

הగאון רבי חגי נפתלי אידירר שליט"א

בית הדין הגדול י-ט

פסול "רשע" לעדות - "חשש משקר" או גזה"כ

תמצית

- א. בגוזל שבא להעיד יש חשש שהוא יشكֶר ובגוזל חשש זה פסלה התורה את עדותו באופן מוחלט – רד"ך.
- ב. יתכן שהגוזל פסול מכח גזה"כ גם במקרים שברור לנו שאינו משקר וזו מושם שלפעמים משקר – משמעות הרד"ך.
- ג. יש ראשונים שבtems מבואר שפסולו של גוזל הוא מושם חשש משקר. זו הסיבה שלדעת הנמק"י פסול הגוזל לעדות עגוניות.
- ד. דעת הרד"ך והנתיבות שרשע יש בו חשש משקר גם לעניין איסורים אבל הוא כשר כי שיש חזקת יותר או חזקה של אין אדם חוטא ולא לו.
- ה. "חשש משקר" שנזכר בסעיף ג' זהו חשש משקר מסבירה ולא מכח גזה"כ.
- ו. ניתן לפרש שהחשש משקר הוא מגזה"כ (ולא מסבירה) כי מושם פעמי' שגוזל לא נתבטלה חזקת כשרותו. אם רגיל בגוזל ייל שלכלו"ע יש עליו חשד שישקר מכח סבירה ולא מגזה"כ בלבד.
- ז. לדעת הראשונים התנ"ל בסעיף ג' ציל' שמלבד ה"חשש משקר" יש גם פסול ודאי מכח גזה"כ.
- ח. גם מי שסביר שיש חשש מסבירה שהגוזל או הרשע משקרים מ"מ באסורים יהיו נאמנים בಗולן חזקה שאין אדם חוטא ולא לו משא"כ בענייני ממון לפי ש"איימת האיסורים על הרשעים" ו"אין איימת ממון עליהם". אמרו בינה עפ"י הרמב"ם.
- ט. בעדעת רד"ך (לעיל סעיף א-ב) ניתן לפרש ג' פירושים. הא' שהיות שיש גוזלים משקרים لكن פסלה התורה את כל הגוזלים גם את הגוזל שברור לנו שאינו משקר.
- י. פרוש ב': כל גוזל יש בו חשש משקר ועוד שיש בו חשש לכך אין לו חזקת כשרות לעדות.
- יא. פרוש ג' בעדעת הרד"ך: בಗולן ספק שהוא משקר בעדותו פסלה התורה את עדות הגוזל בפסול ודאי ודנה בו את הספק כודאי. פסול זה הוא לעדות ולא לעד גופו.
- יב. פרוש הב' (שבסעיף י) יתכן שאם בשעה שגוזל לא נוצר חשש משקר לגבי הגוזל לא תחול עליו לאחר מכן גזה"כ לפסולו.
- יג. לפי פרוש ג' (שבסעיף יא) יתכן שאם בגוזל יש חשש שעלו לשרker אבל בעדות מסוימת לא יشكֶר תוכשר עדותו.

- יד. ביד רמ"ה סנהדרין משמע שכל רשע ולא רק "רשע דחמס" פסולו והוא משום שחשוד לשקר. בغالל החשד לשקר הוא נפסל גם מכח הגזה"כ.
- טו. מותוק ה"אמרי ביה" ניתנו להבין שרשות אין בו חשש משקר לא יפסל מכח גזה"כ ויתפרש כמו הפרושים ברד"ץ לעיל סעיף י-יא.
- טו. ברובם משמע שכל רשע פסולו לעדות הוא בשל החשד שישкар חשש זה הוא מסברא ולכן פסול לעדות עגנות.
- יז. הנמק"י שמכ舍ר רשע דלאו דחמס לעדות עגנות יכול לסביר ג"כ שכבל רשע יש חשש משקר אבל זה חשש מכח גזה"כ ובעדות עגונה לא נאמרה גזה"כ זו.
- יח. בראשונים מבואר שיצרו תוקפו זהה סיבה להכחיר לעדות מי שבא על עuries.
- יט. נראה לפיש שאנו גם אם "יצרו תקפו" הוא נחשב למוציא אלא חטעם הוא שנכשל באיסור עuries לא גורם שייהה בו חשש משקר בעדות. רק בעuries הוא מיקל בגל שיצרו תוקפו ולא יבא לשקר בעדות.
- כ. מהאמור בעסיף י-טו ובעסיף יט עולה שככל רשע שברור לנו מרגע שהרישע שהוא לא ישקר בעדות (כי אינו חשוד בכך) לא יפסל בפסקו "רשע". מה התומים מחדש שם ברור שرك לעדות מסתומות העד הרשע לא ישקר הוא רשאי להעיד בה.
- כב. בפסק דין של הרה"ר נקבע כי עברינו בעברות שבין אדם למקומות וברור לביה"ז שאינו עשוי לשקר בעדות שבין אדם לחברו אוינו נפסל בפסקו "רשע". מה שהובא לעיל בסעיפים י-טו, יט-כא מסיים לפסק דין זה.
- כג. הנימוק הניל שבפסק"ד הניל מתייחס לפסל "רשע" אבל בעדים שאינם מאמינים ואינם בתוממי"צ כלל יש פטול נסף והרה"ר הבהיר אותן ממרות החשש של הפסול הנוסף. ד"ז מזכיר עיון נפרד.

שאלתנו נחלה לשני חלקים הא' – הפסול של עד חמס – גזלון, ואוכל נבלות לתאבון וכיו"ב; הב' – בפסול של עברינו להכweis (שבוער על לאו שחיבין עליו מלכות).

א. שיטת הרד"ץ

הראשון מן האחרונים שדן בבעיה הוא רד"ץ בתשובות בית כ. שם הובאה דעת הר"ש בר אברם (मבעל התוספות) שס"ל: "שם שפסלה תורה גזלו נטעם דילמא משקר ולא נקי ממונא אפומייהו, ולגביה קדושין אם מעיד שנטקדשה בפניו הוא ספק מקודשת". הרד"ץ חולק וס"ל ש"גזלון לאו בר עדות הוא ואפילו היכא דקים לו דלא משקר אין עדות עדות".

במה שmbיא הרד"ץ את הגמי' בב"ב בפי מי שמת דף קנט וכותב שם ז"ל:

ואע"ג דמשמע בבבא בתרא בפי מי שמת דגוזן אינו פסול מגזה"כ, דזוקא בקרוב כגון: משה ואחרון או בחתנו קאמר דגזרת הכתוב היא, מושם דאמרין התםadam היה יודע לו בעדות (עד) שלא נעשה חתנו ונעשה חתנו, דאחרים מעידים על כתוב ידו וauseip שלא החזק בבב"ד, והוא אינו מעיד על כתוב ידו. וכן מתמה ואמאי הוא אינו מעיד, אי מושם דחייבין דלמא משקר אם כן אחريני היאן מהימני, ואפלו אם לא החזק כתוב ידו. מכח זה הדוחק קאמר התם: ומאי קאמר, ומאי קושיא! דלמא גזרת הכתוב היא, אבל בגוזן לא אמר ידו אלא אם כן החזק. מושם דזוקא קרוב פסול גזרת הכתוב אבל לא גוזן דגוזן פסול דלמא משקר. אין לזרק ממש ולומר אם כן גוזן עדותו ספק דPsiṭia דהטעים שפסלה תורה גוזן והוא מושם דרשע הוא ווילמא משקר ומשום דלפעמים משקר גזרת הכתוב שלא יהיה נאמן מכל וכל ועדותו לא תתחשב עדות... אבל גוזן הטעם שהוא פסול הוא מושם דלמא משקר, והתורה בטלת עדותו מכל וכל ועדותו באלו אינו והמקדש בו היה ליה מקדש בלבד עדיט... ולדברי רבינו שלמה ב"ר אברהם דכתב עדותו ספק והמקדש בהם קדשו ספק, אין לחוש דייחידה הוא.

מדברי הרד"ץ אנו למדים כי קיים בכל גוזן הטעם של "חוּשׁוד לשקר", ובשל כך יש לדון אותו כספק פסול, אלא שהתורה גולה לפסלו באופן ודאי בשל אותו חשד. הרד"ץ לא נחלק אפוא על הרשב"א שנתן לגוזן דין של ספק שקרן, אלא רק הוסיף בשל כך בפסקו ודאי מכח גזה"כ. הרד"ץ מבhair שביסודה של גזה"כ הפסיקת באופן מוחלט ישנו הטעם של "חוּשׁוד לשקר". היה מקום לומר שבמקום שקים לנו שאינו משקר יוכשר הגוזן, ולא תחול עליו גזה"כ אלא שהרד"ץ כתב שוגט בהה"ג (זקון לנו שאינו משקר) הגוזן פסול לעדות. ע"כ ציל שכיוון שבשבועה שגוזל היה קיים חשש שישкар כבר חלה עליו גזה"כ, וגם אם אח"כ נתברר שלענין עדות מסויימת "קיים לנו שלא ישקר" לא יעקר בשל כך הפסול. יתכן שוגם אם בעת שגוזל היה ברור לנו שלא ישקר, הרי מ"מ כיוון שמחמת מעשייו הוא עלול ומסוגל לבא אל השkar יותר מאדם אחר, ורק סיבות אחרות מונחות אותו מכך אין זו טיבה להפקייעו מכלל גזרת הכתוב, ולכן ישאר בפסקו לעדת רד"ץ.

