

## הגאון רבי חגי נפתלי איזירר שליט"א

בית הדין הגדול י-ם

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

#### תמצית

- א. בגזלן שבא להעיד יש חשש שמא ישקר ובגלל חשש זה פסלה התורה את עדותו באופן מוחלט – רד"ך.
- ב. יתכן שהגזלן פסול מכח גזה"כ גם במקום שברור לנו שאינו משקר וזאת משום שלפעמים משקר – משמעות הרד"ך.
- ג. יש ראשונים שבהם מבואר שפסולו של גזלן הוא משום חשש משקר. זו הסיבה שלדעת הנמוקי"י פסול הגזלן לעדות עגונות.
- ד. דעת הש"ך והנתיבות שרשע יש בו חשש משקר גם לענין איסורים אבל הוא כשר כשיש חזקת היתר או חזקה של אין אדם חוטא ולא לו.
- ה. "חשש משקר" שנזכר בסעיף ג זהו חשש משקר מסברא ולא מכח גזה"כ.
- ו. ניתן לפרש שהחשש משקר הוא מגזה"כ (ולא מסברא) כי משום פעם א' שגזל לא נתבטלה חזקת כשרותו. אם רגיל בגזל י"ל שלכו"ע יש עליו חשד שישקר מכח סברא ולא מגזה"כ בלבד.
- ז. לדעת הראשונים הנ"ל בסעיף ג' צ"ל שמלבד ה"חשש משקר" יש גם פסול ודאי מכח גזה"כ.
- ח. גם מי שסובר שיש חשש מסברא שהגזלן או הרשע משקרים מ"מ באסורים יהיו נאמנים בגלל חזקה שאין אדם חוטא ולא לו משא"כ בעניני ממון לפי ש"אימת האיסורים על הרשעים" ו"אין אימת ממון עליהם". אמרי בינה עפ"י הרמב"ם.
- ט. בדעת רד"ך (לעיל סעיף א-ב) ניתן לפרש ג' פירושים. האי שהיות שיש גזלנים שמשקרים לכן פסלה התורה את כל הגזלנים גם את הגזלן שברור לנו שאינו משקר.
- י. פרוש ב': כל גזלן יש בו חשש משקר ועד שיש בו חשש כזה אין לו חזקת כשרות וגם אינו "גברא מהימנא". הוא פסול לעדות כי חסר לו היסוד של נאמנות לעדות.
- יא. פרוש ג' בדעת הרד"ך: בגלל ספק שמא משקר בעדותו פסלה התורה את עדות הגזלן בפסול ודאי ודנה בו את הספק כוודאי. פסול זה הוא לעדות ולא לעד גופו.
- יב. לפרוש הבי' (שבסעיף י) יתכן שאם בשעה שגזל לא נוצר חשש משקר לגבי הגזלן לא תחול עליו לאחר מכן גזה"כ לפסלו.
- יג. לפי פרוש ג' (שבסעיף יא) יתכן שאם בגזלן יש חשש שעלול לשקר אבל בעדות מסוימת לא ישקר תוכשר עדותו.

- יד. ביד רמ"ה סנהדרין משמע שכל רשע ולא רק "רשע דחמס" פסולו הוא משום שחשוד לשקר. בגלל החשד לשקר הוא נפסל גם מכח הגזת"כ.
- טו. מתוך ה"אמרי בינה" ניתן להבין שרשע שאין בו חשש משקר לא יפסל מכח גזת"כ ויתפרש כמו הפרושים ברד"ך לעיל סעיף י-יא.
- טז. ברמב"ם משמע שכל רשע פסולו לעדות הוא בשל החשד שישקר חשש זה הוא מסברא ולכן פסול לעדות עגונות.
- יז. הנמוק"י שמכשיר רשע דלאו דחמס לעדות עגונות יכול לסבור ג"כ שבכל רשע יש חשש משקר אבל זה חשש מכח גזת"כ ובעדות עגונה לא נאמרה גזת"כ זו.
- יח. בראשונים מבואר שיצרו תוקפו זוהי סיבה להכשיר לעדות מי שבא על עריות.
- יט. נראה לפרש שאכן גם אם "יצרו תקפו" הוא נחשב למזיד אלא הטעם הוא שמה שנכשל באיסור עריות לא גורם שיהיה בו חשש משקר בעדות. רק בעריות הוא מיקל בגלל שיצרו תוקפו ולא יבא לשקר בעדות.
- כ. מהאמור בעסיף י-טז ובסעיף יט עולה שכל רשע שברור לנו מרגע שהרשיע שהוא לא ישקר בעדות (כי אינו חשוד לכך) לא יפסל בפסול "רשעי".
- כא. התומים מחדש שאם ברור שרק לעדות מסוימת העד הרשע לא ישקר הוא רשאי להעיד בה.
- כב. בפסק דין של הרה"ר נקבע כי עבריין בעברות שבין אדם למקום וברור לביה"ד שאינו עשוי לשקר בעדות שבין אדם לחברו אינו נפסל בפסול "רשעי". מה שהובא לעיל בסעיפים י-טז, יט-כא מסייע לפסק דין זה.
- כג. הנימוק הנ"ל שבפס"ד הנ"ל מתייחס לפסול "רשעי" אבל בעדים שאינם מאמינים ואינם בתומ"צ כלל יש פסול נוסף והרה"ר הכשירה אותם למרות החשש של הפסול הנוסף. ד"ז מצריך עיון נפרד.

שאלתנו נחלקת לשני חלקים הא' – הפסול של עד חמס – גזלן, אוכל נבלות לתאבון וכיו"ב; הב' – בפסול של עבריין להכעיס (שעבר על לאו שחייבין עליו מלקות).

#### א. שיטת הרד"ך

הראשון מן האחרונים שדן בבעיה הוא רד"ך בתשובות בית כ. שם הובאה דעת הר"ש בר אברהם (מבעלי התוספות) שס"ל: "שמה שפסלה תורה גזלן זה מטעם דילמא משקר ולא נפקי ממונא אפומייהו, ולגבי קדושין אם מעיד שנתקדשה בפניו הוא ספק מקודשת". הרד"ך חולק וס"ל ש"גזלן לאו בר עדות הוא ואפילו היכא דקים לן דלא משקר אין עדותו עדות".

בהמשך מביא הרד"ך את הגמ' בב"ב בפי' מי שמת דף קנט וכתב שם וז"ל:

ואע"ג דמשמע בבבא בתרא בפי' מי שמת דגזלן אינו פסול מגזה"כ, דדוקא בקרוב כגון: משה ואהרן או בחתנו קאמר דגזרת הכתוב היא, משום דאמרינן התם דאם היה יודע לו בעדות (עד) שלא נעשה חתנו ונעשה חתנו, דאחרים מעידים על כתב ידו ואע"פ שלא הוחזק בבי"ד, והוא אינו מעיד על כתב ידו. וקא מתמה ואמאי הוא אינו מעיד, אי משום דחיישינן דלמא משקר אם כן אחריני היאך מהימני, ואפילו אם לא הוחזק כתב ידו. מכח זה הדוחק קאמר התם: ומאי קאמר, ומאי קושיא! דלמא גזרת הכתוב היא, אבל בגזלן לא קאמר גזרת הכתוב, משום דבגזלן אפילו אחרים אינם מעידים על כתב ידו אלא אם כן הוחזק. **משמע דדוקא קרוב פסול מגזרת הכתוב אבל לא גזלן דגזלן פסול דלמא משקר.** אין לדקדק משם ולומר אם כן גזלן עדותו ספק דפשיטא דהטעם שפסלה תורה גזלן הוא משום דרשע הוא **ודילמא משקר ומשום דלפעמים משקר גזרת הכתוב שלא יהיה נאמן מכל וכל ועדותו לא תתחשב עדות... אבל גזלן הטעם שהוא פסול הוא משום דלמא משקר, והתורה בטלה עדותו מכל וכל ועדותו כאלו אינו, והמקדש בו הוה ליה כמקדש בלא עדים... ולדברי רבינו שלמה ב"ר אברהם דכתב דעדותו ספק והמקדש בהם קדושי ספק, אין לחוש דיחידאה הוא.**

מדברי הרד"ך אנו למדים כי קיים בכל גזלן הטעם של "חשוד לשקר", ובשל כך יש לדון אותו כספק פסול, אלא שהתורה גזלה לפסלו באופן ודאי בשל אותו חשד. הרד"ך לא נחלק אפוא על הרשב"א שנתן לגזלן דין של ספק שקרן, אלא רק הוסיף לפסלו בשל כך בפסול ודאי מכת גזה"כ. הרד"ך מבהיר שביסודה של גזה"כ הפוסלת באופן מוחלט ישנו הטעם של "חשוד לשקר". היה מקום לומר שבמקום שקיים לן שאינו משקר יוכשר הגזלן, ולא תחול עליו גזה"כ אלא שהרד"ך כתב שגם בכה"ג (דקין לן שאינו משקר) הגזלן פסול לעדות. ע"כ צ"ל שכיון שבשעה שגזל היה קיים חשש שישקר כבר חלה עליו גזה"כ, וגם אם אח"כ נתברר שלענין עדות מסוימת "קיים לן שלא ישקר" לא יעקר בשל כך הפסול. יתכן שגם אם בעת שגזל היה ברור לנו שלא ישקר, הרי מ"מ כיון שמחמת מעשיו הוא עלול ומסוגל לבא אל השקר יותר מאדם אחר, ורק סיבות אחרות מונחות אותו מכך אין זו טיבה להפקיעו מכלל גזרת הכתוב, ולכן ישאר בפסולו לדעת רד"ך.

