי מהאמירה כולה, ומבטלת אותה. זאת בניגוד למקרים שבהם החלק המפליל נפרד לשונית (כמו 'עמי' או 'לרצוני' בסוף), או שבהם ניתן לפרש את המעשה כאונס (כמו ב'רבעני'). כלומר, ההתייחסות ל'רצון' היא תוצאה או חיזוק לכך שהמבנה הלשוני אינו מאפשר פילוג.

שיטת הרשב"א מתמקדת, אם כן, במבנה הלשוני של האמירה. היכולת 'לפלג' תלויה בכך שהחלק הבעייתי (המפליל את העד) הוא תוספת או חלק נפרד שניתן להסירו, ולא חלק אינטגרלי מיסוד המשפט.

יישום שיטת הרשב"א על הסוגיות המרכזיות

שיטת הרשב"א, המתמקדת באפשרות לחלוקה לשונית-פורמלית של הדיבור, מיושמת על הסוגיות השונות כך: במקרים שבהם ניתן לזהות רכיב לשוני נפרד המכיל את הפסול או ההפלה העצמית, הרשב"א יאפשר 'פלגין דיבורא'. כך בסנהדרין ט, הן במקרה 'רבעני לרצוני' והן במקרה 'פלוני בא על אשתי' (כאשר מניחים ניסוח הניתן לחיתוך כמו 'בא על אשתי לרצונה'), ניתן 'לחתוך' את התוספת הבעייתית, ולכן פלגין. גם בסנהדרין כה

באמירה 'לדידי אוזפן בריביתא', ניתן להפריד לשונית את 'לדידי', ולכן פלגינן. באופן דומה, ביבמות כה באמירה 'הרגתי' נדרשת העמדה שהכוונה ל'פלוני מת ואני הרגתי' כדי לאפשר חלוקה לשונית ולבצע 'פלגינן'.

לעומת זאת, בבבא בתרא קלד ('גרשתי למפרע') הרשב"א ככל הנראה יסכים עם הדעה בסוגייה שלא פלגינן, זאת מכיוון שהמקרה מוגדר שם כ'חד גופא' (האישה ומעמדה), ולשיטת הרשב"א, גם אם ניתן טכנית לחלק את המילה 'למפרע', תנאי ה'תרי גופי' (שעולה מהסוגיה עצמה) אינו מתקיים.¹⁴ כלומר, הרשב"א אינו חולק על הצורך ב'תרי גופי', אלא דורש בנוסף לכך גם אפשרות לחלוקה לשונית-פורמלית. כך גם בכתובות יח באמירה 'אנוסים מחמת ממון', מדובר ב'חד גופא' (העדים עצמם), ולכן לא פלגינן.

המקרה המאתגר ביותר לשיטתו נותר גיטין ח ('כל נכסיי קנויים לך'), שם מפלגים למרות הקשיים בשני התנאים (לשוני ותרי גופי); סביר להניח שהרשב"א יטען כי אין זה יישום קלאסי של 'פלגינן דיבורא' כככל פורמלי אלא הכרעה הנובעת מדינים אחרים.

השלכות הלכתיות ודיון בשיטת הרשב"א

שיטתו זו של הרשב"א, המדגישה את הצורך בחלוקה לשונית של הדיבור, עוררה דיון בקרב האחרונים והיו לה השלכות הלכתיות מעשיות. כך למשל בשו"ת נודע ביהודה¹⁵ מתואר מקרה שבו הגיעו עדים להעיד על אישה שזינתה (עדות שאם תתקבל, תאסור אותה על בעלה). אחד העדים העיד בלשון 'אני באתי על אשת פלוני'. בית הדין שדן במקרה פסק על פי שיטת הרשב"א, קבע כי לא ניתן לפלג דיבור זה, פסל את עדותו של העד, וכתוצאה מכך האישה נותרה מותרת לבעלה.