ב. חשש משקר בעד חמס - שיטות הראשוניים

משיטות הראשוניים שדנו בפסול גזלן ועד חמס, נזכיר תחילת את שיטת רשיי סנהדרין כז, א שכתב להדיा בד"ה ומילוי ברבנית: "ומייהו לתאבורן בגולני ומילוי בריבית דמו, דמשום ממון קעביד, הלא חסוד למשקל שוחדא ואסחודי שקרא".

כדעתו מצאנו גם בנמק"י סנהדרין (ה,ב בדף הרי"ף) שברשע דחמס – גזלן – הפסול הוא מצד "חשש משקר", ולכן הוא פסול לעדות של איסורים (הגם שאין בהם תורת עדות, וגם עד אי' ואשת או קרוב כשרים בהם). כך פירושו בדעתו הקצתה"ח סימן מו ס"ק ז, הנתייחס שם ס"ק ז' ובמושבב נתיבות שם. כך מבאר גם במנחת חנוך מצוה לו שהאריך לדוחות דעת הנמק"י.

בריטב"א ר'יה כב, א מבאר להדיा כי פסולו של הגזלן לעדות אשה נובע מ"חשש משקר" שיש בו. זו"ל שם: "אבל גזלן של תורה פסול לעדות אשה (שיש לו ריעותא) מגופו דמתהיד בשקרא שלא הכשירו בו מפסולי دائורייתא אלא אשה ועבד שפסולין בגזה"כ".

ברשיי קידושין ס"ו, וברין למסכת קידושין ס"ו (דף קט,א בדף הרי"ף) משמעו ג"כ כדעה זו. אבוי ס"ל שעדות של איסור טומאה של אשה לבעהណון כאיסורים, ולכן بعد אי' אומר אשתק זינתה והוא שותק נאמן ועליו להוציאיה, וזאת בתנאי שהעד "מהתימן עלק דלאו גזלנא". רשיי והרין פירושו שהחכרו של גזלן לעניין זה הוא משום שהוא מפסולי עדות ועיין"ש בארכיות דבריו של הרין. מבאר אי' שהגזלן פסול גם לעדות אסורים וע"כ שזה נובע מ"חשש משקר" דעתה ביה. ועיין ש"ק יוז' קכז,ב.

בש"ז שם ובנתיבות סי' מו ס"ק ז' מבואר ע"פ הרין, שבעצם הרשע חסוד לשקר גם באיסורים (ולא חילקו בין רשות דחמס לרשות דלאו דחמס) אלא שמי' נאמן באיסורים להתייר (כשאין חזקה נגדו) ולא לאסור, או בגלל חזקה דין אדם חוטא ולא לו (ובעדות נשים יש חשש שמא עיניו נתן בה). החבצלת השرون מנסה דהא קייל' שהחယוד לדבר אחד אינו חשוב לדבר אחר, ותירץ שיש גזה"כ מיוחדות שככל "ירושע" חסוד לשקר לעניין עדות, ובאמת חယוד לאיסור אחד אינו חယוד לאיסור אחר, ורק לעניין עדות יש חשש במני שנטפל בראשע. החזקה של אין אדם חוטא ולא לו היא שמכשירה את הרשע באיסורים. החבה"ש הבין שגזה"כ שככטוב "להיות עד חמס" מוסבת על הרישה שמיירר בכל עד רשות.

מכל האמור ניתן להסיק, שגם אם נסבור כרד"ך (וכפי שיבואר להלן) שיש בಗזלו פסול מוחלט מכח גזה"כ, ע"כ נאמר שיש בו גם פסול של חשוד לשקר. הפסול כחשוד לשקר נובע מכח סבירה ולא מכח גזה"כ, שא"ת הפסול נובע מכח גזה"כ א"כ קשה מןין לריטב"א, נמו"ק"י ור"ז הניל' שהוא חל גם לעניין איסורים ולענין עדות אשפה. לעומת זאת בדעת רשי"י (סנהדרין כז, א) ניתן לפרש כי עצם הקביעה שיש בגזלו חשש משקר היא מכח גזה"כ. אלמלא גזה"כ היוו מעמידים את מי שחתא בגזלו על חזקת השירות, זאת ממשום שאטחטא ושקר להבא. אמונם אם רגילה בגזלו יתכן לומר שיש חשש משקר לכוי"ע מסברא ולא מגזה"כ. ובכח"ג אין לו גם חזקת השירות, ועיין שי"ד יוד' שם וחולקת יואב אהע"ז סימן כת. ואת דברי רשי"י קדושין טו, א הניל' ניתן לפרש שמדובר בני שריגל בגזלו.

המניח שם מקשה לשיטות הנמו"ק"י – ריטב"א, דברמב"ס ובעשו"ע יוד' מבואר שככל הפסולים מחמת עברה כשרים לעדות איסורים, ולא חלקו בין פסולים דלאו דחמס לבין פסול דחמס כגון גזלו וכיו"ב. כמו"כ לא נזכר בשעו"ע יוד' וברמב"ס שאוכל נבלות לתיאבון יהיה גרווע מאועג להכעיס לעניין עדות איסורים. בנוספ' לכך מקשה המניח של שיטות אלו יהיה כל פסולו של גזלו פסול ספק, א"כ כשייש שנים כשרים שמעמידים על פלוני שהרג נפש, ושנים גזליים מעמידים שלא הרג, הרי כיון שהם ספק פסולים בלבד יהיה علينا לפוטרו מצד ספק נפשות להקל. קושיא זו מבונן על הצד שנסביר (לדעת נמו"ק"י וריטב"א) שפסול גזלו הוא רק מותורת ספק שקרן ולא ממשום גזה"כ. אמונם לפי חרד"ך שהסביר כי בנוספ' לפסול של ספק שקרן יש גם פסול של גזה"כ הפותלת באופן מוחלט ATI שפיר.

על קושית המניח מנהמות העברייניות בעדות איסורים מתרץ האמרי בינה (עדות סי' לא) עפ"י הרמב"ס בהלכות עדות יא,ח שם מחדש הרמב"ס שהנאנות של עד ררע באיסורים היא מצד שאין אדם חוטא ולא לו. חזקה זו היא רק באיסורים "לפי שאימת האיסורים על הרשעים" ולא לעניין ממון, כי "אין אימת הממון עליהם". מדברי הרמב"ס שהוצרך להסביר שאין אימת הממון על הרשעים, הוכית האמרי בינה שדעת הרמב"ס שברשעים פסילין ממשום חשש משקר. (ובחכמת השرون פירש לרמב"ס רק בעברינו דחמס ולתאבור יש חשש שקר לבני עדות באיסורים, ויליף לה מ"להיות עד חמץ" אבל ררע דלאו דחמס פסולו מגזה"כ ולא מחמת חשש משקר וחזה"כ היא לא ממשום דחישין שискיר, ولكن זה נוגע רק לעדות ממון ולא לעדות איסורים).

יש מקום לומר שגם ג"כ דעת הר"ץ יוא"ד קכז, כ שכתב חלקו, שרשע וגוזן נאמנים באיסורים להתייר (בגל החזקה "דאין אדם חוטא ולא לו") אבל אין נאמנים לאסור שבזה אינו מחייביו ורק גורם לו הפסד ממון. אמן הש"ך הגיע לחלוקת מצד אחר, אבל יתכן שגם סברא זו מונחת ביסוד דבריו ועיין אמריו בינה שם.

לאור האמור יש עדין לשאול מדוע בעדות אשפה פסול הגולן, ולא nimaa אף בזה "דאין אדם חוטא ולא לו". עיין נתיבות מו, יז שכתב: "שלעדות באשה חיישין שמא עיניו נתן בה, ואפלו בפסולים דלאו דחמס. ויבואר להלן.

ג. פסלן "עד חמץ" – הקשר בין גזה"כ לבין "חשש משקר"

ראינו לעיל מכמה ראשונים שיש בגולן פסלן של חשש שקר, ויסודות בסוגיא מפורשת (ב"ב קוטט), שהענין הנדון בה נפסק להלכה ברמב"ס ובשו"ע. הרاءנו גם בר"ד דעת הרד"ץ שיש גם פסל מוחלט, שמכה גזה"כ וזאת בנוסח לפסלן שמכה "חשש משקר" כנ"ל. למסקנה זו חייבים אנו להציג, גם בשל קושית המנ"ח מעודות נפשות כנ"ז, לעיל. בקבוצ' העורות לר"א וסרמן ליבמות דף כה הוכיח כן מרבי יוסף שם, וכן מהשיטות שס"ל שיש גולן פסלן של "תחלתו בכשרות וסופה בכשרות בעינן". אם נאמר שפסול גולן הוא משום "חשש משקר" בלבד מה אכפת לנו אם היה גולן בשעת ראייה, הרי מ"מ בשעת הגדרה הוא כשר ודובר אמת. מה גם שיש שיטות שבדין "תחלתו בכשרות" יש חסרון רק אם פסלו בפסול הגוף ולא פסלן של חשש משקר (כמו נוגע).

המסקנה המתבקשת, אפוא, היא שישנם שני הטעמים גם יחד. אלא שעדיין לא ברור אם כל אחד משני הטעמים, גורמי הפסול, עומד בפני עצמו או שיש קשר ביניהם. הרד"ץ הזכיר אכן שהת�ם שפסול משום גזה"כ הוא בغالל שהם חסודים לשקר, אבל אין זה מカリ' לומר שיש למעשה קשר בין שני הגורמים, ויתכן לומר בכוונתו שכיוון שבроб הפעמים יש גולן חשש משקר **לכן הטילה עליו התורה פסל מוחלט גם היכא שקיים לו שאינו משקר** (ועיין לעיל בדברנו בשיטת הרד"ץ).