### ב. חשש משקר בעד חמס - שיטות הראשונים

משיטות הראשונים שדנו בפסול גזלן ועד חמס, נזכיר תחילה את שיטת רש"י סנהדרין כז, א שכתב להדיא בד"ה ומילוי ברבית: "ומיהו לתאבון כגזלנין ומלוי בריבית דמו, דמשום ממון קעביד, הלכך חשוד למשקל שוחדא ואסהודי שקרא".

כדעתו מצאנו גם בנמוק"י סנהדרין (ה,ב בדפי הרי"ף) שברשע דחמס – גזלן – הפסול הוא מצד "חשש משקר", ולכן הוא פסול לעדות של איסורים (הגם שאין בהם תורת עדות, וגם עד א' ואשה או קרוב כשרים בהם). כך פירשו בדעתו הקצוה"ח סימן מו ס"ק יז, הנתיבות שם ס"ק יז ובמשובב נתיבות שם. כך מבאר גם במנחת חנוך מצוה לז שהאריך לדחות דעת הנמוק"י.

בריטבי"א ר"ה כב, א מבאר להדיא כי פסולו של הגזלן לעדות אשה נובע מ"חשש משקר" שיש בו. וז"ל שם: "אבל גזלן של תורה פסול לעדות אשה (שיש לו ריעותא) מגופו דמסהיד בשקרא שלא הכשירו בו מפסולי דאורייתא אלא אשה ועבד שפסולין בגוה"כ".

ברש"י קידושין סו, א ובר"ן למסכת קידושין סו (דף כט, א בדפי הרי"ף) משמע ג"כ כדעה זו. אביי ס"ל שעדות של איסור טומאה של אשה לבעלה נדון כאיסורים, ולכן בעד א' אומר אשתך זינתה והוא שותק נאמן ועליו להוציאה, וזאת בתנאי שהעד "מהימן עלך דלאו גזלנא". רש"י והר"ן פירשו שהחסרון של גזלן לענין זה הוא משום שהוא מפסולי עדות ועי"ש באריכות דבריו של הר"ן. מבאר א"כ שהגזלן פסול גם לעדות אסורים וע"כ שזה נובע מ"חשש משקר" דאית ביה. ועיין ש"ך יו"ד קכז, ב.

בש"ך שם ובנתיבות ס"י מו ס"ק יז מבאר ע"פ הר"ן, שבעצם הרשע חשוד לשקר גם באיסורים (ולא חילקו בין רשע דחמס לרשע דלאו דחמס) אלא שמ"מ נאמן באיסורים להתיר (כשאין חזקה נגדו) ולא לאסור, או בגלל חזקה דאין אדם חוטא ולא לו (ובעדות נשים יש חשש שמא עיניו נתן בה). החבצלת השרון מקשה דהא קיי"ל שהחשוד לדבר אחד אינו חשוד לדבר אחר, ותירץ שיש גוה"כ מיוחדת שכל "רשע" חשוד לשקר לענין עדות, ובאמת חשוד לאיסור אחד אינו חשוד לאיסור אחר, ורק לענין עדות יש חשש במי שנפסל כרשע. החזקה של אין אדם חוטא ולא לו היא שמכשירה את הרשע באיסורים. התבה"ש הבין שגוה"כ שבכתוב "להיות עד חמס" מוסבת על הרישא שמייירי בכל עד רשע.

מכל האמור ניתן להסיק, שגם אם נסבור כרד"ך (וכפי שיבאר להלן) שיש בגזלן פסול מוחלט מכח גזה"כ, ע"כ נאמר שיש בו גם פסול של חשוד לשקר. הפסול כחשוד לשקר נובע מכח סברא ולא מכח גזה"כ, שא"ת הפסול נובע מכח גזה"כ א"כ קשה מנין לריטב"א, נמוק"י ור"ן הנ"ל שהוא חל גם לענין אסורים ולענין עדות אשה. לעומת זאת בדעת רש"י (סנהדרין כז, א) ניתן לפרש כי **עצם הקביעה שיש בגזלן חשש משקר היא מכח גזה"כ**. אלמלא גזה"כ היינו מעמידים את מי שחטא בגזל על חזקת כשרות, **זאת משום שאם חטא פעם אחת לא התערערה החזקה, ואין עדיין יסוד להחזיקו כחשוד שיחטא וישקר להבא**. אמנם אם רגיל בגזל יתכן לומר שיש חשש משקר לכו"ע מסברא ולא מגזה"כ. ובכה"ג אין לו גם חזקת כשרות, ועיין ש"ך יו"ד שם וחלקת יואב אהע"ז סימן כט. ואת דברי רש"י קדושין סו, א הנ"ל ניתן לפרש שמדבר במי שרגיל בגזל.

המנ"ח שם מקשה לשיטות הנמוק"י – ריטב"א, דברמב"ם ובשו"ע יו"ד מבואר שכל הפסולים מחמת עברה כשרים לעדות איסורים, ולא חלקו בין פסולים דלאו דחמס לבין פסול דחמס כגון גזלן וכיו"ב. כמו"כ לא נזכר בשו"ע יו"ד וברמב"ם שאוכל נבלות לתיאבון יהיה גרוע מאוי"ן להכעיס לענין עדות איסורים. בנוסף לכך מקשה המנ"ח שלשיטות אלו יהיה כל פסולו של גזלן פסול ספק, א"כ כשיש שנים כשרים שמעידים על פלוני שהרג נפש, ושנים גזלנים מעידים שלא הרג, הרי כיון שהם ספק פסולים בלבד יהיה עלינו לפוטרו מצד ספק נפשות להקל. קושיא זו היא כמובן על הצד שנסבור (לדעת נמוק"י וריטב"א) שפסול גזלן הוא רק מתורת ספק שקרן ולא משום גזה"כ. אמנם לפי הרד"ך שהסביר כי בנוסף לפסול של ספק שקרן יש גם פסול של גזה"כ הפוסלת באופן מוחלט אתי שפיר.

על קושית המנ"ח מנאמנות העבריינים בעדות איסורים מתרץ האמרי בינה (עדות סי' לא) עפ"י הרמב"ם בהלכות עדות יא, ח שם מחדש הרמב"ם שהנאמנות של עד רשע באיסורים היא מצד שאין אדם חוטא ולא לו. **חזקה זו היא רק באיסורים "לפי שאימת האיסורים על הרשעים" ולא לענין ממון**, כי "אין אימת הממון עליהם". מדברי הרמב"ם שהוצרך להסביר שאין אימת הממון על הרשעים, הוכיח האמרי בינה שדעת הרמב"ם שברשעים פסלינן משום חשש משקר. (ובחבצלת השרון פירש שלרמב"ם רק בעברייני דחמס ולתיאבון יש חשש שקר לגבי עדותו באיסורים, וילף לה מ"להיות עד חמס" אבל רשע דלאו דחמס פסולו מגזה"כ ולא מחמת חשש משקר והגזה"כ היא לא משום דחשינן שישקר, ולכן זה נוגע רק לעדות ממון ולא לעדות איסורים).

יש מקום לומר שזו ג"כ דעת הש"ך יו"ד קכז, כ שכתב לחלק, שרשע וגזלן נאמנים באיסורים להתיר (בגלל החזקה "דאין אדם חוטא ולא לו") אבל אינם נאמנים לאסור שבזה אינו מחטיאו ורק גורם לו הפסד ממון. אמנם הש"ך הגיע לחילוקו מצד אחר, אבל יתכן שגם סברא זו מונחת ביסוד דבריו ועיין אמרי בינה שם.

לאור האמור יש עדין לשאול מדוע בעדות אשה פסול הגזלן, ולא נימא אף בזה "דאין אדם חוטא ולא לו". עיין נתיבות מו, יז שכתב: "שלעדות באשה חיישינן שמא עיניו נתן בה, ואפילו בפסולים דלאו דחמס. ויבואר להלן.

### ג. פסול "עד חמס" – הקשר בין גזה"כ לבין "חשש משקר"

ראינו לעיל מכמה ראשונים שיש בגזלן פסול של חשש שקר, ויסודם בסוגיא מפורשת (ב"ב קנט,א) שהענין הנדון בה נפסק להלכה ברמב"ם ובשו"ע. הראנו גם בר"ד דעת הרד"ך שיש גם פסול מוחלט, שמכח גזה"כ וזאת בנוסף לפסול שמכח "חשש משקר" כנ"ל. למסקנה זו חייבים אנו להגיע, גם בשל קושית המנ"ח מעדות נפשות כנז' לעיל. בקובץ הערות לר"א וסרמן ליבמות דף כה הוכיח כן מרב יוסף שם, וכן מהשיטות שס"ל שיש גזלן פסול של "תחלתו בכשרות וסופו בכשרות בעיני". אם נאמר שפסול גזלן הוא משום "חשש משקר" בלבד מה אכפת לן אם היה גזלן בשעת ראייה, הרי מ"מ בשעת הגדה הוא כשר ודובר אמת. מה גם שיש שיטות שבדין "תחלתו בכשרות" יש חסרון רק אם פסולו בפסול הגוף ולא פסול של חשש משקר (כמו נוגע).

