

אשכולות

העלון השבועי של תלמידי ישיבת כרם ביבנה

פרשת יתרו
גליון 450 | י"ח בשבט תשע"ח
(שנה שתיים-עשרה)
כניסת שבת 16:53
צאת שבת 17:55
סוזק"ש מג"א 08:40



מה ענין יתרו אצל הר סיני?

עדי קיפניס (ד')

בקריאת הפרשה יש לעמוד על שאלה גדולה. פרשה זו הינה פרשת מתן תורה - המאורע הגדול והמשמעותי ביותר בכל שנות קיום העולם, שכל בריאת שמים וארץ תלויים בו ושיציאת מצרים והניסים הכרוכים בה לא היו אלא בשבילו. רש"י מסביר שהפסוק "תעבדון את האלוקים על ההר הזה" בא לענות על השאלה מה זכות יש לישראל שייצאו ממצרים: "דבר גדול יש לי על הוצאה זו שהרי עתידין לקבל התורה על ההר הזה" ומסיבה זו נעשתה כל יציאת מצרים. וכך מפרשים כל המפרשים, שכל מטרת יציאת מצרים הינה קבלת התורה. נמצא שזהו החלק הטבעי והמובן, עם ישראל יצא ממצרים, ים סוף נקרע להם והם התחילו ללכת במדבר, עם כל הבעיות והתלונות הכרוכות בכך. כל אלו תיארו את אשר התרחש לעם כולו, וטבעי הוא שיבוא מעמד הר סיני ויחתום את התהליך.

לעומת זאת, פרשת בואו של יתרו נראית שולית וקוטעת את הרצף. הפרשה מתחילה ונקראת על שמו של יתרו, שהינו גוי שעבד עבודה זרה ונתגייר, והוא נותן הצעות אנושיות פשוטות כיצד יש לנהל את סדרי המשפט בעם ישראל. תמיהה זו גדולה במיוחד על פי הדעה במכילתא שיתרו בא רק לאחר הר סיני, מה ראתה התורה לשנות את הסדר ולהקדים את תיאור בואו של יתרו לתיאור מעמד הר סיני? [ראב"ע הסביר שיתרו הובא בצמוד למלחמת עמלק משום שהזכיר את הרעה שעשה עמלק לעם ישראל הזכיר כנגדו את הטובה שעשה יתרו] אולם גם לפי הדעה שיתרו בא קודם מעמד הר סיני ואין כאן חריגה מן הסדר, לכאורה היה עדיף לספר על כך לאחר תיאור מתן תורה ולא לקטוע את הרצף.

הרב יהודה עמיטל ביאר בדרך זו: נאמר בגמרא במסכת שבת (פח ע"א) על הפסוק "ויתייצבו בתחתית ההר" - "א"ר אבדימי בר חמא בר חסא מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית ואמר להם: אם אתם מקבלים התורה - מוטב, ואם לאו - שם תהא קבורתכם".

תוספות תמהו על דברי הגמרא, הרי בני ישראל אמרו "נעשה ונשמע", וקיבלו את התורה מתוך רצון ולא מתוך כפייה? לכאורה ניתן לתרץ, שגם אם לא הייתה כפייה פיזית לקבל את התורה, הייתה כפייה שכלית ורגשית לעשות כן. עם ישראל ראה כל כך הרבה ניסים גלויים, שהיה לו ברור שיש לציית לדברי ה' ולקבל את מצוותיו, ולא עמדה בפניו בחירה אמיתית.

עובדה זו יוצרת בעיה לטווח הארוך - הדורות הבאים לא בהכרח יראו ניסים גלויים, ולכן הם יזדקקו לקבלת תורה מסוג אחר. הדורות הבאים יהיו צריכים לקבל את התורה מתוך אמונה והבנה ולא מתוך ניסים גלויים.