הנודע ביהודה חלק בחריפות על פסק דין זה. לדעתו, שיטת הרשב"א המבחינה בין הניסוחים היא דחוקה, ואין לפסוק כמותה כדי להתיר את האישה. הוא סבר כי גם בניסוח 'אני באתי על אשת פלוני' יש להפעיל 'פלגינן דיבורא' ולקבל את העדות כנגד האישה (ולאוסרה על בעלה), כפי שמקובל במקרים דומים אחרים של הפללה עצמית. מחלוקת זו ממחישה את המתח בין הגישה הפורמלית-לשונית של הרשב"א לבין גישות אחרות (כמו זו של התוספות) המדגישות קריטריונים מהותיים יותר כמו 'תרי גופי' או 'עיקר הדין'.¹⁶

14 כמובן שגם בסוגיות הקודמות ישנה חלוקה לתרי גופי, רובע ונרבע, בועל ואישה, מלווה ולווה.

15 נודע ביהודה, מהדורא קמא, אבן העזר סימן עב.

16 מחלוקת זו בין הנודע ביהודה לבית הדין שפסק כרשב"א ממחישה כיצד הבנות שונות בכלל 'פלגינן דיבורא' יכולות להוביל לתוצאות הלכתיות הפוכות בדיני אישות. מעבר לדיון ההלכתי הפורמלי, יש שהציעו לראות במקרים מסוימים של הפעלת (או אי-הפעלת) הכלל, כגון בשיטת הרשב"א כאן (שמביאה להיתר האישה) או בסוגייה בגיטין (ח ע"א – שם העבד משתחרר אך אינו קונה את הנכסים), ביטוי למגמה עדינה יותר: אולי העדפה לפתרונות המצמצמים את ההשלכות השליליות של הדיבור או משמרים מצב קיים שנחשב חיובי (כמו שלמות המשפחה, או הענקת חירות לעבד מבלי לערער סדרי קניין). כמובן, זוהי פרשנות אפשרית של התוצאות ולא בהכרח של הכוונה המפורשת מאחורי הכללים, אך היא מציעה זווית נוספת להתבוננות במורכבות ההכרעות ההלכתיות הללו.

ג. שיטת הר"י אב"ד

שיטה ייחודית ומעוררת מחשבה להבנת המנגנון של 'פליגין דיבורא' מוצגת על ידי הר"י אב"ד, כפי שמצטטים מדבריו הרא"ש והרמב"ן. 17 הר"י אב"ד מתמודד עם שאלה יסודית: כיצד ניתן להפעיל 'פליגין דיבורא' ולא לקבל רק חלק מהעדות, והרי קיים כלל אחר, 'עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה'? כלל זה קובע שאם חלק מכת עדים נמצא פסול (למשל, אחד העדים קרוב או פסול), עדות הכת כולה מתבטלת, גם אם נשארו עדים כשרים במספר הנדרש. מדוע, אם כן, במקרים של 'פליגין דיבורא' (כמו 'רבעני לרצוני'), שבהם חלק מהעדות נפסל (ההפלה העצמית), לא נאמר שכל העדות בטלה?

לשון הרא"ש בשם הר"י אב"ד

והראב"ד ז"ל כתב בתשובותיו שכל עדות שבטלה מקצתה מחמת פסול קורבה בטלה כולה ולא פליגין דיבורא. דהא לא פליג בהו רחמנא דאמר מה שנים נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותם בטילה אף שלשה אלמא לא פליגין עדותם והא דאמר אדם קרוב אצל עצמו ואין משים עצמו רשע היינו דוקא כשמעיד על עצמו שאין זה עדות כלל אלא כמי שאינו דמי שאין אדם נקרא לעצמו עד פסול כדי שנאמר עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה ודמיא להא דאמר לעיל כמקיימי דבר הכתוב מדבר דכי היכי דכשנמצא אחד מן העדים קרוב או פסול עדותן בטילה הכי נמי כשנמצא לאחד מהן קרוב או פסול שהרי מקצת עדותן בטילה מחמת קורבה. וכי היכי שאין ההורג פוסל את שאר העדים מפני שאין אני קורא בו עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה הכי נמי כשהוא מעיד על עצמו ועל אחר בכלל אין אני קורא בו עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה לפי שאין עליו שם עד כלל