המסקנה המתבקשת, אפוא, היא שישנם שני הטעמים גם יחד. אלא שעדין לא ברור אם כל אחד משני הטעמים, גורמי הפסול, עומד בפני עצמו או שיש קשר ביניהם. הרד"ך הזכיר אמנם שהטעם לפסול משום גזה"כ הוא בגלל שהם חשודים לשקר, אבל אין זה מכריח לומר שיש למעשה קשר בין שני הגורמים, ויתכן לומר בכונתו שכיון שברוב הפעמים יש בגזלן חשש משקר לכן הטילה עליו התורה פסול מוחלט גם היכא שקים לן שאינו משקר (ועיין לעיל בדברנו בשיטת הרד"ך).

יתכן לפרש כונת הרד"ך באופן אחר, דהיינו שהגזה"כ היא בכך שבכל גזלן יש חשש משקר והתורה פסלה באופן ודאי כל עד שיש בו חשש משקר (בתולדה מרשעו). יתכן גם שזהו פסול בגופו של עד. ההסבר הוא לפי שהמהות של עד היא בכך שהוא "גברא מהימנא" ועד שיש בו מצב קבוע של חשש משקר יש לו חסרון ב"חפצא" של עד. לפי טעם זה יתכן שאם יהיה

גזלן שבשעה שגזל לא נולד לגביו "חשש משקר", שוב לא יפסל ג"כ בפסול שמכח גז"כ.

יש גם אפשרות שלישית, לפרש שהתורה לא פסלה את העד-הגזלן גופו אלא שהיא פסלה את עדותו. דכיון שבכל גזלן בד"כ יש חשש משקר, ולפי"ז יש ספק בכשרות של עדותו גזרה תורה שנדון את הספק כודאי והעדות פסולה והיא בחזקת עדות שקר. לפיכך אם יהיה ברור לנו בעדות מסוימת של גזלן שבעדות זו הגזלן דובר אמת יתכן שניתן להכשירה. מן הראיות של הגר"א וסרמן בקובץ הערות סימן רלג-רלו (מהדורת ת"א תשכ"ז) נראה שגז"כ היא נפרדת מן החשש משקר (ויש לרשע פסול הגוף שאינו תלוי בחשש משקר) ואפילו היכא שברור לנו שהוא דובר אמת אין לקבלו. מזה נראה שהוא סובר כמו האופן הראשון בפרוש הרד"ך.

#### ד. פסול רשע שאינו עד חמס - שיטת הרמ"ה והרמב"ם

השאלה שנדונה לעיל גבי גזלן תדון כאן לגבי כל הפסולים מחמת עברה (הגם שאינם פסולי ד"חמס").

תחילה נביא את דברי היד רמ"ה בסנהדרין בנדון, וז"ל:

ולחדין טעמא (הכונה לשיטת אב"י שעוברי לאווין שלא לתיאבון נפסלים) האי דקתני בברייתא אל תשת חמס עד, לאו פירושא דאל תשת רשע עד הוא, אלא מילי מילי קתני ולפרושיה קרא קאתי, דרישיה דקרא משמע "אל תשת ידך עם רשע" – "אל תשת רשע עד", וסופיה דקרא משמע "להיות עד חמס" – שלא תשת חמס עד ותנא קא מפריש להו לתרוייהו רשע דלאו חמס – כגון מועלין בשבועות שוא, חמס – כגון הגזלנין ומלוי ריביות ואיבעית פרושא קא מפריש, דהאי אל תשת רשע עד אל תשת חמס עד קאמר ולא למימר דלא הוי פסול עד דהוי חמס, אלא הכי קאמר רשע שחוששין שמא יהיה עד חמס אל תשיתון עד.

[חבצלת השרון פירש מעצמו כמו הפרוש השני ויסד זאת על דעת הסובר, שבמקום שהתורה פירשה בעצמה את הטעם דרשינן טעמא דקרא לכו"ע, ולכן "להיות עד חמס" זהו הטעם של אל תשת רשע לכו"ע, ויש בזה גילוי מכח גז"כ, שכל רשע יש בו חשש משקר לעדות כולל לעדות איסורים, וזה יסודם של הש"ך והתניבות שסוברים שגם רשע 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 רשע אסור להעיד איתו אע"פ שאומר אמת, ש"מ שאין הפסול מחמת חשש משקר והטור סובר בזה כרמב"ם. בסוף דבריו מבאר החבצלת השרון שהרמב"ם מודה ברשע דחמס שהוא מפני חשש משקר וזוהי סברת הנימוק"י שמחלק בין רשע דחמס לרשע דלאו דחמס].

ברור מדבריו של היד רמ"ה [בפרושו השני] שגם או"צ להכעיס וכל רשע דלאו דחמס הפסול שלהם נובע מ"חשש משקר", ובנוסף לזה אנו רואים שהוא סובר שישנה גזה"כ הפוסלת אותו באופן ודאי בשל החשש הנזכר. אפשר אולי לדחוק ולומר שזה תלוי בשני התרוצים של הרמ"ה, ולתרוץ קמא הפסול של רשע בשני סוגיו הוא מגזה"כ בלבד. מלשונו נראה יותר שאין מחלוקת לדינא בין שני התרוצים ורק משמעות דורשין איכא בינייהו. נמצא לפי"ז כי דעת הרמ"ה שפסול רשע דחמס וכן פסול רשע דלאו דחמס נובע מחשש משקר דאית ביה. עיין באמרי בינה עדות סימן לא שהביא דעת הרמ"ה הנ"ל להלכה. מתוך דברי הרמ"ה בתרוצו השני ניתן להסיק שרשע שאין בו חשש משקר אינו עד פסול, אבל יש לחלק ולומר שהני מילי אם ברור לנו שבשום עדות בעתיד אינו עלול לשקר שאז נעקר הפסול של גזה"כ, אבל אם ברור לנו על עדות מסוימת בלבד שאינו משקר בה לא יוכשר הפסול הכללי של גזה"כ לעדות פרטית זו. גם כאשר ברור לנו שלא ישקר בשום עדות, יש עדיין לחלק בין אם ברור זה היה קיים בשעת מעשה העברה או נולד אח"כ, ועיין לעיל בדברנו בשיטת הרד"ך היכא דקים לן שאינו משקר.

הרמב"ם הלכות עדות יא, ז כתב:

עד אחד נאמן באיסורין אע"פ שהוא פסול לשאר עדויות, שהרי רשע בעברה ששחט שחיטתו כשרה ונאמן לומר כהלכה שחטתי, אבל החשוד על הדבר אינו נאמן על שלו, אבל נאמן הוא על אחרים.

הרמב"ם כלל כאן כל סוגי רשע, ולא חילק בין רשע דחמס או דחייבי מלקויות דלאו דחמס. ובהמשך בהלכה ח כתב: "לפיכך החשוד על דבר יש לו לדון בו ולהעיד בו לאחרים, חזקה אין אדם חוטא כדי שיהנו אחרים כיצד נאמן עם הארץ לומר פירות פלוני מעושרים הם... וכן כל כיוצא בזה משאר איסורין לפי שאימת האיסורים על הרשעים ואין אימת הממון עליהן".

הנימוק שבסוף דברי הרמב"ם (המחלק בין עדות באיסורים לבין עדות בממונות) מראה כי פסולו של הרשע הוא ביסודו מצד חשש משקר, וזה צריך לפסול אותו גם באיסורים, אלא ששם הוא כשר וכמוהו גם החשוד לאותו דבר בגלל החזקה דאין אדם חוטא ולא לו. וכיון שאתינן לכך היה קשה



לרמב"ם א"כ גם בממונות נכשיר ע"ס אותה חזקה. ותירץ שאין אימת הממונות על הרשעים. מהצורך של הרמב"ם לחדש שאין אימת הממונות על הרשעים אנו לומדים דס"ל שפסול רשע לעדות ממון תלוי בכך שהוא חשוד לשקר. יתכן והרמב"ם מודה שיש גם פסול של גזרת הכתוב כמו שמבואר ביד רמ"ה, אבל הפסול הזה נעוץ בחשש שישקר, ואילו היתה חזקה דאין אדם חוטא ולא לו גם בממונות לא היה נפסל הרשע לעדות.

במאמר בכת"י בענין "חשוד לאותו דבר באיסורים" הקשה ידידנו הרב א. שטרן שליט"א דענין מלקות ונפשות מסתבר שדמי לאיסורים, ואימת דיני נפשות ומלקות על הרשעים ובכל זאת הרשעים פסולים לעדות מלקות ונפשות. מצאתי שכבר דן בשאלה זו האמרי בינה חו"מ עדות סי' לא וכתב לתרץ דכיון שענין כשרותן של עדויות הוא גזה"כ, א"כ יש לומר דקיי"ל שלעדות נפשות (וכל מה דבעינן ב' עדים) בעינן עדים שהם כשרים גם לממונות, ועדים הפסולים לממונות לא נאמרה בהם הגזה"כ של על "פי שנים עדים" להכשירם כלל לשום עדות כולל מלקות ונפשות עיי"ש. בעדות איסורים אין גזה"כ שצריך ראוי לעדות ממון כשם שלא הצריכה תורה שם שני עדים כבממונות. לפיכך בעדות איסורים יש מקום להכשיר וכדלעיל.