יתכן לפירוש כוונת הרד"ץ באופן אחר, זהיינו שהגזה"כ היה בכך שבעל גולן יש חשש משקר והתורה פסלה באופןDOI פסלה כל עד שיש בו חשש משקר (בתולדות מרשותו). יתכן גם שהוא פסול בגופו של עד. ההסבר הוא לפי שהמהות של עד היה בכך שהוא "గברא מהימנא" ועוד שיש בו מצב קבוע של חשש משקר **יש לו חסרון ב"חפצא"** של עד. לפי טעם זה יתכן שאם יהיה

גוזן שבעה שגוזל לא נולד לנביו "חשש משקר", שוב לא יפסל ג"כ בפסול שמכח גזה"כ.

יש גם אפשרויות שלישיית, לפרש שההתורה לא פסלה את העז-הגוזל גופו אלא שהיא פסלה את עדותו. דהיינו שבכל גוזן בד"כ יש חשש משקר, ולפיכך יש ספק בכשרות של עדותו גזרה תורה שנדרון את הספק כודאי והעדות פסולה והוא בחזקת עדות שקר. לפיכך אם יהיה ברור לנו בעדות מסויימת של גוזן שבעדות זו הגוזן דובר אמרת יתכן שנינטע להכחירה. מן הראות של הגרא"א וסרמן בקובץ הערות סיימון רלגרלז (מחדורות ת"א תשכ"ז) נראה שגזה"כ היא נפרדת מן החשש משקר (ויש לרשותם הגוף שאינו תלוי בחשש משקר) ואפילו היכא שברור לנו שהוא דובר אמרת אין לקבלו. מזה נראה שהוא סופר כמו האופן הראשון בפרש הרד"ך.

ד. פסול רשות שאינו עד חמץ – שיטת הרמ"ה והרמב"ם

השאלת שנדונה לעיל לגבי גוזן תדוען כאן לגבי כל הפסולים מחמת עבירה (ה גם שאינם פסולי ד"ח חמץ).

תחילה נביא את דברי היד רמ"ה בסנהדרין בندון, ז"ל:

ולחידין טעמא (הכוונה לשיטת אבי שעובי לאוין שלא לתיaben נפסלים) האי דקתני בברייתא אל תשת חמץ עד, לאו פירושאDAL תשת רשות עד הוא, אלא מילוי קתני ולפרושיה קרא קatoi, דרישיה ذקרה ממשמע "אל תשת ידק עם רשות" – "אל תשת רשות עד", וסופה זקרה ממשמע "להיות עד חמץ" – שלא תשת חמץ עד ותנאו קא מפריש לתו לתרוייתו רשות דלאו חמץ – כגון מועלין בשבועות שוא, חמץ – כגון הגזליין ומלווי ריביות ואיבעית פרושא קא מפריש, דהאי אל תשת רשות עד אל תשת חמץ עד קאמור ולאו למיימר דלא חוי פסול עד זהוי חמץ, אלא הכى קאמור רשות שחוושין semua יהיה עד חמץ אל תשיתון עד.

[חכילת השرون פירש מעצמו כמו הפרוש השני ויסד זאת על דעת הসובר, שבמקומות שההתורה פירשה בעצמה את הטעם דרישין טעמא ذקרה לכוי"ע, ולכן "להיות עד חמץ" זהו הטעם של אל תשת רשות לכוי"ע, ויש בזה גילוי מכח גזה"כ, שכן רשות יש בו חשש משקר לעדות כולל לעדות איסוריהם, וזה יסודם של הש"ץ והטביעות שסבירים – שוגם רשות דלאו דחמס פסול לאיסורים אלמלא הטעם של חזקה אין אדם חוטא ולא לו. אבל הרמב"ם

חולק על גזה"כ זו, כי הוא סובר שהיודע בחבירו שהוא רשאי אסור להיעיד אליו אע"פ שאומר אמרת, ש"מ שאין הפסול מחמת חשש משקר והטור סובר בזה כרמב"ס. בסוף דבריו מבאר החבצלת השرون שהרמב"ס מודה ברשות דחמס שהוא מפני חשש משקר וזהי סברת הנימוק"י שמחלך בין רשות דחמס לרשות דלאו דחמס].

ברור מדבריו של היד רמ"ה [בפרשו השנין] שגם או"ע להכיס וכל רשות דלאו דחמס הפסול שלهما נובע מ"חשש משקר", ובנוסח לוה אנו רואים שהוא סובר שישנה גזה"כ הפסולות אותן באופןDOI של החשש הנזכר. אפשר אולי לדוחוק ולומר שהזה תלו依 בשני התרומות של הרמ"ה, ולתרוץ קמא הפסול של רשות בשני סוגיו הוא מגזה"כ בלבד. מלשונו נראה יותר שאין מחלוקת לדינה בין שני התרומות ורק ממשמעות דורותין אייכא בגיןיהם. נמצא לפ"ז כי דעת הרמ"ה שפסול רשות דחמס נובע מחשש משקרDOI ואית ביתה. עיין באמרי בינה עדות סימן לא שהביא דעת הרמ"ה הניל להלכה. מtopic דברי הרמ"ה בתרכזו השני ניתנו להסביר שרשות שאין בו חשש משקר אינו עד פסול, אבל יש לחלק ולומר שהני מיili אם ברור לנו שבשות עדות בעtid אין עול לשקר שאז נעלם הפסול של גזה"כ, אבל אם ברור לנו על עדות מסוימות בלבד שאינו משקר בה לא יוכשר הפסול הכללי של גזה"כ לעדות פרטיט זוז. גם כאשר ברור לנו שלא ישרker בשום עדות, יש עדין לחלק בין אם ברור זה היה קיים בשעת מעשה העברה או נולך אח"כ, ועיין לעיל בדברינו בשיטת הרדי"ך היכא דקים לנו שאין משקר.

הרמב"ס הלכות עדות יא, ז כתוב :

עד אחד נאמן באיסורין אע"פ שהוא פסול לשאר עדויות, שהרי רשות בעברה ששחת שחתתו כשרה ונאמן לומר כהלכה שחתתי, אבל החשוד על הדבר אינו נאמן על שלו, אבל נאמן הוא על אחרים.

הרמב"ס כלל כאן כל סוג רשות, ולא חילק בין רשות דחמס או דחיבי מלקיות דלאו דחמס. ובמהמשך ההלכה ח' כתוב: "ילפיק החשוד על דבר יש לו לדון בו ולהעיד בו לאחרים, חזקה אין אדם חוטא כדי שייהנו אחרים כיצד נאמן עם הארץ לומר פירות פלוני מעשורים הם... וכן כל כיוצא בזה משאר איסורין לפי שאימת האיסורים על הרשעים ואין אימת הממון עליהם".

הנימוק שבסוף דברי הרמב"ס (המחלק בין עדות באיסורים לבין עדות בממנונות) מראה כי פסולו של הרשות הוא ביסודות הצד חשש משקר, וזה צריך לפסול אותו גם באיסורים, אלא שם הוא כשר וכמו מה שחשוד באותו דבר בಗל החזקה דין אדם חוטא ולא לו. וכיון שאתינו לכך היה קשה

הרמב"ס א"כ גם בנסיבות נכיר ע"ס אותה חזקה. ותירץ שאין אמת הנסיבות על הרשיים. מהצורך של הרמב"ס לחדש שאין אמת הנסיבות על הרשיים אלו לומדים דס"ל שפסול רשות לעדות ממו תלוי בכך שהוא חדש לשקר. יתכן והרמב"ס מודה שיש גם פסול של גזרת הכתוב כמו שמכואר ביד רמ"ה, אבל הפסול הזה נועץ בחשש שישкар, ואילו היהתה חזקה דאין דין חוטא ולא לו גם בנסיבות לא היה נפסק הרשות לעדות.

במאמר בכתב"י בענין "חישוד לאותו דבר באיסורים" הקשה ידידנו הרב א. שטרן שליט"א דענין מלכות ונפשות מסתבר שדמי לאיסורים, ואימת דין נפשות ומלכות על הרשיים ובכל זאת הרשיים פסולים לעדות מלכות ונפשות. מצאתי שכבר זו האמרי בינה חז"כ עדות סי' לא וכותב לתרץ דכיוון שענין שרוטן של עדויות הוא גזה"כ, א"כ יש לומר דקיל' שלעדות נפשות (וכל מה דבענין כי עדים) בעין עדים שם כשרים גם לממוןנות, ועודים הפסולים לממוןות לא נאמרה בהם הגזה"כ של על "פי שניים עדים" להכשירם כלל לשום עדות כולל מלכות ונפשות עי"ש. בעדות איסורים אין גזה"כ שצרכיך ראוי לעדות ממו כשם שלא הצריכה תורה שם שני עדים כבממוןות. לפיכך בעדות איסורים יש מקום להכשיר וכדלויל.

נמצינו למדים שדעת הרמב"ס ג"כ שפסול רשות בכלל הוא מצד חששrama ישקר, וגם למדנו שגזה"כ במדה וישנה היא תליה בפסול דחשש משקר, ונמצא ג"כ בדבריו בענין חזקה דין אדם חוטא וכו' שאם ברור לנו שלא ישקר אין גם גזה"כ פוסלתו (והיינו באופן שכבר מרצע העברה ידינו שאינו עלול לשקר כלל).