כך ניתן להבין מדוע פרשת בואו של יתרו מופיעה דווקא כאן לפני מתן תורה. הגמרא למדה את דיני הגירות ממה שעשו בני ישראל במעמד הר סיני, וקדימות סיפור יתרו נועד בכדי להראות שיש גם דרך חלופית של גירות. כאן חייב לבוא יתרו מיוזמתו האישית, ללא כל כפייה, ולקבל את התורה מרצונו. אין לו כל מחויבות ואין מי שמאייץ בו לבוא, ובכל זאת הוא פורץ מתוך גיגיתו ובא לקבל תורה. זהו אפוא מודל שונה של קבלת עול מלכות שמיים ועול מצוות מזה של מעמד הר סיני, והתורה ראתה צורך להזכיר אותו קודם שהיא מתארת את מעמד הר סיני. בכך רצתה התורה להדגיש שניתן לקבל עול מלכות שמיים ולהגיע לאמונה גם בלא ניסים גלויים.

ע"פ זה היה אפשר לתאר את הגעת יתרו לעם ישראל, אך למה נועדה הצעת יתרו למשה בדבר השופטים? ראיתי תירוש נוסף שיש בו יסוד גדול מאוד: אי אפשר לקבל תורה בלי בניין החוכמה האנושית, בלי תיקון הדרך ארץ הפשוטה. לכן משה רבנו מתגדל וסופג חוכמה אנושית, ויתרו מופיע לפני קבלת התורה ונותן חוכמה אנושית, סידורית וארגונית, בטרם קבלת התורה.

כך גם אפשר להסביר מדוע פתחה התורה בספר בראשית, משום שבכדי לקבל את התורה ויצירת הקשר עם הקב"ה והפיכה לעם, יש צורך בהכנת הכלים הדרושים. כך גם אפשר להבין את דברי חז"ל "דרך ארץ קדמה לתורה" - זה תפקידנו, ככל שנכין כלים טובים יותר, כך נתחבר יותר לתורה והקשר עם הקב"ה יתחזק.

ויותר מכך: אם חס ושלום אדם לומד תורה בלא הכנת הכלים, דהיינו ללא תיקון המידות וללא דרך ארץ, התורה הופכת להיות כוח משחית והורס. בלשון הגמרא: "זכה - נעשית לו סם חיים, לא זכה - נעשית לו סם המוות". לכן קבלת התורה נעשית בכפייה ולא תלויה בבחירתנו, ומה שתלוי בנו הוא הכנת הכלים לקלוט אותה. לכן גם עיקר עבודתו של האדם הוא תיקון המידות באופן אישי, ותיקון כל הסדרים החברתיים, הכלכליים, המשפטיים, המדיניים וכל סדרי ההנהגה באופן כללי, ואז זוכים לקבל את התורה.

ללא סוב

לרב מנחם מנדל בלכמן

לרגל הולדת הנכדה

לרב יצחק ג'מאל

לרגל הולדת הבת

לר' אבישי אסולין

לרגל הולדת הבן



קוד באתר: 7824

העלון יוצא לאור ע"י

ישיבת כרם ביבנה

www.KBY.org.il

לתגובות ולהארות:

eshckolot@gmail.com

מערכת אשכולות

איתיאל סופר

יעקב אביעד דואני, יאיר אטינגר

האיסור לשקר הוא רק כחלק מעדות בב"ד, או כחלק מהדיון (גם ע"י בעלי הדין, כמוכח בשבועות לא ע"א), אך דברים בעלמא שאינם רלוונטיים לדיון - אין איסור שקר בהם. וכיון שלעדות העדים על עצמם אין גדר עדות (וכדברי הראשונים הנ"ל), לכן אלו דברים בעלמא, ואין באמירתם מעשה רשע.