נמצינו למדים שדעת הרמב"ם ג"כ שפסול רשע בכללו הוא מצד חשש שמא ישקר, וגם למדנו שגזה"כ במדה וישנה היא תלויה בפסול דחשש משקר, ונמצא ג"כ בדבריו בענין חזקה דאין אדם חוטא וכי' שאם ברור לנו שלא ישקר אין גם גזה"כ פוסלתו (והיינו באופן שכבר מרגע העברה ידענו שאינו עלול לשקר כלל).

#### ה. פסול רשע שאינו עד חמס - שיטת הנמוק"י

דברי הנמוק"י בסוגיא ביבמות כה הובאו לעיל, לענין פסול רשע דחמס, ומדבריו שם לענין פסול רשע דלאו דחמס נראה שפסול זה אינו פסול הנובע מחשש שקר אלא מגזה"כ, ולכן היכא שאין תורת עדות כמו באיסורים, וכל מקום שהאשה כשרה גם רשע (דלאו דחמס) כשר. כך פירש בדעתו קצוה"ח מו, יז והנתיבות שם ובספרו קהלות יעקב לאהע"ז יז, ג. בקצוה"ח שם הסיק מכך שגם לעדות עגונות יהיה הרשע כשר ו"גזלן דאורייתא" שפסול היינו דוקא גזלן וכל הפסולים כעדי חמס. כך הבין ג"כ ב"קהילות יעקב" שם. אלא שבספרו בנתיבות חו"מ שם ס"ק יז תמה על כך ודעתו לפסול לעדות אשה מחשש שמא עיניו נתן בה.

קצוה"ח שם ובמשובב נתיבות שם וכן הקהילות יעקב עמדו על כך, שהרמב"ם בהלכות גרושין יב, יז והמחבר באהע"ז יז, ג פסלו לעדות אשה את כל הפסולים מחמת עברה בלי לחלק בין רשע דחמס או דלאו דחמס ודלא כנמוק"י. למרות הקושי הנז' נשאר קצוה"ח בדעה שהעיקר כנמוק"י, שפסול רשע הוא מגוזה"כ ולכן כשר בכל עדות איסורים. רק בעדות אשה שמן התורה צריך ב' עדים (או לפחות אחד כשר), וחכמים הם שהקילו לא הכשירו חכמים (מטעמים שלא פרשם) את הפסולים מחמת עברה עיי"ש במשובב נתיבות. למסקנא זו הגיע גם המני"ח במצוה לו.

לאור מה שהבאנו לעיל שדעת הרמב"ם שפסול רשע – גם רשע להכעיס – הוא מצד חשש משקר, ניתן א"כ לפרש את פסקו בהלכות גרושין יב, יז ואת המחבר (באהע"ז יז, ג) שפסלו לעדות עגונה את כל הפסולים מחמת עברה, שזה נובע מכך שהרשע חשוד לשקר, ושאינו מאשה וקרוב שאינם חשודים. (ומזה תהיה לנו הכרעה שהיותו חשוד לשקר זהו מסברא בלי צורך בגוזה"כ, שהרי באיסורים ובעדות אשה ליכא גוזה"כ). סיוע לפרוש זה ברמב"ם הוא שבאותה הלכה פסק ג"כ שהפסול בעברה מן התורה אם העיד לפי תומו כשר, ולפי ההסבר שכל פסולו נובע מחשש משקר ניחא, אבל לפי הסבר הקצות שאינו חשוד לשקר ובגלל רשעו לא רצו חכמים להקל כלפיו והשאירו על דין תורה א"כ מה החילוק בין מסל"ית או לאו וצ"ע.

עוד נראה לפרש שגם לנמוק"י וההולכים בדרכו אין הכרח לומר שפסול רשע אינו קשור בחשש משקר. הנראה הוא שגם לנמוק"י יתכן שבכל רשע יסוד הפסול הוא בחשש משקר, אלא שהוא סובר שאלמלא גוזה"כ היינו מעמידים אותו על חזקתו, דמפני שהרשיע בעברה פעם א' אין סיבה שהוא ישקר בעתיד, אלא שמכח גוזה"כ של "אל תשת רשע עדי" – "אל תשת חמס עדי" (כפרוש הב' של הרמ"ה) אנו למדים שהתורה הורתה לנו לחוש שמא משקר ולא להעמידו על חזקת כשרות. מכח גוזה"כ זו הוא גם נפסל בפסול ודאי. כ"ז ברשע שאינו של חמס אבל הרשע דחמס יתכן שהחשש משקר הוא מסברא גרידא וא"צ לגוזה"כ (עיי' בחלקת יואב אעה"ז סימן כט שכתב כן). נמצא לפי"ז שגם לנמוק"י ודעימיה הרי הפסול של רשע דלאו דחמס נובע מ"חשש משקר", וההבדל בינו לבין הרמב"ם והרמ"ה הוא בזה, שלדעת הנמוק"י אין "חשש משקר" ברשע שאינו רשע דחמס נובע מסברא אלא מגוזה"כ בלבד, ולכן היכא שאין גוזה"כ כגון באיסורים ובעגונות הוא כשר לעדות. לעומת זה הרי הרמב"ם והרמ"ה ס"ל שגם רשע דלאו דחמס פסולו משום חשש משקר שמסברא, ולכן פסול ג"כ כשאין גוזה"כ. לפי פרוש זה יודו הנמוק"י ודעימיה

בכל עדות ממון שגם ברשע דלאו דחמס פסולו נובע מכך שנחשב כחשוד לשקר, והיכא שקים לך שאינו חשוד יש לדון וכפי שנוכר.

### ו. עברות שאינן גורמות לחשש לעדות שקר

ננסה להביא ראיות אחדות למהלך דלעיל, שפסול רשע דלאו דחמס הוא משום שנחשב כחשוד לשקר.

א. בסוגיא סנהדרין כו, ב נחלקו רב נחמן ורב ששת, אם חשוד על העריות כשר לעדות, רב נחמן מכשיר ורב ששת טוען "עני מרי ארבעים בכתפיה וכשר?! רש"י שם פירש שמייירי בבא על הערוה ואעפ"כ כשר לרב נחמן, כיון שאינו רשע דחמס (לפי שיטת רש"י שם כז, א) ולפי"ז רב נחמן הוא כרבא ודלא כהלכתא. והתוספות שם הקשו שגם לרבא יש לפסול דמאי שנא מאוכל נבלות לתיאבון ומפלוני רבעני לרצוני. ותרצו ב' תרוצים ה-א' שר"י ורב ששת נחלקו בחשוד לעריות בלבד, ותר"ץ ה-ב' **שרב נחמן הכשיר גם בבא על העריות משום ש"יצרו תקפו"**. גם הר"י (ה, ב) הסביר טעמו של רב נחמן בכך ש"יצרו תוקפו", ונראה שהוא מפרש מחלוקתם בבא על הערוה ולא בחשוד (ועיין בעל המאור שם) וכך פירש הנמוק"י בדעתו. מה שהסבירו התוס' מדעתם (שטעמו של רב נחמן משום "יצרו תוקפו") נראה מהר"י **שהיה לו כן בגירסת הגמרא בדברי ר"נ** וכך הביא הנמוק"י שהיה בגרסת הגאונים (ס' מתיבות) ובעטור.

עדיין היה מקום לפרש שסברת יצרו תוקפו לתוס', גאונים והר"י נאמרה אליבא דרבא, אבל לאביי שהכל גזה"כ אין סברא זו קיימת. אבל הנמוק"י מפרש שם בדעת הגאונים ובשם בעל העטור שסברת יצרו תוקפו מהניא גם לאביי, והביא שבעל העטור פסק כרב נחמן אע"פ שהלכה כאביי ובגלל הטעם של "יצרו תקפו".

סברא זו "דיצרו תוקפו" היא סברא תמוהה, שהרי לענין מלקות או מיתת בי"ד שיש בעריות אין שום חילוק או קולא משום "יצרו תקפו", והוא נחשב מזיד גמור לענין מלקות או מיתתה ואם כן מה ההגיון שלענין נפשות ומלקות **יחשב מזיד ו"רשעי"** ("אשר הוא רשע למות") ולענין עדות לא יחשב מזיד ולא יהיה בכלל "אל תשת רשע עדי".

שאלה זו העלה כבר הנוב"י אעה"ז סימן נו, ותירץ שבמקום של מלקות ומיתת נחשב כמזיד גמור, כיון שהתם יש התראה וההתראה מחלישה את **תוקף היצר** ולכן הוי מזיד גמור. לעומת זאת ר"נ שהכשיר משום יצרו תוקפו

מיירי בדליכא התראה ולכן יצרו תוקפו. לפיכך מחדש הנוב"י שלר' יוסי ב"ר יהודה שחבר אין צריך התראה ולוקה גם בלא התראה, **הרי זה בכל התורה פרט לעריות ששם יצרו תוקפו**. מה שמבואר בסנהדרין ח ובדף מא שם שאשה הנטמאת תחת בעלה נענשת גם ללא התראה כשהיא "אשה חברה" (לר' יוסי ב"ר יהודה), היינו דוקא באשה, שאין יצרה תקיף כמו של האיש.

פרשו זה מחדש ביותר ונראה שיש קושי לקיים פרוש זה בסוגיא. הנוב"י נקט לדבר פשוט שדינו של רב נחמן ב"בא על הערוה" מיירי בלא התראה, ואם נבדוק בסוגיא שם נראה דלא משמע שם כן.