ה. פסול רשות שאינו עד חמץ - שיטות הנמק"י

דברי הנמק"י בסוגיאביבמות כה הובאו לעיל, לעניין פסול רשות חמץ, ומדוברים לעניין פסול רשות דלאו חמץ נראה שפסול זה אינו פסול הנובע מחשש שקר אלא מגזה"כ, ולכן היכא שאין תורה עדות כאם באיסורים, וכל מקום שהאהשה כשרה גם רשות (דלאו חמץ) כשר. כך פירש בדעתו קוזח"ח מו, יז והנתיבות שם ובספרו קהילות יעקב לאחע"ז י,ג. ב��וצה"ח שם חסיק מכך שגם לעדות עגונות יהיה הרשות כשר ו"גゾלן דאוריתא" פסול הינו דוקא גゾלן וכל הפסולים כדי חמץ. כך הבין ג"כ ב"קהילות יעקב" שם. אלא שבספרו בנסיבות חמץ שם ס"ק יז תמה על כך ודעתו לפסול לעדות אשה מחששrama עניינו נתן בה.

קצתה"ח שם ובמושבב נתיבות שם וכן הקהילות יעקב עמדו על כך, שהרמב"ם בהלכות גירושין יב,ז והמחבר באהע"ז יג, ג פסלו לעדות אשא את כל הפסולים מלחמת עברה בלי לחלק בין רשע דחמס או דלאו דחמס ולא לנמק"י. למרות הקושי הנז' נשאר קצתה"ח בדעתה שהעיקר לנמק"י, שפסול רשע הוא מוגזה"כ וכן כשר בכל עדות איסורים. רק בעדות אשא שמן התורה צריך ב' עדים (או לפחות אחד כשר), וחכמים הם שהקילו לא הכシリו חכמים (מטיעמים שלא פרש) את הפסולים מלחמת עברה עי"ש במושבב נתיבות. למסקנה זו הגיע גם המנ"ח במצווה זו.

לאור מה שהבנו לעיל שדעת הרמב"ם שפסול רשע – גם רשות להכuis – הוא מצד חשש משקר, ניתן א"כ לפרש את פסקו בהלכות גירושין יב,ז ואת המחבר (באהע"ז יז,ג) שפסלו לעדות עוגנה את כל הפסולים מלחמת עברה, שזה נובע מכך שהרשע חשוד לשקר, ושאני מאשה וקרוב שאינם חדשים. (ומזה תהיה לנו הכרעה שהיותו חשוד לשקר זהו מסברא בili צורך בגזה"כ, שהרי באיסורים ובעדות אשא ליכא גזה"כ). סיווע לפרוש זה ברמב"ם הוא שבאותה הלכה פסק ג"כ שהפסול בעברה מן התורה אם העיד לפוי תומו כשר, ולפי ההסבר שככל פסלו נובע מחשש משקר ניחא, אבל לפי הסבר הקצתות שאינו חשוד לשקר ובגלל רשע לא רצוי חכמים להקל כלפיו והשאירו על דין תורה א"כ מה החלוק בין מסל"ית או לאו וצ"ע.

עוד נראה לפרש שגם לנמק"י והחולכים בדרכו אין הכרח לומר שפסול רשע אינו קשור בחשש משקר. הנראה הוא שגם למוק"י יתכן שבכל רשע יסוד הפסול הוא בחשש משקר, אלא שהוא סובר שאלםלא גזה"כ הינו מעמידים אותו על חזקתו, דמפני שהרשיע בעברה פעמי' אין סיבה שהוא ישקר בעטיז, אלא שמכה גזה"כ של "אל תשת רשע עד" – "אל תשת חמס עד" (כפרוש הב' של הרמ"ה) אנו למדים שההתורה הורתה לנו לחוש שמא משקר ולא להעמידו על חזקת כשרות. מכח גזה"כ זו הוא גם נפסק בפסול ודאי. כי"ז ברישע שאינו של חמס אבל הרשע דחמס יתכן שהחשש משקר הוא מסברא גרידיא וא"צ לגזה"כ עיין בחלוקת יואב עאה"ז סימן כת שכתב כן. נמצא לפ"ז שגם לנמק"י וודעימה הרוי הפסול של רשע דלאו דחמס נובע מ"יחס משקר", וההבדל בין לבין הרמב"ם והרמ"ה הוא בזה, שלדעת הנמק"י אין "חשש משקר" ברשע שאינו רשע דחמס נובע מסברא אלא מוגזה"כ בלבד, ולכן היכא שאין גזה"כ כגון באיסורים ובעוגנות הוא כשר לעדות. לעומת זאת הרי הרמב"ם והרמ"ה ס"ל שגם רשע דלאו דחמס פסלו מושם חשש משקר שמסברא, ולכן פסול ג"כ כשאין גזה"כ. לפי פרוש זה ידועו הנמק"י וודעימה

בכל עדות ממון שוגם ברשע דלאו דחמס פסולו נובע מכך שנחשב כחוודה לשקר, והיכא שקיים לו שאינו חשוד יש לדון וכפוי שינוצר.

ו. עברות שאין גורמות לחוש לעדות שקר

נכחה להביא ראיות אחדות למחך דלעיל, שפסול רשע דלאו דחמס הוא משום שנחשב כחוודה לשקר.

א. בסוגיא טנחרדרין כו, ב נחלקו רב נחמן ורב שת, אם חשוד על העיריות כשר לעדות, רב נחמן מכשיר ורב שת טוען "ענין מרוי ארבעים בכתפיה וכשר?!" רשי"י שם פירש שמיררי בבא על העורה ואעפ"כ כשר לרבות נחמן, כיון שאיןו רשע דחמס (לפי שיטות רשי"י שם כו,א) ולפי"ז רב נחמן הוא כרבא ודלא כהילכתא. והתוספות שם הקשו שוגם לרבעא יש לפסל דמאי שנא מאוכל נבלות לטיaben ומאפלני רבעני לרצוני. ותרוץ ב' תרוצים הא' שר"ג ורב שת נחלקו בחושוד לעיריות בלבד, ותרוץ ה'ב' שרב נחמן מכשיר גם בבא על העיריות משום ש"יצרו תקפו". גם הריני'(ה,ב) הסביר טעמו של רב נחמן בכך ש"יצרו תוקפו", ונראה שהוא מפרש מחלוקתם בבא על העורה ולא בחושוד (ועיין בעל המאור שם) וכן פירש הנמקוי' בדעתו. מה שהסבירו התוס' מדעתם (שטעמו של רב נחמן משום "יצרו תוקפו") נראה מהריני' שהיתה לו כן בගירסת הגמרא בדברי ר'ג וכך הביא הנמקוי' שהיתה בגרסת הגאנונים (ס' מתייבות) ובעתור.

עדין היה מקום לפרש שסבירת יצרו תוקפו לתוס', גאנונים והריני' נאמרה אליבא זרבא, אבל לאבי שהכל גזה"כ אין סברא זו קיימת. אבל הנמקוי' מפרש שם בדעת הגאנונים ובשם בעל העטור שסבירת יצרו תוקפו מהניא גם לאבי, והביא שבבעל העטור פסק קרב נחמן עעפ' שהילכה כאבי ובגלל הטעם של "יצרו תקפו".

סבירא זו "דיצרו תוקפו" היא סברא תמורה, שהרי לעניין מלכות או מיתת ביד' שיש בעיריות אין שום חילוק או קולא משום "יצרו תקפו", והוא נחשב מזיד גמור לעניין מלכות או מיתת ואם כן מה ההגיון שלענין נפשות ומלכות יחשב מזיד ו"רשע" ("אשר הוא רשע למות") ולענין עדות לא יחשב מזיד ולא יהיה בכלל "אל נשת רשע עד".

שאלה זו הعلاה כבר הנובי' עעה"ז סימן נז, ותירץ שבמקרים של מלכות ומיתת נחשב מזיד גמור, כיון שהתמס יש התראה וההתראה מחליפה את תוקף היצור ולכך הוא מזיד גמור. לעומת זאת ר'ג שהסביר משום יצרו תוקפו

מיيري בדילقا הتورאה ולכנן יצרו תוקפו. לפיכך מחדש הנובי'י שלרי יוסי ב"יר יהודה שהחבר אין צריך הتورאה וולכה גם بلا הتورאה, הרי זה **בכל** הتورה פרט לעיריות שם יצרו תוקפו. מה שמדובר בסנהדרין ח ובdry מא שם שאשה הנטמאת תחת בעלה עונשת גם ללא הتورאה כשהיא "אשה חרבה" (לר' יוסי ב"יר יהודה), היינו דוקא באשה, שאין יקרה תקיף כמו של האיש.

פרושו זה מחדש ביותר ונראה שיש קושי לקיים פרוש זה בסוגיא. הנובי'י נקט לדבר פשוט שדינו של רב נחמן ב"בא על העורוה" מיيري بلا הتورאה, ואם נבדוק בסוגיא שם נראה דלא משמע שם כן.