הקושי בתירוץ זה, שהוא מבוסס על שתי הנחות-לא-מבוססות זו על גבי זו: א. אין איסור לשקר שלא כחלק מדיון בב"ד, ואף מי ששקר כך איננו רשע.² ב. אדם ששקר בעדותו, אך ב"ד לא דנו את השקר כחלק מהעדות, ג"כ לא עבר איסור בכך. כאמור, שתי הנחות אלה אינן מספיק מבוססות, ומצד הסברא אינן מסתברות לענ"ד.³

תירוץ שלישי שהוצע, שהסיבה שבגללה אין תוקף לדברי אדם המשים עצמו רשע, איננה בגלל חוסר בנאמנותו, אלא שכך התורה גזרה שבכל מצב לא יהיה תוקף לדבריו. א"כ, כאשר איננו מקבלים את דבריו אין זה אומר שהוא העיד שקר, ולכן אין לנו בעיה שלא לקבלם.

אלא, שלפי תירוץ זה נמצא שהקביעה "אין אדם משים עצמו רשע" היא גזירת הכתוב שאיננו יודעים את טעמה. אכן, כאשר אין לנו ברירה אחרת אנו נאלצים לעיתים לומר על משפטי התורה שאינם מובנים לנו, שכך כתוב בתורה ותו לא מידי, אך ודאי שנעדיף לקרובם אל השכל ואל הלב ולמצוא בהם הגיון המניח את דעתנו. בנוסף, מדברי התוס' בב"מ (ג ע"ב, סוד"ה מה) מוכח לכאורה שהבינו שדין אאמע"ר הוא מסברא ולא מגזה"כ.⁴

לכן חשבתי בעזרת נותן התורה, ללכת בדרך יותר פשוטה וברורה, רק אקדים לה הקדמה קצרה:

מקובל להבין,⁵ שפסול קרוב לעדות הוא גזה"כ ואין בו טעם. המקור לכך הוא בגמ' בב"ב (קנט ע"א) המוכיחה מכך שאפילו משה ואהרן פסולים להעיד לקרובם (אע"פ שודאי אין חשש שישקרו), שזוהי "גזירת מלך" שקרוב פסול לעדות. לפי הבנה זו, זו גם הסיבה שקרוב פסול לעדות אפילו לחובתו של קרובו.

אך לענ"ד יותר מסתבר לבאר אחרת את כוונת הגמ'. הרי ישנה סברא פשוטה לפסול קרוב לעדות בין לזכות ובין לחובה, כיון שבין קרובים תמיד יש יחסים שונים מאשר בין שני זרים - או לטוב או למוטב. יתכן בהחלט שדוקא בגלל שאחד הוא קרובו של השני, הוא ישנא אותו וירצה להעיד לרעתו. מה שכתוב בגמ' שפסול קרוב "גזירת מלך הוא", היינו שגם אם אין חשש שקר, כמו במשה ואהרן, פסול הקרוב לעדות, כיון שכך גזר הקב"ה - שלא לחלק בין מקרה למקרה, אלא לקבוע כלל אחיד

² אין הכוונה רק לרשע' בהגדרת התורה, שנפסל לעדות, אלא שאפילו בדיני שמים אין המעשה שלו מוגדר כהרשעה החמורה יותר מאדם החותם שקר מחמת אונס ממון (או נפשות לר"מ).

³ מוני המצוות נחלקו האם יש למנות את הפסוק "מדבר שקר תרחק" בכלל מצוות העשה. רס"ג, רמב"ם (והחינוך בעקבותיו) ורמב"ן לא מנאוהו, ואילו רשב"א, סמ"ג, סמ"ק, יראים וספר חרדים מנאוהו. כל אלה שמנו פסוק זה כמ"ע, לא כתבו שהמצוה דווקא בב"ד, וא"כ לשיטתם הנחה א' הנ"ל איננה נכונה. אמנם בביאור הגר"פ פערלא לסהמ"צ לרס"ג כתב לבאר בשיטתו שפס' זה הוא רק אזהרה לדיינים, והאריך בזה מכמה וכמה ראיות.

אך בפשטות ברור, שגם לדעות שאין כאן מ"ע, מ"מ אסור לשקר גם שלא בב"ד, כפי שרואים במרחבי הש"ס (למשל כתובות יז ע"א, ב"מ כג ע"ב, ועוד). ואמנם לפעמים התירו לשקר מפני השלום וכדו', אך אדם שמשקר בלי סיבה בודאי מרשיע בכך, ומסתבר שכלפי שמיא מעשה כזה חמור יותר ממי שחותם שקר מחמת אונס (אף שחתימת השקר נחשבת אולי כעדות שקר האסורה בלאו דאורייתא).