בפרוש מחלוקת ר"נ ורב ששת בחשוד על העריות (סנהדרין כו, ב), פירש הרז"ה דמיירי בחשוד, ולא שבא עליהן ממש והמלקות שזכר שם הם **מלקות מרדות** דמלקין על לא טובה השמועה. מדברי הרז"ה משמע, שמי שמפרש שמיירי בבא על הערוה, יפרש **שהמלקות דמיירי שם הן מלקות ארבעים שמדאורייתא**. רש"י גם פירש שמיירי בבא על הערוה ובכ"ז כשבא לפרש את ענין "הארבעים בכתפיה" כתב: "חייב במלקות **אע"פ** שאין התראה, דאמר מר מלקין על לא טובה השמועה". נראה שר"ל שהיות שרב ששת ור"נ לא חילקו בדינם בין בא על הערוה שיש בו התראה לבין זה שאין בו התראה, לכן צריך להעמיד דברי רב ששת גם באין בו התראה, ולפיכך כתב לפרש והכוונה למלקות דלא טובה השמועה. מיהו נראה שהבין שהסוגיא מיירי **בין בהתראה ובין שלא בהתראה** ובא רק לישוב את לשון הארבעים בכתפיה להיכא שאין התראה.

לפי פירוש הרז"ה והגאונים בסוגיא (עיין בנמוק"י ה, ב בדפי הרז"ה) נראה שהבינו **דמיירי בבא על הערוה ובאופן שיש מלקות**. יתרה מזו נראה שאת **הכלל שרשע דלאו דחמס היינו רשע שעבר על לאו שיש בו מלקות** למד הרז"ה מדברי רב ששת כאן "ארבעים בכתפיה וכשר" וא"כ הבין שמיירי כאן ממלקות דאורייתא ממש ויבואר לקמן.

יש להוסיף כי רש"י שהוא המחדש לפרש כאן דמיירי בלא התראה ובמלקות דלא טובה השמועה, אינו מפרש כלל בטעמו של רב נחמן משום "יצרו תוקפו" אלא משום דס"ל כרבא דבעין רשע דחמס, וא"כ אין שום סיבה לומר דמיירי הכא בלא התראה כנוב"י, והיות שרש"י פירש שמיירי בבא על הערוה ממש, ע"כ לומר שלרווחא דמילתא פירש שמיירי גם בלא התראה.

לפיכך נראה שגם לרז"ה והגאונים שפירשו בטעמו של ר"נ שהוא משום יצרו תוקפו אין יסוד לפרש דמיירי דוקא בלא התראה, וביחוד שד"ז לא נזכר בהם ואדרבה נראה שהם הבינו את דברי רב ששת "ארבעים בכתפיה" כפשוטם,

דמיירי בחייבי מלקויות שמן התורה גם בהתראה. וז"ל הרי"ף בתשובה (הוצ' ז. ביינדנאביץ בילגוריי תרצ"ה) סימן י: "ואיתמר נמי לענין פסלות בתמיהא ארבעים בכתפיה וכשר, וזו ראייה שכל עברות שחייבין עליהן מלקות פסול לעדות, וטעם הדבר משום דכתיב: אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס ודרשי רבנן אל תשת רשע עד, והיינו מאן דכתיב ביה והיה אם בן הכות הרשעי". הרי מפורש לנו שהרי"ף פירש את ארבעים בכתפיה כפשוטו, דמיירי במלקות של תורה ומכלל "והיה אם בן הכות הרשעי" וע"כ דמיירי בהתראה, ועם זאת פירש בדרב נחמן שגם בכה"ג מועיל יצרו תוקפו להכשיר וזה מתנגד לפרושו של הנוב"י הנ"ל. גם ביד רמ"ה מפרש להדיא שה"ארבעים בכתפיה" של רב ששת הם מלקות ד"בן הכות הרשעי" ולא מלקות דלא טובה השמועה. יתכן לישב הנוב"י לפי הרי"ף ש"ארבעים בכתפיה" היינו שעבר עברה שחייבין עליה מלקות אבל לא ילקה כיון שאין התראה.

על הנוב"י קשה לכאורה מדין מזיד של כרת דעריות. הלכה היא שעונש כרת לא בעי התראה. כך נאמר בגמרא סנהדרין מ,ב – מא,א. שם ילפינן התראה במלקות מ"איש אשר יקח את אחותו" – "וראה את ערותה" אטו בראיה תליא מילתא אלא עד שיראוהו טעמו של דבר. אם אינו ענין לכרת תנהו ענין למלקות. פירש רש"י שם "ואם אינו ענין לחיוב כרת דהא דין שמים הוא ולא בעי התראה דקמי שמיא גליא אם שוגג הוא או מזיד". למדנו מכאן שגם כרת דעריות (שמירי ביה קרא) לא בעי התראה. יש מכאן קושיא על שיטת הנוב"י. שאף אם נאמר שלענין כרת דעריות לא בעינן התראה להבחין בין שוגג למזיד ("דקמי שמיא גליא") מ"מ בעריות יש ענין של "יצרו תוקפו" שלדעת הנוב"י כל עוד אין התראה נחשב כאנוס וההתראה גורמת שאין כ"כ "יצרו תוקפו" והוי מזיד, וא"כ בכרת דעריות נהי נמי שלא צריך התראה כדי להבחין בין שוגג למזיד מ"מ יש צורך בהתראה כדי להחליש את תוקף היצר שאל"כ הוא נחשב כאנוס ואנוס הרי פטור גם מכרת. ויש לייש שענין ההתראה שמחלישה כח היצר ידעינן מסברא ולא צריך לזה גילוי בכתוב.

ויש לישב ב' אופנים נוספים: א. מה שנאמר בגמרא, לפי דעת הנוב"י, שיצרו תוקפו משוי ליה כאנוס זה רק לגבי עונש או פסול שבדיני בי"ד של מטה אבל בדיני שמים בחינה כזו של מזיד שיצרו תוקפו לא נחשבת כאנוס אלא כמזיד. (ואל יפלא חלוק כזה בעינינו שהרי כך מצאנו לגבי אומר מותר שאצל בן נח נחשב כמזיד ואצל ישראל נחשב כשוגג וכמו כן לענין גלות נחשב אומר מותר כמזיד ואילו לענין כפרת קרבן ולהפסל לעדות בפסול רשע נחשב האומר מותר כשוגג) והחסבר בזה הוא שאנוס של יצרו תוקפו הוא נחשב "קרוב למזיד" ולענין דיני שמים יחשב "קרוב למזיד" זה כמזיד גמור. ראייה לדבר

שהרי התורה צותה והזהירה על עריות והעובר עליהן נחשב כמי שעבר על אסור לכו"ע גם אם עבר על האזהרה ללא התראה ואם הוא אנוס גמור כיצד הזהירה אותו התורה (ולא נדרשנו לאסור זאת מכח מצות קדוש ה' רק כשיש סכנת נפשות) על כך ומדוע נחשב שעבר על מימרא דרחמנא? אלא על כרחך שרק לענין עונשין של ב"ד נחשב כאנוס אבל לענין כרת דעריות נדון החוטא כמזיד למרות ש"יצרו תוקפו". ב. עוד י"ל, שמה שיצרו תוקפו מחשיבו לאנוס היינו לספק אנוס דאין אנו יודעים לשער מידת תוקפו של יצרו ואת השעור של יכלתו לעמוד מול יצרו ומספק לא נענש ולא לוקה ולא נפסל לעדות (מכה חזקת כשרות) אבל לענין כרת הרי קמי שמיא גליא אם היה אנוס בדבר או לאו.

למרות שניסינו ליישב ולקיים את שיטת הנוב"י נראה מ"מ ששיטה זו מחודשת ויש לילך בדרך שנציע לקמן.

י"ל דלרב נחמן נראה כי פסול רשע גם לאביי הוא בגלל חשש משקר. ואעפ"כ אם יש לנו סיבה לחלק ולומר שאע"פ שהוא רשע בעברה פלונית לא יבוא לכלל שקר בעדותו, וברור לנו כי בגלל אופי העברה שעבר אין עברה זו גורמת לו שיבא לשקר במקרים אחרים אזי יש להכשירו. משום כך הבא על הערוה אע"פ שהוא רשע, אך מ"מ פריקת העול שלו בעריות אינה מביאה אותנו לחשוש שהוא עלול לפרוק עול גם בעדות שקר. יש לנו סברא טובה לצמצם את פריקת העול ולייחד אותה לעברה שנפסל בה בלבד, בגלל ש"יצרו תוקפו". "יצרו תוקפו" גורם שנוציא "רשע" זה מהכלל, ונאמר דמה שהרשיע בעברה זו אינו יוצר חשש משקר (כמו בעברות רשע בכללן) ויש כאן סיבה מיוחדת לחטאו "יצרו תוקפו" ואינו מהווה ע"כ יסוד לחשש משקר כללי.

נראה עוד כי אע"פ ש'רב ששת חולק על רב נחמן (והרבה פוסקים כמותו) וגם יש ראשונים שפרשו טעמים אחרים בדעת רב נחמן עצמו, (ויש שהעמידוהו אליבא דרבא) אין זה מכריח לומר שהם נחלקו בשאלה היסודית הנ"ל (אם פסול רשע משום "חשש משקר"). ויש לנו כלל דאפושי פלוגתא לא מפשינן, ולכן נראה יותר לתלות המחלוקת בשאלה אם "יצרו תוקפו" המיוחד 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 מיוחד ומבדיל משאר עברות, וע"כ מי שחטא גם בעריות צ"ל שהוקל אצלו איסור התורה והוא בכלל שאר העבריינים, שהתורה חוששת דכיון שפקרו במזיד יבואו גם לשקר בעדויות. נראה יותר לפרש כך ולא להרחיב המחלוקת ולומר שהם נחלקו אם פסול רשע בכללו נובע מחשש משקר או מגוזה"כ.