ניתוח שיטת הר"י אב"ד

הראב"ד ניגש לשאלת 'פליגין דיבורא' מתוך נקודת מוצא ברורה: הכלל הבסיסי בדיני עדות הוא ש'עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה'. אם עד אחד מתוך כת עדים נמצא פסול (כמו קרוב), עדות כולם מתבטלת, והתורה לא מאפשרת 'לפלג' ולקבל את עדות הכשרים בלבד. אם כן, שואל הראב"ד (במשתמע), כיצד ייתכן שבמקרים כמו 'רבעני לרצוני' או 'לדידי אוזפן בריביתאי', שבהם העד לכאורה פוסל את עצמו בהודאתו ('מששים עצמו רשע' או 'קרוב אצל עצמו'), אנו כן 'מפליגים' את הדיבור ומקבלים את עדותו כנגד האחר?

תשובתו של הראב"ד היא חידוש מהותי בהגדרת המצב: במקרים אלו, החלק בדיבור שבו האדם מפליל את עצמו **כלל אינו נכנס לגדר 'עדות'**. אדם אינו יכול להיות 'עד' כלפי עצמו. לכן, כשהוא מדבר על עצמו, דבריו אינם 'עדות פסולה' שפוסלת את השאר, אלא הם 'כמי שאינו דמי' מבחינת דיני עדות. הם נכנסים לקטגוריה אחרת – דיבור של 'בעל דין', של אדם המודה או מעיד על מעשיו שלו.

כיוון שחלק זה של האמירה יוצא מכלל 'עדות', הכלל של 'עדות שבטלה מקצתה...' פשוט אינו רלוונטי כאן. מה שנותר הוא החלק השני של הדיבור, הנוגע לאדם האחר ('פלוני ביצע בעילה אסורה', 'פלוני הלווה בריבית'). חלק זה כן נחשב 'עדות' רגילה, וכיוון שאין כאן 'עד פסול' הפוסל את הכת, ניתן לקבל עדות זו (בצירוף עד נוסף כנדרש).

לפי הראב"ד, אם כן, 'פליגין דיבורא' אינו חיתוך של עדות, אלא **הבחנה בין שני סטטוסים משפטיים של הדיבור** הנאמרים באותה הזדמנות: החלק שהוא 'עדות' (כלפי האחר) נשאר תקף, והחלק שאינו 'עדות' אלא 'דיבור של בעל דין' (כלפי עצמו) נדחה, מבלי לפסול את החלק הראשון. המפתח הוא ההגדרה מחדש של החלק ה'בעייתי' כלא-עדות מלכתחילה. הראב"ד מדגים זאת גם במקרה של 'הרגתיו': החלק 'הרגתי' אינו 'עדות פסולה' הפוסלת עדים אחרים, כי האמירה 'הרגתי' אינה 'עדות' במובן הפורמלי, אלא הודאה עצמית.

ניתן לראות נקודת דמיון מסוימת בין גישה זו לעיקרון 'עיקר העדות' שהוזכר בתוספות. בשני המקרים ישנה התמקדות בתפקיד או במעמד של האומר ביחס לחלקים השונים של דבריו. אולם, הר"י אב"ד נותן לכך הגדרה משפטית חדשה יותר – המעבר מסטטוס של 'עד' לסטטוס של 'בעל דין'.