⁴ התוס' כתבו שאדם נאמן לומר שאכל חלב במזיד ולא בשוגג, אף שמיים עצמו רשע, כי "עושה תשובה ואינו רוצה להביא חולין לעזרה". והרי אם אדם יעיד על קרובו, שידוע שאכל חלב, שהיה זה במזיד - ברור שלא יהיה נאמן. הרי שאאמע"ר תלוי בסברא.

⁵ למשל, ב'קובץ יסודות וחקירות' ערך קרוב, הציג זאת כדבר פשוט ע"פ הגמ' הנ"ל.

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.

אמר רבא: פלוני בא על אשתי - הוא ואחר מצטרפין להורגו, אבל לא להורגה.

מאי קא משמע לן - דמפליגין בדיבורא, היינו הך! - מהו דתימא: אדם קרוב אצל עצמו - אמרינן, אצל אשתו - לא אמרינן, קא משמע לן.

רבתינו הראשונים והאחרונים דנו רבות בשיטת רבא, בעיקר בביאור דבריו בסברא - מדוע אין אדם משים עצמו רשע (ומה הקשר בין "אדם קרוב אצל עצמו" לאאמע"ר), ומה ההגיון בדין "פליגין דיבורא".

על דין אאמע"ר, יש לשאול לכאורה שאלה יסודית: בפשטות, הסיבה לכך היא, שלכל אדם יש חזקת כשרות, ואין אדם נאמן להוציא את עצמו מחזקה זו. אך הרי בכך שאיננו מקבלים את דברי העד אודות עצמו, מפני שנעשה רשע על ידם, אנחנו בעצם מניחים שהעיד שקר בב"ד, וזה בעצמו מעשה רשע המוציאו מחזקת הכשרות שלו!

אמנם, במקרה של 'פלוני רבעני לרצוני', אפשר ליישב שאכן העד נעשה רשע בעדות שקר זו, אלא שאנו מעדיפים לומר שהרשיע קצת בעדות שקר, מאשר לומר שהרשיע הרבה במשכב זכור, ולכן עדיף לא להאמין לו.

אלא שבגמ' בכתובות (יה ע"ב) נאמר הכלל שאאמע"ר על עדים שמעידים על כתב ידם אך אומרים שחתמו שקר בגלל שאנסו אותם לכך, שאינם נאמנים, כי משימים עצמם רשעים בכך שחתמו שקר (לחכמים דוקא באונס ממון, ולר"מ אפילו באונס נפשות). והרי שם ברור שעדיף לומר שחתמו שקר מחמת אונס, מאשר לומר שהעידו שקר בב"ד ("אנוסים היינו...") ללא שום אונס. אם כן, מדוע לא נעדיף שיהיו נאמנים לשים עצמם 'רשעים קטנים' כדי שלא נאלץ לשוּמָם רשעים גדולים יותר שמעידים שקר בב"ד?

שאלה זו שאלתי כמה מחברי הי"ו, וקבלתי כמה תשובות, אך בכל אחת מהן התקשיתי:

יש שתירצו, ע"פ דברי הראב"ד ועוד ראשונים בסוגייתנו, שכאשר אדם מעיד על עצמו אין דבריו מוגדרים כעדות כלל. לכן אין כאן עדות שקר, כי עדות זו שהוא משים עצמו רשע בה - כאילו לא נאמרה מעולם.

אך לענ"ד אין זה מתיישב על הלב. גם אם התייחסותנו לעדות הרשע היא שאיננה עדות כלל, מכל מקום המציאות היא שהדברים נאמרו בב"ד, ואם איננו מקבלים אותם א"כ אנו מניחים שהם שקר, וסוף סוף העד שיקר והוא רשע בכך.