בחדושי הר"ן לסנהדרין מצאנו, לכאורה, שרב ששת חולק על ענין "יצרו תוקפיו". הר"ן שם כתב שמחלוקת רב נחמן ורב ששת היא בבא על הערוה ממש, אבל אינה תלויה במחלוקת אביי ורבא, גם רבא יכול להודות לרב ששת משום שהוא היקל רק מטעם שחשוד לדבר קל אינו חשוד לדבר חמור, אבל בא על הערוה כיון שהוא חמור מעדות שקר ויש בו כרת גם רבא מודה שיש לפסלו לעדות. טעמו של רב נחמן שמכשיר הוא דאע"פ שיש בעריות כרת וחמירי מעדות שקר מ"מ יצרו תקיף ואינו נעשה בכך חשוד לשקר ורב ששת השיב לו "ארבעין בכתפיה וכשר שמ"מ רשע הוא מעברה חמורה וגופו פסול לעדות".

מדברי הר"ן נראה שהפשט של "יצרו תוקפיו" הוא אכן כדברנו, והוא קשור בהיות הרשע חשוד לשקר, וס"ל לרב נחמן שגם לרבא בעברה החמורה מעדות שקר כמו חייבי כריתות ומיתות בי"ד נפסל גם בעברה שאינה של חמס, וכל זה משום שבכה"ג הוא חשוד לשקר. מוסיף רב נחמן שבעריות הוא כשר כיון ש"יצרא דעברה תקיף ליה טובא, ואפשר שיהיה חשוד על הערוה ולא יעיד עדות שקר". אלא שמדברי הר"ן נראה שרב ששת חלוק בעקרון עצמו ואע"פ שמודה לרב נחמן שהכא "יצרו תוקפיו" מ"מ לא נראה לו להכשירו, שהרי מ"מ רשע הוא "וגופו פסול לעדות" ולא אכפת לן במה שאינו חשוד לשקר, ויתכן שזו סברא מיוחדת ל"רשעי" האמור בערוה החמור מעדות שקר שבו גם רבא מודה שהוא כלול ב"אל תשת רשע עד" וחמיר מהרשע ד"בן הכות הרשעי", וברשע כזה הפסול הוא מוחלט ולא קשור עם חשש משקר.

הר"ן שם כתב, שדעת רבא ד"פלוני רבעני לרצוני" שהוא פסול מטעם רשע, מסייעת לרב ששת (וכן כתבו התוס' והרמב"ן במלחמות שם) ובהתאם להסבר הנ"ל. וכתב שם הר"ן וז"ל: "והלכה כדבריו (של רב ששת) דרבא (של פלוני רבעני) קאי כוותיה, דרשע הוא והתורה אמרה אל תשת רשע עד". והנה לשיטת רבא שעיקר הפסול של תורה הוא בעד חמס, נראה שאע"פ שחידש הר"ן שמודה רבא לאביי שרשע בעברה החמורה מעדות שקר פסול (אע"פ שאינו חמס ואינו רע לבריות ואינו חשוד על ממון) מ"מ הרי זה באותו הגדר של רשע דחמס. הרי לרבא לא מתפרש על תשת ידך עם רשע בפני עצמו אלא בסמיכות לעד חמס. וע"כ שהפסול של רשע דכריתות אינו פסול מחודש אלא בכלל הפסול של עד חמס. א"כ כמו שפשוט שפסול חמס וביחוד לרבא קשור עם חשש משקר, כך גם פסול זה של רשע דכריתות וכדברי רב נחמן. וע"כ יש לפרש שרב ששת שחולק אין זה משום דס"ל שרשע פסול גם כשאין חשש משקר אלא ס"ל שכל רשע הכלול ברשע דחמס והחמור מיניה הם בחזקת

**חשודים לשקר מגזה"כ גם אם יצרום תוקפם.** וקולא שיש בעברה לא תגרע מהיותו חשוד לשקר, כמו שאין היותו רע לבריות לא מגרע אצל "רשע חמור". אבל לאביי ש"ל כר"מ שחשוד לדבר קל חשוד לדבר חמור, אין הכרח לסברא זו.

א"נ י"ל דגם לאביי אמרינן מן הסתם דכל הנקרא בשם ה"רשע" חשוד לכל, והיינו בסתמא. אבל אם יש סיבה מיוחדת שאין העברה שעשה מחשידה אותו על אחרת, אזי חשוד לה לא חשוד לאחרת, וזהו דין יצרו תוקפו. הר"ן פסק בזה הלכה כרב ששת וכרבא וא"כ יצא שברשע חמור לא תולים בקולא של העברה ולא ביצרו תוקפו, מ"מ י"ל שהנ"מ בקולות שמחמת העברה שישנם בכל העוברים בעברה זו ולכן אמרינן שכבר נלקחו בחשבון ע"י התורה שקראתו רשע לענין עדות למרות ה"קולות" שבו, ע"כ אין להתחשב בקולות אלו אבל אם תמצא קולא שאינה נמצאת ב"סתם" עבריין – בזמן מהזמנים – לא תאמר סברא זו.

ב. המחבר בחו"מ לד, ה הביא שיטת "יש אומרים", שמי שעבר על שבועת בטוי להבא לא נפסל לעדות ולשבועה, בין אם נשבע לאכול ולא אכל, ובין אם נשבע שלא לאכול ואכל. שיטה זו היא שיטת רוב הראשונים: רש"י, רמב"ן, רשב"א, ר"י, ראבי"ה ורי"ף (לדעת הטור). והפוסלים הם: רב האי גאון, רמב"ם, רא"ש וטור. בטעם המכשירים כתב רש"י (לפי באור הסמ"ע שם): שכיון שבשעה שיצאה שבועה מפיו לא עבר שום עבירה, ואח"כ בשעה שעובר על שבועתו "לבו אנסו", כי הוא מיקל באיסור שאסר הוא לעצמו והתורה לא אסרתו כלל.

לשיטת רש"י קשה כי הרי לכל ענין הוא נחשב מזיד גמור ובנשבע שלא לאכול ואכל הוא לוקה, וא"כ מדוע לענין מלקות יחשב רשע ולא יחשב רשע לענין פסול עדות? הרי אנו רואים ש"לבו אנסו" אינו גורם לקולא לענין מלקות, ומדוע הוא מהוה יסוד לקולא לענין פסול עדות. ע"כ נראה ששיטת היש אומרים ס"ל שיסוד הפסול של רשע לעדות הוא בגלל היותו חשוד לשקר. לפיכך נהי נמי שבכל לאו שעובר אנו רואים בעצם העברה פריקת עול שיש חשש שתוליך אותו לפרוק עול גם בלאו דלא תענה ולהעיד שקר, מ"מ **היכא שיש סיבה לצמצם ולקשר את הפריקת עול לעברה שעבר אנו רשאים לעשות כן ולהכשירו.** לכן בשבועת בטוי שיש לתלות שהוא מיקל בה, מפני שהוא עצמו יצר את האיסור תלינן בכך, ואנו אומרים שהוא פרוץ רק לשבועות בטוי ולא יבוא להעיד שקר.



נראה לומר שאף החולקים לא נחלקו בעקרון הכללי (שיסוד הפסול של רשע הוא בהיותו חשוד לשקר), אלא בכך ש"לבו אנסו" של שבועה אינה סיבה מוכחת להיותו עובר על השבועה. כך גם יתכן לומר בדעת ריב"ש והאחרונים שהכריעו להלכה, שבנשבע שלא לאכול ואכל וכיו"ב נפסל לעדות היינו ג"כ משום שלא נראה שהאדם מיקל באיסור שהוא יצר עד כדי כך שיעבור בידיים על שבועתו.

#### ז. שיטת "התומים"

ה"תומים" כח,ג מביא ספקן של החות יאיר, באדם שידוע בעצמו שהוא רשע ואין ב"ד מכיר ברשעותו אם רשאי ללכת ולהעיד? מסקנת ה"תומים" שם (וכן דעת הנתיבות שם) שהוא רשאי להעיד. בטעם הדבר כתב שם התומים:

כיון דאין ידוע אלא לו הרי אין אדם נפסל עפ"י עצמו, אף על פי שאומר כן לב"ד, ועוד הטעם דפסול רשע להעיד הוא דנחשד להעיד שקר ולא מגזרת מלך בלי טעם, כמו גבי קרובים, רק הטעם ברשע דנחשד לשקר. ואם כן הוא דידוע בנפשו שהאמת אתו למה לא יעיד.

יש לציין כי הנתיבות הביא רק את הטעם הראשון שכתב התומים. למדנו מדברי התומים שדעתו להלכה למעשה שפסול רשע נובע מהיותו חשוד לשקר. כמו"כ למדנו שישוד זה נכון לשני הסוגים של פסול רשע, הן רשע דחמס והן דשאר עברות שהרי התומים לא מחלק בכך. נראה ג"כ מהתומים שישנה אמנם "גזרת מלך" שפוסלת אלא שהיא נובעת מהטעם של חשוד לשקר. וכשאינו חשוד אינו נפסל מחמת הגזרה.