יישום שיטת הראב"ד על הסוגיות המרכזיות

שיטת הראב"ד, המבחינה בין 'עדות' (כלפי האחר) לבין 'דיבור של בעל דין' (כלפי עצמו), מיושמת כך: במקרים שבהם הדיבור כולל שני סטטוסים אלו, ניתן 'לפלג' ביניהם. כך **בסנהדרין ט** (הן ברבעני לרצוני והן ב'בא על אשתי'), החלק הנוגע לפלוני (הבועל) הוא 'עדות' קבילה, בעוד החלק הנוגע לעד עצמו או לאשתו¹⁸ הוא 'דיבור של בעל דין' שאינו פוסל את העדות. באופן דומה, **בסנהדרין כה** ('לדידי אוזפן'), העדות היא נגד המלווה, וההודאה העצמית ('לדידי') היא דיבור של בעל דין. גם **ביבמות כה** ('הרגתי'), המידע העובדתי על מות הבעל (הרלוונטי להתיר את האישה – 'עיקר הדין' בהקשר זה) מתקבל מתוך האמירה, בעוד ההודאה ברצח היא 'דיבור של בעל דין' שאינה פוסלת את קבלת המידע לעניין היתר האישה. לעומת זאת, במקרים שבהם **כל האמירה היא במהותה 'דיבור של בעל דין' ונוגעת ישירות ל'עיקר הדין' של האומר עצמו**, לא ניתן לפלג. כך **בכתובות יח** ('אנוסים מחמת ממון'), שבה כל טענת העדים נוגעת לתוקף חתימתם שלהם, וכך כנראה גם **בבבא בתרא קלד** ('גירשתי למפרע'), שבה כל ההצהרה נוגעת למעמד האישה. במקרים אלו, אם הדיבור כולל עדות עצמית, הוא נדחה כולו. גם כאן **גיטין ח** נותר מקרה מאתגר לשיטה זו.

נקודת חשובות העולות מניתוח השיטה

לכאורה, שיטת הר"י אב"ד נתקלת בקושי משמעותי בסוגיה בגיטין לגבי העבד המביא גט שכתוב בו 'כל נכסיי קנויים לך'. שם, רבא פוסק ש'עצמו קנה, נכסים לא קנה', והגמרא מייחסת זאת לרבי שמעון 'דאמר פליגין דיבורא'. לפי שיטת הר"י אב"ד, היינו מצפים שהחלק

הנוגע לעצם העבד ('עצמו קנה') ייחשב לדיבור של 'בעל דין' (העבד המעוניין בשחרורו) ולכן אולי לא ייחשב כ'עדות' במובן הרגיל. אולם הגמרא מקבלת דווקא את החלק הזה, מכוח הנאמנות המיוחדת של עד אחד בגט שחרור (כמו בגט אישה), ודוחה את החלק הנוגע לנכסים. כלומר, החלק שהיה אמור להיות הבעייתי לפי מודל ה'בעל דין' של הר"י אב"ד הוא זה שמתקבל, וההפך.

לדעתי, פירוש זה של הר"י אב"ד אינו מתיישב בקלות עם השימוש במונח 'פלגין דיבורא' בהקשר של גיטין. ניתן אולי לתרץ ולומר, כפי שהוצע, שבסוגיה בגיטין השימוש במונח 'פלגין דיבורא' אינו במשמעותו ה'קלאסית' הקשורה לעדות והפללה עצמית, אלא משמש כשם מושאל בלבד לתיאור הפעולה של חלוקת תוקף השטר על פי דיני נאמנות שונים (נאמנות על השחרור לעומת חוסר נאמנות על הנכסים). לפי תירוץ זה, הסוגיה בגיטין אינה עוסקת באותו מנגנון שהר"י אב"ד מתאר.

ניתן להציע הבחנה נוספת: אולי ההבדל נעוץ במקור הידיעה על הפסול. 'פלגין דיבורא' יחול כאשר הפסול של העד (רשעותו, היותו הנפגע וכולי) נודע לנו מתוך העדות עצמה – כלומר, ללא עדותו כלל לא היינו מודעים לפסול הפוטנציאלי. במצב כזה, מאפשרים 'לפלג' ולקבל את החלק הכשר. לעומת זאת, הכלל 'עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה' יחול כאשר הפסול של אחד העדים (כמו קורבה) ידוע לבית הדין באופן חיצוני (כגון עדות אחרת שפוסלת), ללא תלות בעדות הספציפית שהוא מוסר כעת. במקרה כזה, עצם נוכחותו של אדם פסול בכת העדים פוסלת את הכת כולה.