בפרש מחלוקת ר'ינ ר'וב שתת בחשוד על העיריות (סנהדרין כו,ב), פירש הרז"ה דמיירי בחשוד, ולא שבא עליהם ממש והמלכות שנזכר שם הם מלכות מרוזות דמליקין על לא טובה השמורה. מדובר הרז"ה ממש, שמי שמספרש שמיירי בבא על העורוה, יפרש **שהמלכות דמיירי שם הן מלכות ארבעים שמזרואיריתא**. רשי'י גם פירש שמיירי בבא על העורוה ובכ"ז שכבא לפרש את עניין "הארבעים בכתפיה" כתוב: "תהייב במלכות **אי"פ** שאין הتورאה, דאמר מר מלקיין על לא טובה השמורה". נראה שר"ל שהיות שב שות ור'ינ לא חילקו בדין בין בא על העורוה שיש בו הتورאה לבין זה שאין בו הتورאה, שכן ציריך להעמיד דברי רב שת גם באין בו הتورאה, ולפיכך כתוב לפרש והכוונה למלכות דלא טובה השמורה. מיהו נראה שהבין שהסוגיא מיيري בין בהתורה ובין שלא **בהתורה** ובא רק לישב את לשון הארבעים בכתפיה להחכה שאין הتورאה.

לפי פירוש הרז"ף והגאנונים בסוגיא (עיין בנמק"י ה,ב בדף הרז"ף) נראה שהבינוי דמיירי בבא על העורוה ובאופן **שיש מלכות**. יתרה מזו נראה שאת הכלל **שרשע דלאו דחמס** היינו רשות שעבר על לא שיש בו מלכות למד הרז"ף מדברי רב שת כאן "ארבעים בכתפיה וכשר" וא"כ הבין שמיירי כאן מלכות דאוריתיתא ממש ויבורא לך.

יש להוסיף כי רשי'י שהוא המחדש לפרש כאן דמיירי بلا הتورאה ובמלכות דלא טובה השמורה, אינו מפרש כלל בטעמו של רב נחמן משום "יצרו תוקפו" אלא משום דס"ל הרבה דברענן רשות דחמס, וא"כ אין שום סיבה לומר דמיירי הכא بلا הتورאה כנובי'י, והיות שרשי'י פירש שמיירי בבא על העורוה ממש, ע"כ לומר שלרווחא דמילתא פירש שמיירי גם بلا הتورאה.

לפיכך נראה שגם שם לרז"ף והגאנונים שפירושו בטעמו של ר'ינ שהוא משום יצרו תוקפו אין יסוד לפפרש דמיירי דוקא بلا הتورאה, וביחוד שdry לא נזכר בהם ואדרבה נראה שגם הבינו את דברי רב שת **"ארבעין בכתפיה"** כפשוטם,

דמיירי בחיבבי מליקיות שמן התורה גם בתורה. וזה הריני בתשובה (חותמי). בידנאנביך בילגורי תרכ"ה סימן י: "ויאיתמר נמי לעניין פסנות בתמיה ארבעים בכחפה ושר, וזה ראייה שככל עברות לחיבין עליהם מליקות פטול לעדות, וטעם הדבר משום דכתיב: אל תשת ידק עם רשות להיות עד חמס ודרשי רבנן אל תשת רשע עד, והיינו מאן דכתיב ביה והיה אם בן החות הרישע". הרוי מפורש לנו שחררי' פירש את ארבעים בכחפה כפשותו, דמיירי במליקות של תורה ומכלול "והיה אם בן החות הרישע" וע"כ דמיירי בתורה, ועם זאת פירש בדבר נחמן שוגם בה"ג מועל יצרו תוקפו להכשיר זהה מתנגד פירושו של תנוב"י הניל. גם ביד רמ"ח מפרש להדיא שה" ארבעים בכחפה" של רב שתת הם מליקות ד"בן החות הרישע" ולא מליקות דלא טובה השמועה. יתכן לישב הנוב"י לפי הריני' ש" ארבעים בכחפה" הינו שעבר עבר שחיבין עליה מליקות אבל לא ילכה כיון שאין התורה.

על הנוב"י קשה לכואורה מדין מזיד של כרת עדויות. הלכה היא שעונש כרת לא בעי התורה. כך נאמר בגמרא סנהדרין מב – מא, א. שם ילפין התורה במליקות מ"איש אשר יקח את אחותו" – "ו/orah את ערותה"atto בראייה תלייה מילתא אלא עד שיראוهو טעמו של דבר. אם איינו עניין לכרת תנחו עניין למליקות. פירש רשי' שם "ויאם איינו עניין לחזוב כרת דין שמים הוא ולא בעי התורה זקמי שמא גליה אם שוגג הוא או מזיד". למדנו מכאן שוגם כרת עדויות (שמיירי ביה קרא) לא בעי התורה. יש מכאן קושיא על שיטת הנוב"י. שאף אם נאמר שלענין כרת עדויות לא בעניין התורה להבחן בין שוגג למזיד ("זקמי שמא גלייא") מ"מ בעוריות יש עניין של "יצרו תוקפו" שלדעת הנוב"י כל עוד אין התורה נחשב כאנוס וההתורה גורמת שאין כ"כ "יצרו תוקפו" וחוי מזיד, וא"כ בכרת עדויות נהי נמי שלא צריך התורה כדי להבחן בין שוגג לנזיד מ"מ יש צורך בתורה כדי להחליש את תוקף היצר שאל"כ הוא נחשב כאנוס ואנוט הרי פטור גם מכרת. ויש לייש שעניין החترة שמלחישה כח היצר ידעין מסברא ולא צריך לזה גילוי בכתב.

ויש לישב בבי אופנים נוספים: א. מה שנאמר בגמרא, לפי דעת הנוב"י, שייצרו תוקפו משוי ליה כאנוס זה רק לגבי עונש או פסול שבזיני בי"ד של מטה אבל בדיini שמים בחינה כזו של מזיד שייצרו תוקפו לא נחשבת כאנוס אלא כמזיד. וכן יפלא חלוק כזו בעניינו שהרי כך מצאנו לגבי אוומר מותר שאצל בן נח נחשב כמזיד ואצל ישראל נחשב כשוגג וכמו כן לעניין גלות נחשב אוומר מותר כמזיד ואילו לעניין כפרת קרבן ולהפסל לעדות בפסק רשות נחשב האוامر מותר כשוגג וההסביר בזה הוא שאונס של יצרו תוקפו הוא נחשב "קרבן למזיד" ו לעניין דין שמים יחשב "קרבן למזיד" זה כמזיד גמור. ראייה לדבר

شهرי התורה צותה והזהירה על עריות והעbor עליהם נחשב כמי שעבר על אסור לכו"ע גם אם עבר על האזהרה ללא התורה ואם הוא אכן גמור כיitz'h הזהירה אותו התורה (ולא נדרשו לאסור זאת מכח מצות קדושה) רק כי יש סכנת נפשות) על כך ומדוע נחשב שעבר על מימרא דרhamanai? אלא על כרחך שرك לעניין עונשין של ביה"ז נחשב כאнос אבל לעניין כרת דעריות נזון החוטא כמויד למורות ש"יצרו תוקפו". ב. עוד יי"ל, שמה שיצרו תוקפו מחשיבו לאנוס היינו **lsepkh anos** וזה אין אנו יודעים לשער מידת תוקפו של יצרו ואת השעור של יכולתו לעמוד מול יצרו ומספק לא נענש ולא לוקה ולא נפסל לעדות (מכה חזקת כשרות) אבל לעניין כרת הרי קמי שמייא גלייא אם היה אנוס בדבר או לאו.

למרות שניסינו לישב ולקיים את שיטת הנוב"י נראה מ"מ שיטה זו מחודשת וישليلך בדרך שנציע לך.

ייל דרב נחמן נראה כי פסול רשות גם לאבוי והוא בגל חש משקר. ואעפ"כ אם יש לנו סיבה לחלק ולומר שאע"פ שהוא רשע בעברה פלונית לא יבוא בכלל שקר בעדותו, ובבורו לנו כי בגל אופי העברה שעבר אין עברה זו גורמת לו שיבא לשקר במקרים אחרים אזי יש להכחירו. משום לכך הבא על הערווה אע"פ שהוא רשע, אך מ"מ פריקת העול שלו בעריות אינה מביאה אותנו לחושש שהוא עלול לפרוק על גס בעדות שקר. יש לנו סברא טובה למסכם את פריקת העול ולhidach אותה לעברה שנפסל בה בלבד, בגל ש"יצרו תוקפו". "יצרו תוקפו" גורם שנצחיא רשות" זה מהכלל, ונאמר דמה שהרשיע בעברה זו אינו יוצר חשש משקר (כמו בעברות רשע בכלן) ויש כאן סיבה מיוחדת לחטאו "יצרו תוקפו" ואינו מהוות ע"כ יסוד לחשש משקר כלל.

נראה עוד כי אע"פ שדבר שת חולק על רב נחמן (וחרביה פוסקים כתמותו) וגם ראשונים שפרשו טעמי אחרים בדעת רב נחמן עצמו, (ויש שהעמידו הוא אליבא דרבא) אין זה מכריח לומר שהם נחלקו בשאלת היסודית הנ"ל (אם פסול רשע ממשום "חשש משקר"). ויש לנו כלל דאפסי פלוגתא לא מPsiין, וכן נראה יותר לתלות המחלוקת בשאלת אם "יצרו תוקפו" המוחיד של עריות הוא סברא מספקת לתלות בו את הגורם לעברה ולהבדיל ע"י כך בין עברה זו שנכשל בה לבין עברות אחרות או שמא אין ה"יצרו תוקפו" גורם מייחד וմבדיל משאר עברות, וע"כ מי שחתא גם בעריות צ"ל שהוקל אצלו איסור התורה והוא בכלל שאר העבריינים, שהتورה חוששת דכיוון שפרקיו במזיד יבואו גם לשקר בעדותו. נראה יותר לפרש כך ולא להרחיב המחלוקת ולומר שהם נחלקו אם פסול רשע בכללו נובע מהחשש משקר או מגזה"כ.