בדברי התומים אנו מוצאים קולא מחודשת ביחס לכל הנאמר לעיל. כתבנו לעיל שנראה מכמה צדדים שהן ברשע דחמס והן ברשע דלאו דחמס יש ג"כ גזה"כ הפוסלת מתורת ודאי (שאל"כ היה זה פסול מספק וזה לא יתכן).

הבאנו ראיות רבות שהפסול קשור עם היותם חשודים לשקר. הראנו כי שני היסודות קיימים וכי יש קשר ביניהם (רד"ך, רמ"ה). בהסבר מהות הקשר בין שני היסודות ישנן אפשרויות אחדות (שחלק נזכרו לעיל) כדלקמן:

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

ב. כל גזלן או רשע הם מטבעם חשודים לשקר, ולכן פסלה התורה את גופן בפסול מלהיות 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 לן בעד פלוני שאינו חשוד לשקר מ"מ יהיה פסול. לפי פרוש ב: יתכן שאם בשעה שגזל או עבר העברה היה ברור שאינו חשוד (כמו ב"יצרו תוקפו" דערויות או שמיקל בשבועת בטוי כדלעיל) כי אז לא יחול עליו הפסול של גזה"כ. לעומת זאת אם בשעה שעבר היה בכלל חשוד כבר חל עליו פסול הגוף ולא מסתבר שיוכשר אח"כ גם אם יתברר שלעדות מסוימת איננו חשוד. לפי שני הטעמים שבסעיף א ו-ב יתכן שיהיה הרשע פסול גם לעדויות שאין בהם צורך לשני עדים (כאשר אין הוכחה שהוא מהמיעוט שאינם משקרים).

ג. אופן נוסף הוא לומר שגזה"כ היא שחידשה שיש ברשע גדר של חשוד לשקר, שאל"כ היינו מעמידים אותו על חזקתו (ולא עושים אותו לחשוד בגלל שעבר עברה) וגזה"כ גם הוסיפה לפוסלו בשל כך בפסול ודאי מוחלט. לפי טעם זה הרי שבמקום שאין תורת עדות ולא בעינן ב' עדים לא קיימת ממילא גזה"כ, ואין הרשע פסול כלל גם לא מטעם חשד שקר. לכן יהיה הרשע הן דחמס והן לאו דחמס כשר לעדות של איסורים ושל עגונות. יתכן שלפי תפיסה זו אם ברור לנו שאדם מסוים אינו חשוד לשקר, למרות שהרשע בעברה נוכל להכשירו לעדות. פרוש זה נדרש ג"כ לשיטת התומים עצמו, שס"ל בחו"מ פז, כז שפסול רשע לא חל עד שתתקבל עדות בב"יד. ברור שחדושו זה של התומים נעוץ בתפיסה שפסולו של הרשע לעדות הוא מגזה"כ, וכשאינן גזה"כ חלה (כ"ז שלא נתקבלה עדות עליו בב"יד) אין שום פסול. ומאידך דעת התומים לעיל, שהפסול הוא משום היותו חשוד לשקר, וע"כ צ"ל שס"ל כאופן ה-ג שגם הפסול של חשוד לשקר נובע מגזה"כ.

בכל ג הפרושים הללו אין אנו מוצאים יסוד להקל ולהכשיר בדין שמחדש התומים במי שאין פסולו ידוע (לפי הטעם ה-ב של התומים). בדינו זה של התומים העד הוא אכן בבחינת חשוד לשקר, וגם העד עצמו אין לו שום בטחון שבעתיד לא ישקר, וכל מה שידוע לעד הוא שבמקרה זה שעליו בא להעיד עתה בב"יד בזה בלבד קים ליה שהוא דובר אמת. העד עצמו יודע שבעדות שלמחר הוא עלול לשקר, ואפילו בעדות זו (בב"יד אחר). נמצא שגם לאופן ה-ב וה-ג הנ"ל הוא בכלל חשוד לשקר והגזה"כ חלה עליו. ואינו דומה למי ש"יצרו תוקפו", או למיקל בשבועת בטוי הנ"ל, דהתם לא נחשד מעיקרו כלל לעברות אחרות, ותלינן עבריינותו רק לאותה עברה שעבר בגלל היחוד שבה. כיון שכך אין היצרו תוקפו בכלל חשוד ולא חלה עליו הגזה"כ, מה שא"כ בנדון של התומים שהוא חשוד לכל, ורק במקרה נוצרה ודאות ביחס לעדות מסוימת שהוא נחשב דובר אמת לגביה. זו אולי ג"כ הסיבה שהנתיבות

שהסכים עם התומים לדינא, כתב כנימוק לכך את הטעם הראשון ולא הזכיר את הטעם השני כנ"ל.

אולי אפשר ליישב שהפסול של גזה"כ לפי פרוש ג נאמר רק באופן שיש מקום להסתפק שמא אינו אומר אמת, אבל באופן שאין ספק בנאמנותו לא חלה הגזה"כ להחשיבו כחשוד לשקר, ועדיין צ"ע, כיון שלפי כל הפרושים (כולל הפרוש ה-ג) דובר כל הזמן על פסילת העד גופו (ה"גברא") ולכן כ"ז שלגבי כל העדויות נחשב כחשוד אי אפשר להכשירו לעדות מסוימת.

ישנו פרוש אפשרי נוסף לקשר שבין גזה"כ והטעם של "חשוד לשקר", ועל פיו נוכל להסביר גם את שיטת התומים. ההסבר הוא כי בגלל ה"חשש משקר" שיש ברשע יש ספק בכשרות של עדותו, והתורה אמרה שאת הספק שיש בעדות נדון כודאי ולכן **העדויות** תיפסל. התורה לא פסלה אי"כ את ה"גברא" אלא את **עדויותו**, ולכן כל אימת שאין ספק **בעדות** שהיא עדות שקר, לא פסלה תורה את העדות מכח גזה"כ. לפיכך ס"ל לתומים שאם ברור לעד רשע (ונראה שהוא הדין לבי"ד) **שבעדות** מסוימת הוא דובר אמת שיש לקבלו. יש להוסיף כי לפרוש זה צריך לפרש, שהחשש משקר עצמו אמנם נולד מכח גזה"כ אבל הוא קיים רק כל זמן שיש לנו ספק.

#### ח. הסתירה בדברי התומים ויישובה

בהמשך ברור דעת התומים עלינו ליישב סתירה בדבריו. בסימן כח ס"ק ג מצאנו שסובר, שפסול רשע אינו גזרת מלך אלא מצד חשש שמא ישקר. לעומת זאת בריש סימן לד מצאנו שהוא מקיים את הדין המובא ברמב"ם ובשו"ע שם, שהיודע בחברו שהוא רשע, כגון: שידוע בו שנתקבלה עדות עליו במקום אחר, אסור להצטרף עמו לעדות, ואע"פ שידוע שאומר אמת, וכתב שם הטעם דילפינן מ"אל תשת ידך עם רשע", היינו שלא תתחבר לעדות עם רשע והיא גזרת מלך. הקשו האחרונים שאם הפסול של רשע הוא מצד חשש משקר, הרי כאן הוא יודע בחברו שהוא אומר אמת, ויש להתיר להצטרף, דמ"ש ביודע בעצמו שהוא רשע מיודע בחברו.

הנראה בזה שמה שכתב בתומים בסימן לד שהיא "גזרת מלך", כונתו לאיסור להצטרף עם "רשע". י"ל לדעתו שיש להבחין בין הפסול של "רשע" לבין האיסור להעיד עמו. יתכן לפי זה שעד רשע שידוע בו שהוא אומר אמת ואינו נחשב פסול לגביו, **ואעפ"כ אסור להעיד כי הוא מתחבר לרשע**. הגדרת "רשע" לענין הצטרפו עמו אינה זהה להגדרתו לענין פסול. יתכן אולי שגם

האיסור על ביי"ד לקבל עד "רשע" (ראה ספה"מ לאוין רפו) אינו כרוך דוקא עם פסולו להעיד, וגם כשהם יודעים שהוא דובר אמת יהיה עליהם איסור לקבלו. סיוע לסברא זו (לגבי הצטרפות) מצאתי במהר"ם שיי"ק אבהע"ז סי' מח שכתב, שאע"פ שלשיטת החתם סופר (והתומים) לפני שקבלו עדות על רשע מותר להצטרף עמו, בכל זאת במחלל שבת בפרהסיא שאני. ברור שם שטעמו של המהר"ם שיי"ק הוא שפסול מחלל שבת אינו פסול של "רשע", ולכן הוא חל מיד ולא צריך ביי"ד, ולמרות הנחה זו הוא כלול באסור של "אל תשת ידך עם רשע". **הרי שאע"פ שאין לו פסול "רשע" לעדות מ"מ יש בו איסור הצטרפות.** כמובן שבהלכה של סימן כח בידוע בעצמו שהוא עבריין לא שייך גזה"כ של איסור הצטרפות, שהרי לא נאמר האיסור אלא במקום שיש התחברות והצטרפות, דהיינו עם זולתו ולא עם עצמו.