אמנם רצו ליישב, שאיננו קובעים שדברי העדים שקר, אלא שאיננו יודעים. כאשר אדם מעיד על עצמו שהרשיע, ב"ד לא מתייחס לדברים אלו כי איננו יודע איך לדונם, אך אין הכרח להגדיר את הדברים כשקר.

ועדיין קשה לי, שגם אם אין כאן קביעה של ב"ד אם הדברים אמת אם לאו, מ"מ ממה נפשך יש כאן רשע - או שהדברים אמת והעד הרשיע כפי שאמר, או שהדברים שקר והעד הרשיע בעדות שקר. ואם כך, מדוע לא נעדיף לצמצם את הרשע למינימום, ולהסיק שהעדים העידו אמת והרשיעו רק בחתימת שקר מחמת אונס.

תירוץ נוסף שתירצו, שאמנם אם אנו אומרים אאמע"ר נמצא שנאמרו ע"י העדים דברי שקר בב"ד, אך אינם נעשים רשעים בכך, כיון שכל

¹ וכל שכן לשיטת ר"מ - שאפילו באומרים אנוסים היינו מחמת נפשות אינם נאמנים כי משימים עצמם רשעים בזה כי צריכים להיהרג ולא לחתום שקר - הרי ברור שלהעיד שקר בב"ד הרבה יותר חמור מלחתום שקר במקום להיהרג!

שתמיד קרוב פסול. אך ודאי שביסוד פסול קרוב עומדת הסברה שכיון שהוא קרוב יש חשש סביר שישקר לטובת או לרעת קרובו.

מעשה, נבוא לביאור דין "אדם קרוב אצל עצמו ואממער".

כאשר אדם מעיד על עצמו, גם כאן יש חשש שישקר לטובת עצמו, בדומה לעדות קרוב. אך האם יש חשש שישקר לרעת עצמו? לא מסתבר. נראה שאפשר לומר שיש אומדנא ברורה (שאינה גרועה משאר החזקות בדעת בני"א) שאנשים לא באים לב"ד להעיד על עצמם שעשו שקר בלי סיבה.

מצד אחד היה מקום לומר מטעם זה, שאכן אדם המרשיע את עצמו – מן הסתם דובר אמת הוא. אך רבא סובר להיפך – דוקא בגלל שלא מסתבר שאדם ירשיע את עצמו בב"ד, אדם העושה כך אינו נאמן, כי מן הסתם יש לו אינטרס כלשהו שבגללו הוא עושה זאת, גם אם האינטרס נעלם מעיני הדיינים.⁶ זה פשר דברי רבא – "אדם קרוב אצל עצמו, ואין אדם משים עצמו רשע".

לפי דרך זו מיושבת בנקל הקושיא בה פתחנו. כאשר אדם מרשיע עצמו בעדותו, ב"ד מכריע שעדותו שקרית היא, ואכן הוא הרשיע בעצם העובדה שהעיד שקר בב"ד. הסיבה שאיננו מקבלים את דבריו היא לא מפני שהוא מוחזק ככשר אצלנו ואינו נאמן להוציא את עצמו מחזקתו,⁷ אלא מפני שיש כעין חזקה שאדם לא מרשיע את עצמו לחינם, וכנראה שהעושה כך שקרן הוא ומניעיו אינם טהורים.

אך עתה עלינו להבין את סברת 'פליגין דיבורא' שמחדש רבא. מדוע לא נאמר שאכן מכיון שאדם המרשיע את עצמו חשוד בשקר, לא נקבל את עדותו כלל, כשם שהמעיד על קרובו אינו נאמן כלל?

נראה לבאר, שיש שלושה חששות בעדות של עד-בעל-אינטרס:

- א. שימצא סיפור שלא היה ולא נברא.
- ב. שיעיד על סיפור אמיתי אך ישקר בנוגע לחלק מהפרטים בהתאם לגניעתו.
- ג. שיעיד על סיפור אמיתי לפי ראייתו והבנתו את המציאות, ובגלל גניעתו הן לא מדויקות.⁸

בנוגע לחשש הראשון, נראה שלא חששו לו כלל (א"כ מוכח שהוא נכון כמובן, כמו בהזמה וכדו'). ועל כגון זה אמרו שלא נחשדו לשקר, ולא חציף איניש, ולא ברשיעי עסקינן, ושארית ישראל לא יעשו עולה וכדו'.