בחדשי הר"ן לסתנודין מצאנו, לכורה, שרב ששת חולק על עניין "יצרו תוקפו". הר"ן שם כתב שחלוקת רב נחמן ורב ששת היא בבא על העורה ממש, אבל אינה תלולה בחלוקת אבי ורבה, גם רبا יכול להזות לרבות ששת מושום שהוא היקל רק מטעם שחוזד לדבר קל איינו חזוד לדבר חמור, אבל בא על העורה כיון שהוא חמור מעדות שקר ויש בו כרת גם רبا מודה שיש לפסל לעדות. טעמו של רב נחמן שמכיר הוא דעת"פ' שיש בעיריות כרת וחמירות עדות שקר מ"מ יצרו תקיף ואיינו נעשה בכך חזוד לשקר ורב ששת השיב לו "ארבעין בכטיפה וכשר שמי"מ רשות הוא מעברת חמורה וגופו פסול לעדות".

מדברי הר"ן נראה שהפסקת של "יצרו תוקפו" הוא אכן בדברנו, והוא קשור בהיות הרשות חזוד לשקר, וס"ל לרבות נחמן שגם בעבר החמורה מעדות שקר כמו חיבי כריתות ומיתנות ב"יד נפל גם בעברה שאינה של חמס, וכל זה מושום שכח"ג הוא חזוד לשקר. מוסיף רב נחמן שבעריות הוא כשר כיון ש"יצרא" בעברה תקיףליה טובא, ואפשר שהיה חזוד על העורה ולא יעד עדות שקר". אלא שمدברי הר"ן נראה שרבע ששת חולק עיקרו עצמו ואע"פ שמוודה לרבות נחמן שהכא "יצרו תוקפו" מ"מ לא נראה לו להבשו, שהרי מ"מ רשות הוא "זוגוף פסול לעדות" ולא אכפת לנו מה שאינו חזוד לשקר, ויתכן שגם סברא מיוחדת ל"ירושע" האמור בעבר החמור מעדות שקר גם רبا מודה שהוא כולל ב"אל תשת רשות עד" וחמירות מהרשע ד"בן הכות הרשע", ובрешע כזה הפסול הוא מוחלט ולא קשור עם חשש משקר.

הר"ן שם כתב, שדעת רבא ד"פלוני רבעני לרצוני" שהוא פסול מטעם רשות, מסייעת לרבע ששת (וכן כתבו התוס' והרמב"ן במלחמות שם) ובהתאם להסביר הניל. וככתב שם הר"ן ז"ל: "והלכה בדבריו (של רבע ששת) דרבא (של פלוני רבעני) קאי כוותיה, דרשע הוא והתורה אמרה אל תשת רשות עד". והנה לשיטת רבע שעייר הפסול של תורה הוא بعد חמס, נראה שאע"פ שחידש הר"ן שמוודה רבע לאבי רשות בעבר החמורה מעדות שקר פסול (אע"פ שאינו חמס ואיינו רע לבירות ואינו חזוד על ממון) מ"מ הרי זה באותו הגדר של רשות דחמס. הרי לרבע לא מתפרש על תשת ידע עם רשות בפני עצמו אלא בסמייקות לעד חמס. וע"כ שהפסול של רשות דבריות אינו פסול מחודש אלא בכלל הפסול של עד חמס. א"כ כמו שפשט שפסול חמס וביחד לרבע קשור עם חשש משקר, כך גם פסול זה של רשות דבריות וכדברי רב נחמן. וע"כ יש לפרש שרבע ששת שחולק אין זה מושום דס"ל לרשות פסול גם כשהיא חשש משקר אלא ס"ל **שכל רשות הכלול ברשות דחמס והחמור מיניה הם בחזקת**

חוויות לשקר מוגה"כ גם אם יצרם תוקפם. וקולה שיש בעברה לא תגרע מהיותו חשוד לשקר, כמו שאין היותו רע לבריות לא מגרע אצל "רשע חמור". אבל לאבוי שס"ל כר"מ שחושד לדבר קל חשוד לדבר חמור, אין הכרח לסבරא זו.

אין ייל דגם לאבוי אמרין מן הסתם דכל הנקרה בשם ה"רשע" חשוד לכל, והיינו בסתמא. אבל אם יש סיבה מיוחדת שאין העברה שעשה מחשידה אותו על אחרת, אזី חשוד לה לא חשוד לאחרת, וזהו דין יצרו תוקפו. הר"ן פסק בזה ההלכה כרב שתת וכרבא וא"כ יצא שברשע חמור לא תולים בקולא של העברת ולא ביצרו תוקפו, מ"מ ייל שהנ"מ בנסיבות שמחמת העברה שישנם בכל העוברים בעברה זו ולכן אמרין שכבר נלקחו בחשבון ע"י ההוראה שקראותנו רשע לעניין עדות למורתו ה"קولات" שבו, ע"כ אין להתחשב בנסיבות אלו אבל אם נמצא קולא שאינה נמצאת ב"סתם" עברין – בזמנם מוחזנים – לא תאמור סברא זו.

ב. המחבר בחו"מ לד, ה הביא שיטת "יש אומרים", שמי שעבר על שבועות בטוי להבא לא נפסל לעדות ולשבועה, בין אם נשבע לאכול ולא אכל, ובין אם נשבע שלא לאכול ואכל. שיטה זו היא שיטת רוב הראשונים: רשי, רמב"ן, רשב"א, ר"י, ראבייה ור"ף (לדעת הטoro). והפוסלים הם: רב האי גאון, רמב"ם, ראי"ש וטור. בטעם המכשירים כתוב רשיי (לפי באור הסמ"ע שם): שכיוון ששבועה שיצאה שבועה מפיו לא עבר שום עבירה, ואח"כ בשעה שעובר על שבועתו "לבו אנסו", כי הוא מיקל באיסור שאסר הוא לעצמו וההוראה לא אסרוו כלל.

לשיטת רשיי קשה כי הרי לכל עניין הוא מוחש מזיד גמור ובנשבע שלא לאכול ואכל הוא לוקה, וא"כ מדויע לעניין מלכות יחשיב רשע ולא יחשיב רשע לעניין פסול עדות! הרי אנו רואים ש"לבו אנסו" אינו גורם לקולא לעניין מלכות, ומדויע הוא מהוה יסוד לקולא לעניין פסולו לעדות. ע"כ נראה שיטת היש אומרים ט"ל שיסודות הפטול של רשע לעדות הוא בכלל היותו חשוד לשקר. לפיכך נהי נמי שבעל לאו שעובר אנו רואים בעצם העברה פריקת על שיש חשש שתוליך אותו לפרק על גם בלאו דלא תענה ולהעיד שקר, מ"מ היכא שיש סיבה לצמצם ולקשר את הפריקת על לעברה שעבר אנו ראשיתibus לעשות כן ולהבשו. لكن בשבועות בטוי שיש לתלות שהוא מיקל בה, מפני שהוא עצמו יצר את האיסור תלין בכך, ואני אומרים שהוא פרוץ רק לשבועות בטוי ולא יבוא להעיד שקר.

נראה לומר שאף החוקקים לא נחלקו עבוקון הכללי (שים שוד הפסול של רשות הוא بحيותו חשוד לשקר), אלא בכך ש"לבו אנטוי" של שבועה אינה סיבת מופחתת להיותו עובר על השבועה. כך גם יתכן לומר בדעת ריביש והאחרונים שהכריעו להלכה, שבשבוע שלא לאכול ואכל וכיו"ב נפסק לעדות היינו ג"כ משום שלא נראה שהאדם מיקל באיסור שהוא יצר עד כדי כך שיбурר בידים על שבועתו.

ג. שיטת "התומימים"

ה"התומימים" כח,ג מביא ספקן של החותם יAIR, באדם שיוודע בעצמו שהוא רשע ואין בידו מכיר ברשותו אם רשאי למכת ולהיעיד? מסקנת ה"התומימים" שם (וכן דעת הנזיבות שם) שהוא רשאי להיעיד. בטעם הדבר כתוב שם התומימים:

כיוון שאין ידוע אלא לו הרי אין אדם נפסק עפ"י עצמו, אף על פי שאומר כן לב"ד, ועוד הטעם דפסול רשע להיעיד הוא **דוחשד להיעיד** שkar ולא מגזרת מלך בלי טעם, כמו גבי קרובים, רק הטעם ברשות דוחשד לשkar. ואם כן הוא דוחשד בנסיבות שהאמת אותו למה לא ייעיד.

יש לציין כי הנזיבות הביא רק את הטעם הראשון שכותב התוממים. למದנו מדברי התוממים שדעתו להלכה למעשה שפטול רשע נבע מהיותו חשוד לשkar. כמו"כ למדנו שיסוד זה נכוון לשני הסוגים של פסל רשע, חן רשות דחמס והן דשא רערות שהרי התוממים לא מחלק בכך. נראה ג"כ מההתוממים שישנה אמונה "גורחת מלך" שפותלת אלא שהיא נובעת מהטעם של חשוד לשkar. וכשאינו חשוד אינו נפסק ממחמת הגורה.

בדברי התוממים אנו מוצאים קולא מחדשת ביחס לכל הנאמר לעיל. כתבנו לעיל שנראה מכמה צדדים שהן ברשות דחמס והן ברשות דלאו דחמס יש ג"כ גזה"כ הפותلت מהתורת ודאי (שאל"כ היה זה פסל מטפרק וזה לא יתכן).