למרות האמור ניתן להבדיל בין האיסור שיש על ביי"ד לקבל עד רשע, לבין האיסור להתחבר עמו לעדות. **האיסור שיש על ביי"ד לקבלו מותנה בפשטות עם הפסול שיש לו בעדותו בבי"ד, ואם אינו נקרא רשע לגבי פסולו לא יחשב רשע גם לענין איסור קבלתו, אבל לענין הצטרפות יש לחלק כאמור.** (נראה להוסיף שבענין הצטרפות עם עד רשע יש משום התחברות לרשע, ובזה יש צד לאסור גם אם הוא כשר לעדות, מה שא"כ לגבי קבלתו בבי"ד לא שייך ענין התחברות של ביי"ד עמו, וכל האיסור קשור בפשטות עם כשרותו לעדות).

באחרונים יש סימוכין לכך, שגם האיסור לביי"ד לקבל עד רשע אינו קשור לפסולו. בחבצלת השרון אעה"ז תקי"ע סימן לח כתב: שפסול רשע כשר בעדות עגונות, כיון שהתרת הנשואין על פיו של הפסול מחמת עברה, אינה עקירה גמורה של דין תורה, לפי שע"פ החזקה דדייקא ומינסבא והעדות הפסולה יש יסוד להנחה שהבעל אכן נפטר, ושוב אין זה נוגד לאיסור אשת איש, ואין כאן עקירה של איסור אשת איש בקום ועשה. אלא שיש כאן עקירה אחרת בקום ועשה, של האיסור לביי"ד לקבל עד רשע ואיסור זה עוברים עליו בקום ועשה בקבלת העד. נמצא שאע"פ שלענין עגונות אין עדות העד מתקבלת בתורת עדות, אלא בתור גורם מסייע לאומדנא של חז"ל לעשות עקירה בקום ועשה, ואינו מתקבל כלל כעד, מ"מ ס"ל לחבצלת השרון שיש איסור שבי"ד יסמכו בקבלתם או באומדנם על אדם רשע. למדנו מכאן שאין תלות בין שם רשע לענין כשרות העדות, לבין רשע לענין איסור קבלתו וצ"ע.

### ט. סיכום השיטות

ראינו לעיל כי שיטת הרמב"ם והרמ"ה שפסול רשע – גם רשע דלהכעיס – הוא מצד חשש משקר, והוכחנו כן מהראשונים גבי מחלוקת רב נחמן ורב ששת לגבי בא על הערוה. כמו כן הוכחנו זאת מהראשונים לענין פסולו של העובר על שבועת בטוי, כמו כן מצאנו כן להדיא בתומים בסימן כח.

הקצוה"ח והנתיבות כתבו שהנמוק"י חולק לגבי רשע דלאו דחמס, אבל הראנו לעיל שיתכן בהחלט לפרש את הנמוק"י, כך שגם לדעתו בנוי פסול רשע על היסוד של חשש משקר, אלא שהחשש משקר עצמו אינו מסברא אלא מגזה"כ. הוכחנו ג"כ שגם התומים סובר כך (בגלל ההכרח להתאים בין שיטתו בסימן כח לבין מה שכתב בסימן פז, שהפסול של רשע לא חל אלא לאחר קבלת עדות על רשעו בבי"ד, ואילו היה חשש משקר מסברא דידן היה חייב לחול מיד עם מעשה העברה). לגבי פסול רשע דחמס צרפנו דעת רש"י והנמוק"י הריטב"א והר"י שיש בו חשש משקר.

המנחת חנוך ס"ל שרשע פסול מגזה"כ ולא משום חשש משקר, אבל גם בו (כמו בנמוק"י) ניתן ליישב את כל הוכחותיו, אם נאמר שיש גם חשש משקר וגם גזה"כ, וגזה"כ מיוסדת על חשש משקר, וייתכן לדעתו שאין זה חשש משקר מסברא אלא שהתורה מחשיבה אותו מגזה"כ ל"חשוד לשקר", ומשום כך פסולו במוחלט. היוצא מפירוש זה שלענין איסורים ועדות אשה אין לפסול את ה"רשעי".

בספר חבצלת השרון אעה"ז תק"ע סימן נב הוכיח מפסק הרמב"ם והשו"ע שאסור להצטרף עם היודע בו שהוא רשע, אע"פ שיודע שאומר אמת, שהם סוברים כמו הנמוק"י שפסול רשע הוא מגזה"כ ולא מצד חשש משקר. וכדי להתאים השיטות לגמרי, כתב שהרמב"ם והשו"ע יודו בגזלן שמותר להצטרף עמו, כיון שפסולו משום שחשש משקר (לנמוק"י). וכבר כתבנו שאין הכרח לפרש כך בנמוק"י ואף לא ברמב"ם הנז', ולהיפך יש הוכחה מהרמב"ם בפ"א מעדות שפסול רשע הוא מצד חשש משקר. כך הבין בשיטת הרמב"ם האמרי בינה עדות סימן לא, והאריך לדון בעניננו וגם מסקנתו שהפסול יסודו בחשש משקר.

### י. פסק הדין של הרבנות הראשית

כל האמור מהוה בלי ספק יסוד לפס"ד של הרבנות הראשית לישראל, (בהרכב הרה"ר הגאונים הראי"ה הרצוג, הרב"צ מאיר חי עוזיאל והגאון

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

והנה בנוגע לגופו של ענין פסולי עדות מחמת עברות שבין אדם למקום הרי יש להתחשב עם העובדה שבזמן ובמקום שפשטה, בעונותינו החפשיות לרגלי סבות וגורמים כלליים עולמיים אין עברות מסוג זה עלולות לחתור תחת נאמנותם של העדים. במצב של הסתר פנים גדול כל כך כמעט שהם בחינת שוגגים, פסולם של עברניים לעדות הוא בשל חשד עדות שקר ולא מגזירת המלך בלי טעם, כמו לגבי קרובים, והפסול איננו מן (גזרת) התורה ולכן בכגון זה קובעים בהרבה ההערכה של נאמנותו של העד לפי מסבות הזמן והמקום, ואם הבית דין קים לו באדם זה שהוא איננו עלול לשקר בשביל הנאה, הרי יש לקבלו כעד כשר. (ועין רמב"ם הלכות עדות פרק כד, האורים סימן כח ס"ק ג, תשובות רעק"א ז"ל סי' צו לענין מגלחי זקן, שו"ת הגרי"ל דיסקין ז"ל פסקים דף נד ע"ב, שו"ת זקן אהרן להגא"ב דפינסק סי' עד) אמנם שאלה זו זקוקה בירור ולבון רב שאין לו צורך כאן בשל הנמוקים המבוררים למעלה.

עיקר היתרם בנוי אפוא על הרעיון של התומים בסימן כח ס"ק ג ועדיף מיניה טובא. שהרי בנידון של הרבנות הראשית תלינן, שהעוברים על עברות שבין אדם למקום אינם נחשדים כלל לעדות שקר, כיון שעברות אלו קלות בעיניהם בגלל פריצות הדור, ודמי לבא על הערוה ד"יצרו תקפו", שהאידינא יצרא דזלזול בעברות שבין אדם למקום תקיף טובא. כמו כן יש לדמות היתר זה להכשר שהכשירו רש"י ודעימיה בעובר על שבועת בטוי להבא בגלל ש"לבו אנסו". בכל אלו סוג העבירה של הרשע או נסיבותיה הם כאלה שלא נחשד מלכתחילה על שקר כלל ולכן אינו בכלל גזה"כ לכו"ע. אבל במקרה של התומים שאכן הוא נחשד בתחלה רק יש ידיעה על עדות מסוימת שהוא דובר אמת בזה י"ל שכבר חל עליו פסול של הגזה"כ ולא פלוג. לכן גם החולקים על התומים בסימן כח יודו במקרה דנן. הנה כי כן לאור כל מה שכתבנו ובררנו יש יסוד לפסה"ד של הרבנות הראשית.

בפסק הנ"ל נראה שלא התייחסו כלל לבעיה נוספת. הנידון שלנו הוא באלה שהם בחלקם הגדול פוקדים בדעותיהם ומחללים שבת בפרהסיא, ובאלו יש מלבד פסול "רשע" פסול נוסף שהשוו אותם לעכו"ם, ועל זה לא חלים הכללים וההקלות שמצאנו בפסול "רשע".

אולם י"ל שלא נעלם מהם דבר זה ואם נדייק בלשונם נראה בו שני נימוקים: האי שבגלל שפשטה החופשיות "כמעט שהם בבחינת שוגגים" והבי' שפסול

עבריינים הוא מחשש שישקרו ואם קים ליה לבי"ד שאינו משקר אפשר לקבלו. הטעם האחד מסביר לנו מדוע אין בהם פסול נכרים לפי שלפסול נכרים בעינין מזיד גמור ואם הם "קצת שוגגים" בגלל שנגררים אחרי ההשפעה העולמית אין להם תורת נכרי אבל לענין פסול רשע לא סגי בכך ולכן נתנו הטעם שאינם חשודים לשקר.

עוד יש לטעון דכיון שרבים מהם אינן מאמינים או לפחות מתנהגים בכל דבריהם כמי שאין בהם אמונה בהשגחת הי"ת, הרי לאנשים כאלו אין מורא שמים מהלאו ד"לא תענה", ואם אינם חשודים לעדות שקר כפי שכתבו בפסק דין הני"ל, הרי זה בגלל "נימוס האנושיות" שבהם ולא בגלל יראתם מלאו "לא תענה ברעך עד שקר". יש לדון אם כן בעד שאין יראת לאו זה נגד עיניו אם יש לו חזקת כשרות, על שתי השאלות הללו עלינו לדון בנפרד.