ויש מקום בראש להניח, שבעדות קרוב חששו בעיקר לחשש השלישי, שבגלל גניעת הקרוב בעדות לקרובו, יאמר דברים לא מדויקים, על סמך התרשמותו האישית שאי אפשר לסמוך עליה. מכיון שזהו החשש, ברור שאי אפשר לקבל כלל את עדות הקרוב, ופוסלים אותו לגמרי לעדות על המקרה הנידון.

אך בעדות של אדם על עצמו – בפרט כאשר הוא מרשיע את עצמו, וכאמור לשיטת רבא בזה מוכח שהוא משקר בגלל סיבה כלשהי – נראה שהחשש הוא החשש השני מבין השלושה, שישנה את פרטי המעשה שהיה בהתאם לאינטרס שלו. למשל, אם פלוני רבעו לאונסו, הוא יאמר שהיה זה לרצונו (מסיבה כלשהי). לכן, השקר המונח בדבריו איננו

⁶ לחילופין, יתכן שהסיבה שהוא עושה זאת היא על דרך מה שכתב הרמב"ם בפ"ח מהל' סנהדרין ה"ו, שהוא מהאנשים מרי הנפש המחכים למות ומשליכים עצמם מהגגות וכדומה (אלא שטעמו של הרמב"ם לא יספיק למי שמחייב עצמו מלקות או קרבן וכדו'). וגם טעמו של הרדב"ז שם, שאין אדם בעלים על גופו, יספיק אמנם למלקות אך לא לקרבן וכדו'. אך הטעם שכתבנו למעלה מספיק גם לכל אלה). בין כך ובין כך מובן שאיננו יכולים להאמין לו כאשר מרשיע את עצמו.

⁷ אף שיש מקום להבין כך מדברי רש"י בכתובות (יח ע"ב ד"ה אין אדם), שכתב "אינו נאמן לפסול עצמו מחזקתו". אך נראה שלא בהכרח כוונתו שבגלל שיש לאדם חזקת כשרות לכן אין דבריו מספיקים להוציאו מחזקה זו, אלא שבגלל שיש לכל אדם חזקת כשרות ולא סביר שאדם ינסה להוציא עצמו ממנה, לכן אינו נאמן כאשר הוא עושה זאת, כי מן הסתם הוא משקר ויש לו אינטרס בכך.

⁸ מעין חשש "בדדמי" לגבי עדות אשה על מות בעלה (יבמות קיד ע"ב).

מערער את כל עדותו, אלא רק את החלק שנוגע אליו, שבו אנו מניחים ששיקר.⁹ לכן אומר רבא ש"פליגין דיבורא" ומקבלים רק את החלק בעדותו שאין לו אינטרס לשקר בו.

לפי זה ניתן לבאר גם את המשך הגמ', באדם שאמר "פלוגי בא על אשתי". לכאורה לא מובן מה שואלת הגמ' – "היינו הך?" – הרי ודאי שיש חידוש בכך שגם בעדות על אשתו אומרים 'פליגין דיבורא', מה שלא אומרים בשאר קרובים, מכח סברת 'אשתו כגופו'.¹⁰

ועל פי ביאורנו יובן. כוונת הגמ' לשאול – הרי החזקה שקיימת כלפי אדם שמרשיע את עצמו, קיימת לכאורה גם לגבי אשתו, שהרי אין סיבה שאדם יעיד לרעתה א"כ יש לו אינטרס בדבר (או ששונא אותה, או שיש לו כוונה נסתרת אחרת). וא"כ ברור לכאורה שדין פליגין דיבורא יאמר גם כאן, שלענין מה שמעיד על אשתו לא יהיה נאמן, כי חשוד לשקר בענין זה, אך לשאר העדות יהיה נאמן.