הבאנו ראיות רבות שהפסול קשור עם היותם חשודים לשkar. הראנו כי שני היסודות קיימים וכי יש קשר ביניהם (רד"ק, רמ"ח). בהסביר מהות הקשר בין שני היסודות ישן אפשרות אחת (שהחלק נזכר לעיל) כדלקמן:

א. ה"חשש משקר" הוא מעין "טעמא ذקרה" כלומר כיון שרוב הגזלים חשודים לשkar מטבעם, פסלה התורה כל גזלן או כל רשע גם אם ברור שהוא מן המיעוט.

ב. כל גזלן או רשע הם מטבעם חשודים לשkar, וכן פסלה התורה את גופו בפסול מלאוות עדים וזאת כפסול ודאי ומוחלט. הטעם לכך הוא אולי בזה

שהמהות של עד הוא בהיותו "גברא מהימנא", ואם הוא חשוד לשקר באופן קבוע הרי יש לחשבו כעד פסול. לפי פרוש א: הרי שגם אם קים לו بعد פלוני שאינו חשוד לשקר מ"מ יהיה פסול. לפי פרוש ב: יתכן שאם בשעה שגול או עבר העברה היה ברור שאינו חשוד (כמו ב"יצרו תוקפו" דעתוות או שמייקל בשבועת בטוי כדילען) כי אז לא יהול עליו פסל הגוף ולא מסתבר שיוכשר בשעה שעבר היה בכלל חשוד כבר חל עליו פסל הגוף ולא מסתבר שיוכשר אח"כ גם אם יתברר שלעדות מסוימות אינו חשוד. לפי שני הטעמים שבסעיף א ו-ב יתכן שהייה הרשע גם לעדויות שאין בהם צורך לשני עדים (כאשר אין הוכחה שהוא מהמיועט שאינם משקרים).

ג. אופן נוסף הוא לומר שגזה"כ היא שחידשה שיש ברשות גדר של חשוד לשקר, שאלי"כ היו מעמידים אותו על חזקתו (ולא עושים אותו לחסוד בגלל שעבר עברה) וגזה"כ גם הוסיפה לפוסלו בשל כך בפסקו וואי מוחלט. לפי טעם זה הרי שבמקומות שאין תורה עדות ולא בעין בי עדים לא קיימת ממילא גזה"כ, ואין הרשע פסול כלל גם לא מטעם חשוד שקר. לכן יהיה הרשע חן דחמס וחן לאו דחמס כשר לעדות של איסורים ושל עגנות. יתכן שলפי תפיסה זו אם ברור לנו שאדם מסוים אינו חשוד לשקר, למרות שהרשיע בעבר נוכל להכחירו לעדות. פרוש זה נדרש ג"כ לשיטת התומימים עצמו, שש"ל בחו"מ פז, כי שפსול רשע לא חל עד שתתקבל עדות בבי"ד. ברור שחודשו זה של התומימים נעוז בתפיסה שפסולו של הרשע לעדות הוא מגזה"כ, וכשאין גזה"כ חלה (כ"ז שלא נתקבלה עדות עליו בבי"ד) אין שום פסול. ומайдך דעת התומימים לעיל, שהפסול הוא מושום היותו חשוד לשקר, וע"כ צ"ל שס"ל כאופן ה-ג שוגם הפסול של חשוד לשקר נובע מגזה"כ.

בכל ג הפרושים הללו אין לנו מוצאים יסוד להקל ולהכחיר בדיון שמחදש התוממים במילאי פסולו ידוע (לפי הטעם ה-ב של התוממים). בדיון זה של התוממים העד הוא אכן בבחינת חשוד לשקר, וגם העד עצמו אין לו שום בטעון שבטעין לא שקר, וכל מה שידוע לעד הוא שבמקרה זה שעליו בא להעיד עתה בבי"ד בזאת בלבד קים ליה שהוא דבראמת. העד עצמו ידוע שבעדות שלחר הוא עלול לשקר, ואפילו בעדות זו (בבי"ד אחר). נמצא שוגם לאופן ה-ב וה-ג הניל הועש בכלל חשוד לשקר והגזה"כ חלה עליו. ואני זומרה למי ש"יצרו תוקפו", או למייקל בשבועת בטוי הניל, ומהתם לא נחשד מעיקרו כלל לעברות אחרות, ותלינן עבריינותו רק לאוותה עברה שעבר בגל היחוד שבת. כיון שכן אין היিיצרו תוקפו בכלל חשוד ולא חלה עליו גזה"כ, מה שא"כ בណדנו של התוממים שהוא חשוד לכל, ורק במרקחה נוצרה ודוות ביחס לעדויות מסוימת שהוא נחשב דבראמת לגביה. זו אולי ג"כ הסיבה שהנתיבות

שהחסכים עם התוממים לדינה, כתוב כנימוק לכך את הטעם הראשון ולא הזכיר את הטעם השני כנ"ל.

אולי אפשר לישב שהפסול של גזה"כ לפי פירוש ג' נאמר רק באופן שיש מקום להסתפק שהוא אכן אמראמת, אבל באופן שאין ספק בנהנתו לא חלה הגזה"כ להחשייבו כחושוד לשקר, וудין צ"ע, כיון שלפי כל הפרושים (כולל הפירוש ה-ג) דובר כל הזמן על פסילת העד גופו (ה"גברא") ולכן כי"ז שלגביו כל העדויות נחשב כחושוד אי אפשר להכחירו לעדות מסוימת.

ישנו פירוש אפשרי נוסף לקשר שבין גזה"כ והטעם של "רשות לשקר", ועל פיו נוכל להסביר גם את שיטת התוממים. ההסבר הוא כי בכלל ה"חשש משקר" שיש ברשע יש ספק בכשרות של עדותו, והתורה אמרה שאת הספק שיש עדותណן כזדי ולכן העדות תיפטל. התורה לא פסלה אי"כ את ה"גברא" אלא את עדותו, ולכן כל אמת שאין ספק בעדות שהיא עדות שקר, לא פסלה תורה את העדות מכח גזה"כ. לפיכך ס"ל לתוממים שאם ברור לעד רשות ונראה שהוא הדין לבב"ד) שבעדות מסוימת הוא דובראמת שיש לקבלו. יש להוסיף כי לפירוש זה צריך לפרש, שהחשש משקר עצמו אמן נולד מכח גזה"כ אבל הוא קיים רק כל זמן שיש לו ספק.

ח. הסתירה בדברי התוממים ויישובה

בבמישך ברור דעת התוממים עליינו ליישב סתירה בדבריו. בסימן כח ס"ק ג מצאנו שסביר, שפסול רשות איינו גורת מלך אלא מצד חשש שהוא יشك. לעומת זאת בריש סימן לד מצאנו שהוא מקיים את הדין המובה ברמב"ם ובשו"ע שם, שהיודע בחברו שהוא רשע, כגון: שיוודע בו שנתקבלה עדות עליו במקומות אחר, אסור להצטרכו עמו לעדות, ואע"פ שיוודע שהוא אמת, וכותב שם הטעם דילפין מ"אל תשת ידע עמו רשע", היינו שלא תתחבר לעדות עט רשות והוא גורת מלך. הקשו האחرونים שאם הפסול של רשות הוא מצד חשש משקר, הרי כאן הוא יודע בחברו שהוא אומר אמת, ויש להתייר להצטרכו. דמ"ש ביוודע בעצםו שהוא רשע מיודע בחברו.

הנראת בזה שמה שכותב בתוממים בסימן לד שהוא "גורת מלך", כונתו לאיסור להצטרכו עם "רשות". ייל לדעתו שיש להבחין בין הפסול של "רשות" לבין האיסור להעיד עמו. יתכן לפי זה שעד רשות שיודע בו שהוא אומר אמת ואני נחשב פסול לבני, ואעפ"כ אסור להעיד כי הוא מתחבר לרשות. הגדרת "רשות" לעניין הצטרכו עמו אינה זהה להגדرتו לעניין פסול. יתכן אולי שגם

האיסור על ב"ד לקבל עד רשות ("ראה ספרם לאוין רפו") אינו כרוך דוקא עם פסולו להעיד, וגם כשהם יודעים שהוא דבראמת יהיה עליהם איסור לקבלו. סיווג לסבירא זו (לגביה ה策טרופות) מצאתי במהר"ם ש"יק אבהע"ז סי' מה שכטב, שאע"פ שלשית החותם סופר (וחתוםים) לפני שקבלו עדות על רשע מותר לה策טרוף עמו, בכל זאת במהלך שבת בפרהסיא שני. ברור שם שטעמו של מהר"ם ש"יק הוא שפסול מחייב שבת איינו פסול של רשות, ולכן הוא חל מיד ולא צריך ב"ד, ולמרות הנחה זו הוא כולל באסור של "אל תשת ידק עם רשות". הרי שאע"פ שאין לו פסול רשות מ"מ יש בו איסור ה策טרופות. כמובן שבhalbכה של סימן זה בידוע בעצמו שהוא עבריין לא שייך גזה"כ של איסור ה策טרופות, שהרי לא נאמר האיסור אלא במקום שיש התחרבות וה策טרופות, זהינו עם זולתו ולא עם עצמו.