ד. סיכום והערכה של שיטות הראשונים

סקירת שיטות הראשונים – התוספות, הרשב"א והראב"ד – חשפה גישות פרשניות שונות להתמודדות עם מורכבותו של כלל 'פלגין דיבורא' ועם הסתירות לכאורה בין הסוגיות התלמודיות. כל שיטה הציעה מנגנון הסבר ייחודי:

- **הרשב"א** התמקד במבנה הלשוני של האמירה, ותלה את היכולת לפלג באפשרות לחלוקה מילולית ברורה של הדיבור. גישה זו, על אף בהירותה, נתקלת בקשיים ודורשת העמדות פרשניות לא פשוטות במקרים כמו 'הרגתיו' (שם נדרש להניח שהאמירה המלאה שונה), ובמיוחד במקרה של גיטין, שם מפלגים למרות היעדר חלוקה לשונית ברורה.
- **הראב"ד** העלה את השאלה היסודית על היחס לכלל 'עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה', ופתר אותה באמצעות הבחנה מהותית בין סטטוס של 'עד' לסטטוס של 'בעל דין' לגבי החלק העצמי של האמירה. עם זאת, גם שיטה זו נתקלת בקושי משמעותי בהסבר הסוגיה בגיטין, שם דווקא החלק הנוגע לעצם העבד (שנראה כי בעל דין) הוא זה שמתקבל.
- **התוספות** הציעו את המסגרת הפרשנית המקיפה והעקבית ביותר, המשלבת מספר קריטריונים: ההבנה המהותית של 'תרי גופי', ההבחנה המכרעת לפי 'עיקר הדין' (התכלית המשפטית), והימנעות מיצירת מציאות חדשה. שילוב עקרונות אלו

מאפשר להם ליישב את מכלול הסוגיות בצורה משכנעת, ובפרט להסביר מדוע הכלל מופעל במקרים מסוימים ונדחה באחרים (כמו בכתובות).

לאור האמור, נראה כי שיטת התוספות היא המתאימה והמסבירה ביותר להבנת כלל 'פלגינן דיבורא' כפי שהוא משתקף מהסוגיות התלמודיות השונות. היא אינה נזקקת להעמדות דחוקות כשאר השיטות, ומספקת היגיון פנימי עקבי ליישום הכלל.

4. סיכום ומסקנות

הערה מתודולוגית: הכלל, רבא, ועורכי הגמרא

לפני סיכום המסקנות הסופיות, ראוי להתעכב על נקודה מתודולוגית העולה מהניתוח המצטבר. כפי שצוין, קיימת תמיהה על כך שרבא עצמו, למרות ששיטתו היא הבסיס לדיון, אינו משתמש במונח 'פלגינן דיבורא'. עובדה זו, לצד הופעת המונח בדברי אמוראים מאוחרים, ה'סתמא דגמרא', ואף בהקשר שונה המיוחס לרבי שמעון, מחזקת את ההשערה **כי רבא עצמו אולי לא השתמש בכלל זה באופן מפורש או ככלל פורמלי, אלא תיאר מציאות משפטית או הפעיל עקרונות יסוד דומים.** ייתכן שדווקא **עורכי הגמרא (הסתמא)** הם אלו שגיבשו את העיקרון לכדי כלל בעל שם – 'פלגינן דיבורא' – ויישמו אותו על מקרים שונים, תוך ייחוסו לשיטת רבא או למקורות קדומים יותר כרבי שמעון.

אם נקבל הנחה זו, ניתן להבין מדוע ישנם קשיים ביישום אחיד של הכלל על כל המקורות. בפרט, ניתן להעלות על הדעת שהמקרה **בגיטין** (העבד והנכסים), שאינו קשור ל'אין אדם משים עצמו רשע', אכן יוצא מגדרו של הכלל כפי שהוא מובן ברוב הסוגיות, ושהשימוש במונח שם נובע אולי מסיבות אחרות או מדינים ספציפיים של נאמנות בשטרות. באופן דומה, אי-ההכרעה **בבבא בתרא** יכולה להתפרש כעדות למורכבות היישום. לו היינו מוציאים מקרים אלו מכלל הדיון ב'פלגינן דיבורא', ייתכן ששיטת ה"ר"י אב"ד, המבחינה בין 'עד' ל'בעל דין', הייתה יכולה להציע הסבר קוהרנטי ומספק ליתר הסוגיות המרכזיות הקשורות לעדות והפללה עצמית.