והגמ' דוחה, שהיתה הו"א שאדם קרוב רק אצל עצמו ולא אצל אשתו, היינו שאשתו בענין זה כשאר קרובים, שאמנם יש לו נגיעה כלפיהם אך מכח נגיעה זו אנו נאלצים לפסול את כל העדות (שמא אינה מדויקת וכו"ל), וחידש רבא שאדם קרוב גם אצל אשתו באותה רמה שקרוב אצל עצמו, שהחשש הוא שישקר ממש ולא שלא ידיק בדבריו, ולכן ניתן לומר פליגין דיבורא ואין צורך לפסול את כל העדות.

עד כאן לשיטת רוב הראשונים, הסוברים שדברי רבא נכונים רק לגבי עדות אדם על עצמו (ועל אשתו), וכפשוטו הסוגיא. אך מדברי התוס' (ט ע"ב, ד"ה ואין) נראה שהבינו שגם בעדות אדם על שאר קרובים אומרים פליגין דיבורא. וכך סוברים עוד ראשונים.¹¹ על שיטה זו יש לתמוה – א"כ איך היתה הו"א ש"אדם קרוב אצל אשתו לא אמרינן", הרי גם בשאר קרובים אומרים פליגין דיבורא! וכי היתה הו"א שבאשתו לא, כלומר שאדם נאמן להעיד על אשתו?

והנראה לומר, שתוס' הרחיבו את הסברה שאמרנו לעיל בעדות עצמו – גם לשאר קרובים. הם סבורים שגם באדם המעיד על קרובו אין חשש שישנה מהאמת בכל העדות, אלא החשש הוא שישקר במודע בפרטים הנוגעים לקרובו. לכן לדעתם גם בזה אמר רבא שפליגין דיבורא.¹² אמנם הטעם לחשש בשאר קרובים שונה מהטעם בעדות עצמו – כשמעיד על עצמו אנו חוששים מפני שעצם עדותו לרעת עצמו מחשידה ומוכיחה שיש לו אינטרס כלשהו לשקר במה שנוגע לעצמו. אך כשמעיד על קרובו אנו חוששים מפני שבגלל קורבתו יש סיבה לחשוד שהוא שונא את קרובו ורוצה להעיד לרעתו.

אמנם לגבי אשתו, סלקא דעתין לומר כך: מחד, דוקא מפני שהיא קרובה אליו יותר משאר קרוביו – לא שייך בה החשש שהוא שונא אותה ורוצה להעיד לרעתה. מאידך, בגלל שסוף סוף היא לא הוא עצמו – אין הכרח להסיק מכך שמעיד לרעתה, שהוא משקר בגלל אינטרס כלשהו. אדרבה, מעצם העובדה שמעיד לרעתה למרות שהוא לא אמור לעשות כך, מוכח שהוא דובר אמת.

ורבא מחדש, שאדם קרוב גם אצל אשתו, כלומר שגם באשתו אין הגיון שאדם יעיד לרעתה בב"ד, ואם עושה כך – סימן שמשקר בנוגע אליה, ולכן גם כאן אומרים פליגין דיבורא ומאמינים לו רק בשאר העדות.

⁹ ולכן כתבו בתוס' הנ"ל בב"מ, שכאשר יש סבירות לומר שעושה תשובה ולכן מעיד לרעת עצמו, מאמינים לו, כיון שדין אממער תלוי ועומד בסברא הנ"ל, וכאשר היא לא שייכת – נאמן. משא"כ בעדות קרוב שגם בכה"ג אינו נאמן, כי זו גזה"כ. וגם זה מובן בסברא ע"פ הנ"ל, שבקרוב בכל מצב יש חשש שנגיעתו בעדות תגרום לו לראות את הדברים אחרת מכפי שהם.

¹⁰ אמנם עיין בכורות לה ע"ב, אך נראה שדברי הגמ' שם מבוססים על דברי הגמ' אצלנו. עיין אנציקלופדיה לתלמודית כרך א, ערך אדם קרוב אצל עצמו, הערה 23.