למרות האמור ניתן להבדיל בין האיסור שיש על ב"ד לקבל עד רשות, לבין האיסור להתחבר עמו לעדות. האיסור שיש על ב"ד לקבל מותנה בפשטות עם הפסול שיש לו בעדותו ב"ד, ואם איןנו נקרה רשות לגביה פסולו לא吟ש רביע גם לעניין איסור קבלתו, אבל לעניין ה策טרופות יש חלק כאמור. נראה להוסיף שעניין ה策טרופות עם עד רשות יש משום התחרבות לרשות, ובזה יש כדי לאסור גם אם הוא כשר לעדות, מה שא"כ לגבי קבלתו ב"ד לא שייך עניין התחרבות של ב"ד עמו, וכל האיסור קשור בפשטות עם כשרותו לעדות).

באחרונים יש טימוכין לכך, שגם האיסור לב"ד לקבל עד רשות אינו קשור לפסולו. בבחצלה השرون עהע"ז תקיע סימן לח כתוב: שפסול רשות כשר בעדות עגנות, כיון שהתרת הנושאין על פיו של הפסול מחמת עברה, אינה עקיירה גמורה של דין תורה, לפי שאע"פ החזקה דעתיקא ומינסבא והעדות הפסולה יש יסוד להנאה שהבעל אכן נפטר, ושוב אין זה נגד לאיסור אשת איש, ואין כאן עקיירה של איסור אשת איש בזמנים ועתה. אלא שיש כאן עקיירה אחרת בזמנים ועתה, של האיסור לב"ד לקבל עד רשות ואיסור זה עוברים עליו בזמנים ועשה בבחצלה העד. נמצא שאע"פ שלענין עגנות אין עדות העד מתකלת בתורת עדות, אלא בתורה גורם מסייע לאומדן של חז"ל לעשרות עקיירה בזמנים ועשה, ואני מתකבל כלל עד מ"מ ס"ל בחצלה השرون שיש איסור שב"ד יסמכו בקבלתם או באומדן על אדם רשות. למದנו מכאן שאין תלות בין שם רשות לעניין כשרות העדות, בין רשות לעניין איסור קבלתו וצ"ע.

ט. סיכום השיטות

ראינו לעיל כי שיטת הרכבת והרמ"ה שפטול רשות – גם רשות דלהכweis – הוא מצד חשש משקר, והוא חנוון כן מהראשונים גבי מחלוקת רב נחמן ורב ששת לגבי בא על העיטה. כמו כן הוכחנו זאת מהראשונים לענין פטולו של העובר על שבועת בטוי, כמו כן מצאנו כן להזיה בתומים בסימן כח.

הकוצה"ח והנתיבות כתבו שהנמק"י חולק לגבי רשות דלאו דחמס, אבל הרנו לעיל שיתכן בהחלט לפרש את הנמק"י, כך שגם לדעתו בניו פטול רשות על היסוד של חשש משקר, אלא שהחשש משקר עצמו אינו מסברא אלא מגזה"כ. הוכחנו ג"כ שגם התומים סובר כך (בגלול ההכרה להתאים בין שיטתו בסימן כח לבין מה שכותב בסימן פז), שהפטול של רשות לא חל אלא לאחר קבלת עדות על רשותו בבי"ד, ואילו היה חשש משקר מסברא דיין היה חייב לחול מיד עם מעשה העיטה). לגבי פטול רשות דחמס צרפנו דעת רשי"י והנמק"י הריטב"א והר"ג שיש בו חשש משקר.

המנחת חנוך ס"ל שפטול מגזה"כ ולא משום חשש משקר, אבל גם בו (כמו בנמק"י) ניתן לישב את כל הוכחותיו, אם נאמר שיש גם חשש משקר וגם גזה"כ, וגזה"כ מיסודה על חשש משקר, ויתכן לדעתו שאין זה חשש משקר מסברא אלא שהתורה מחסיבה אותו מגזה"כ ל"יחשוד לשקר", ומשום כך פטלו במוחלט. היוצא מפירוש זה שלענין איסורים ועדות אשה אין לפטול את ה"רשות".

בספר חיצלות השرون עעה"ז תק"ע סימן נב הוכית מפסק הרכבת והשו"ע שאstor להצטרכם עם היודע בו שהוא רשות, אע"פ שיודע שאומר אמת, שהם סוברים כמו הנמק"י שפטול רשות הוא מגזה"כ ולא מצד חשש משקר. וכיון להתאים השיטות למגררי, כתוב שהרכבת והשו"ע יודו בגזלו שמותר להצטרכם עמו, כיון שפטולו משום חשש משקר (לנמק"י). וכבר כתבנו שאין הכרח לפרש כך בנמק"י וכן לא ברמ"ה הנז', ולהיפך יש הוכחה מהרמב"ם בפי"א מעדות שפטול רשות הוא מצד חשש משקר. כך הבין בשיטת הרכבת האמרי בינה עדות סימן לא, והאריך לדון בענייננו וגם מסקנתו שהפטול יסודו בחשש משקר.

י. פסק הדיון של הרבנות הראשית

כל האמור מהו בלי ספק יסוד לפס"ד של הרבנות הראשית לישראל, (בهرיכב הרה"ר הגאניס הראייה הרצוג, הרב"ץ מאיר חי עוזיאל והגאון

ר"מ רاطה) שדנו שם בשאלת אם לקבל עדות של חילונים בעניין ממון וכתבו שם (נדפס באוסף פסקי דין של הרבנות הראשית לא"י עמוד קלב) :

והנה בוגוף של עניין פטולי עדות מחייבת עברות שבין אדם למקום הרי יש להתחשב עם העובדה שזמן ובמקומות שפותחה, בעונתו זו החופשיות לרגלי סבות וגורמים ללייטים עולמיים אין עברות מסווג זה עלילות לחזור תחת נאמנותם של העדים. במצב של הסתר פנים גדול כל כך כמעט שהם בחינת שוגרים, פטולים של עבריינים לעדות הוא בשל חשד עדות שקר ולא מגזירת המלך בעלי טעם, כמו לגבי קרובים, והפסול איינו מן (גזרת) התורה ולכן בכך זה קובעים בהרבה החרerca של נאמנותו של העד לפי מסיבות הזמן והמקום, ואם הבית דין קיים לו באדם זה שהוא איינו עלול לשקר בשגיל הנאה, הרי יש לקבלו עד כשר. (ועין רמב"ם הלכות עדות פרק כד, התארים סימן כה ס"ק ג, תשובה רעכ"א ז"ל סי' צו לענין מגיחי זkon, שו"ת הגראי"ל דיסקין ז"ל פסקים דף נד ע"ב, שו"ת זkon אחרון להגא"ב דפינסק סי' עד) אמונה שאלה זו זקופה בירור ולבעו רב שאין לו צורך כאן בשל הנמקים המבוררים למטה.

עיקר היתרונות בניוי אפוא על הרעיון של התוממים בסימן כח ס"ק ג ועודיו מיניה טובא. שהרי בנידון של הרבנות הראשית תלין, שהעוביינים על עברות שבין אדם למקום אינם חדשם כלל לעודות שקר, כיון שעברות אלו כוללות בעיניהם בוגל פריצות הדור, ודמי לבא על העורוה ד"יכרו תקפו", שהאיינדא יCREATE DIZLOL BEUBROT SHBIVN ADAM LMKOMOS TKEIFF TOBA. כמו כן יש לדמות היתר זה להזכיר שהcharsro רשיי' ודעימה בעובר על שבועת בטוי להבא בוגל של"לבו אנטי". בכל אלו סוג העוביינה של הרשע או נסיבותה הם כאלה שלא חדש מלכתחילה על שקר כלל וכן אינם בכלל גזה"כ לכוי. אבל במקרה של התוממים שכן הוא חדש בתחלתו רק יש ידיעה על עדות מסוימת שהוא דבראמת זהה ייל שסביר חל עליו פטול של הגזה"כ ולא פלוג. لكن גם החולקים על התוממים בסימן כח יוזו במקרה דין. הנה כי כן לאור כל מה שכתבנו וברנו יש יסוד לפסה"ד של הרבנות הראשית.

בפסק הנ"ל נראה שלא התייחסו כלל לבעה נוספת. הנידון שלנו הוא באלה שהם בחלוקת הגודל פוקרים בדעותיהם ומחללים שבת בפרהisa, ובallo יש מלבד פטול "רשע" פטול נסף שהשו אותן לעכו"ם, ועל זה לא חלים הכללים והתקלות שמצאו בפסק "רשע".

אולם ייל שלא נעלם מהם דבר זה ואם נדייק בלשונם נראה בו שני נימוקים: הא' שבગלו שפטטה החופשיות "כמעט שהם בחינת שוגרים" והב' שפטול

עבריתים הוא מחשש שישקרו ואם קיים היה לב"ד שאינו משקר אפשר לקבלו. הטעם האחד מסביר לנו מדוע אין בהם פסול נקרים לפי שלפсол נקרים בעין מזיד גמור ואם הם "קצת שוגנים" בגל שנגוררים אחרי החשפה העולמית אין להם תורה נקרי אבל לעניין פסול רשע לא סגי בכך וכן נתנו הטעם שאינם חשודים לשקר.

עוד יש לטעון דכיון שרבים מהם אין מאמינים או לפחות מתנגדים בכל דבריהם כמו שאין בהם אמונה בהשחתה היית, הרי לאנשים כאלו אין מORA שמים מהלאו ד"לא תענה", ואם אינם חשודים לעדות שקר כפי שכתבו בפסק דין תנ"ל, הרי זה בغال "ニימוס האנושיות" שבهم ולא בغال יראתם מלאו "לא תענה ברעך עד שקר". יש לדון אם כן بعد שאין יראת לאו זה נגד עיניו אם יש לו חזקת כשרות, על שתי השאלות הללו עליינו לדון בנפרד.