אולם מכיוון שעורכי הגמרא בחרו להשתמש במונח 'פלגינן דיבורא' גם בהקשרים אלו, ומכיוון שהראשונים התמודדו עם כלל המקורות כמקשה אחת תחת כותרת זו, **מטרת מאמר זה הייתה לנסות ולהבין את שיטתם של עורכי הגמרא והראשונים, ולהגדיר את הכלל כפי שהוא משתקף מכלל המקורות כמכלול.** מתוך פרספקטיבה זו, כפי שיפורט להלן, נראה כי שיטת התוספות היא אכן המתאימה ביותר להסברת הכלל על כלל הופעותיו המגוונות.

מאמר זה התחקה אחר התפתחותו ומשמעותו של הכלל **התלמודי 'פלגינן דיבורא'**, החל מסוגיית המפתח במסכת סנהדרין ט, דרך בחינת מקורות תלמודיים נוספים, ועד לניתוח שיטות פרשניות מרכזיות בקרב הראשונים. מטרת הניתוח הייתה לגבש הבנה קוהרנטית של מהות הכלל, תנאי יישומו, והלוגיקה המשפטית העומדת ביסודו.

העיון במקורות התלמודיים חשף תמונה מורכבת: הכלל נקשר בעיקר **לשיטת רבא** ולעקרונותיו בדבר נאמנות ופסול עדות (סנהדרין, יבמות, כתובות), אך הופיע גם בהקשר של

דיני שטרות ויוחס לתנא, רבי שמעון (גיטין). זוהו עקרונות מנחים, כגון הדרישה ל'**תרי גופי**' (בבא בתרא), לצד חריגה בולטת (כתובות) שבה הכלל לא הופעל למרות קיומה של הפללה עצמית.

פרשנות הראשונים סיפקה כלים חיוניים לפענוח מורכבות זו. בעוד הר"י אב"ד העלה את השאלה היסודית על היחס לכלל '**עדות שבטלה מקצתה**' והציע את ההבחנה בין מעמד '**עד**' ל'**בעל דין**', והרשב"א התמקד באפשרות **החלוקה הלשונית-פורמלית** של הדיבור, נראה כי **שיטת התוספות מציעה את המסגרת ההסברית המקיפה והעקבית ביותר**. על ידי שילוב של מספר עקרונות – ההבנה המהותית של '**תרי גופי**' (הפרדה בין נושאים), ההבחנה בין '**עיקר הדין**' לבין השלכותיו המשניות, וההימנעות מיצירת הנחות עובדתיות חדשות ('פירושי') – מצליחים התוספות ליישב את מכלול הסוגיות, ובפרט להסביר את אי-הפעלת הכלל במקרה החרג של כתובות.

לאור ניתוח זה, ניתן להגדיר את 'פלגינן דיבורא' לא כפעולה טכנית של חיתוך מילים, אלא כעיקרון פרשני-משפטי **המאפשר, בתנאים מוגדרים, לבדוד רכיבים שונים בתוך אמירה אחת מורכבת ולהחיל עליהם דינים שונים**. על פי רוב, ובמיוחד בהקשרים הקשורים לשיטת רבא, מטרת הפילוג היא לקבל את חלק הדיבור המהווה עדות קבילה על אחר ('עיקר הדין'), תוך דחיית רכיב ההפללה העצמית הנלווה (מכוח 'אין אדם משים עצמו רשע') או רכיב אחר שאינו עומד בדרישות הנאמנות הנדרשות באותו הקשר (כמו קניין נכסים בגיטין). הפעלתו מותנית אפוא בהקשר המשפטי, במבנה האמירה (קיום 'תרי גופי' במובן המהותי), ובמטרתה העיקרית.

הכלל 'פלגינן דיבורא', על מורכבותו ויישומו הסלקטיבי, משקף אפוא את יכולתה של המחשבה התלמודית לנתח אמירות לגופים ולמשמעויות המרכיבים אותן, ולהפעיל מערכות דינים שונות על כל רכיב בהתאם לנסיבות. הוא משמש דוגמה לאופן שבו ההלכה מתמודדת עם המתח בין הצורך בקבלת מידע חיוני לבין כללי פסלות ופרוצדורה, תוך חתירה ליישום דין צודק ומדויק ככל הניתן במציאות לשונית ומשפטית מורכבת.