¹² אולי לכן רבא דיבר רק על עדות אדם על עצמו, ונימק את דבריו בטענה שאממער"ר, אף שדין זה נכון לכל הקרובים. מפני שמקורו של דין פל"ד הוא בעדות אדם על עצמו, שם רואים באופן מובהק את הסברא להאמין רק למקצת העדות, ומשם גם לשאר קרובים.

הַחֲמָה כָּבֵד עֲלֶתָהּ, הַגִּיעַ הַיּוֹם,

הָעֵנָן מְכַסֶּה אֶת הַשָּׁמַשׁ.

בְּרָקִים מְבַזְזִיקִים, וְהַקּוֹל הָאֵיוֹם,

כְּשֶׁהֵעָם מִתְנוּעֵעַ לוֹ חֶרֶשׁ.

הַפֶּחַד גּוֹאֵה וְהַבְּטָן גּוֹעֵשֶׁת,

כָּלֵם בְּמִנְהִיג מִבֵּיטִים.

הוּא בְּשִׁקֵּט מִמֵּתִין כְּשֶׁהָאָרֶץ רוֹעֵשֶׁת,

וְעֵינָיו שְׂמוֹפְנוֹת לְשִׁחָקִים.

הָרַעַשׁ מִמְשִׁיבָה, מִתְחַזֵּק וְהוֹלֵךְ

כְּשֶׁהָאֵשׁ לְאֵטָה מִתְפּוֹגֶגֶת

כֹּל צָלִיל בּוֹ טִבֵּעַ, כֹּל צָבַע דּוֹעֵף

אֶךְ תְּחוּשָׁתוֹ צִפְיָה מִתְגַּבֶּרֶת.

וְלִפְתָּע הַשִּׁקֵּט; הַכֹּל כְּמוֹ קָפָא

כְּמוֹ עֶצֶר נְשִׁימָה הָעוֹלָם.

וּמִתּוֹךְ הָעֵנָן, מִתּוֹךְ הַדְּמָמָה,

קוֹל ה' שֶׁנִּגְלָה אֶל הָעָם.

שאלות על הפרשה

ר' דניאל בוחבוט

נפשי בשאלתי

- א. יח, א ברש"י: הוסיפו ליתרו אות אחת על שמו - למה דווקא את האות ו' ולא אות אחרת?
- ב. יח, א ברש"י: "חותן משה - כאן היה יתרו מתכבד במשה, אני חותן המלך, ולשעבר היה משה תולה הגדולה בחמיו, שנאמר וישב אל יתרו חותנו". וקשה, והרי נידו את יתרו, כמובא ברש"י לעיל (ב, טז), וכיצד משה היה מתכבד בו? (תלמיד בשיעור א')
- ג. יח, א ברש"י: "גם אתה - לרבות אהרון וחור ושבעים זקנים". וקשה והרי לפי רש"י (יח, יג) יתרו דיבר עם משה לאחר יוה"כ, ואם כן חור כבר מת לפני כן ע"י העם (רש"י לב, ה), ומדוע הזכירו כאן? (דעת זקנים, שפ"ח)
- ד. יח, כג ברש"י: "וצורך א-להים ויכלת עמוד - המלך בגבורה, אם יצוה אותך לעשות כך תוכל עמוד, ואם יעכב על ידך לא תוכל לעמוד". וקשה, שלפי זה יתרו 'חולק' על הקב"ה, שהרי אם הקב"ה מעכב ע"י משה ואומר לו להמשיך כך, זה ציווי ה' ויש ביד משה יכולת לכך, ואיך יתרו אומר "לא תוכל"?
- ה. יט, יז ברש"י: מובאים דברי הגמרא ש"כפה עליהם הר כגיגית" (הכריח אותם לקבל את התורה). וקשה, הרי הם אמרו "נעשה ונשמע" וקיבלו עליהם את התורה, ומדוע צריך להכריחם? (דעת זקנים)