

איסור לשון הרע בהלכה

חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת :

יחיאל וינרוט

הפקולטה למשפטים

הוגש לסנט של אוניברסיטת בר-אילן

טבת תשע"ה

רמת גן

העבודה נעשתה בהנחיית

ד"ר יצחק ברנד

הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת בר אילן

הבעת תודה:

בפתח החיבור ברצוני להביע הכרת הטוב למנחה המחקר, ד"ר יצחק ברנד, על הנחייתו והכוונתו ועל הערותיו המפרות והמועילות לאורך הדרך.

תודה לד"ר מוסה אבו רמדאן (מאוניברסיטת חיפה, הפקולטה למשפטים) על הסיוע הרב באיתור מקורות אסלאמיים ועל עזרתו בתרגום חלק מהמקורות.

וכמובן- תודה למשפחתי על התמיכה (והסבלנות...) מצידם לאורך המחקר כולו.

תוכן העניינים:

א.....	תקציר
1	מבוא
7	פרק ראשון: איסור לשון הרע- תהליכים, שינויים ותמורות
60.....	פרק שני: המונח "לשון הרע" - ביהדות, באסלאם ובנצרות
106	נספח 1 לפרק השני: הגדרות הרמב"ם בהשוואה להגדרות אחרות
114	נספח 2 לפרק השני: הרמב"ם וההשראה האסלאמית
125	פרק שלישי: מונחים ועקרונות יסוד נוספים ודרכי התהוותם
205	נספח לפרק השלישי: סקירת מקורות המונח "אבק לשון הרע"
218	פרק רביעי: ניתוח המקורות המקראיים לאיסור לשון הרע
244	נספח לפרק הרביעי: עיונים נוספים במקורות המקראיים
253	פרק חמישי: הטעמים העומדים בבסיס איסור לשון הרע
304	נספח 1 לפרק החמישי: "לישנא תליתאי קטיל תליתאי"
נספח 2 לפרק החמישי: ההתייחסות הנוצרית לשם הטוב ולבעיית מעמדו של השם הטוב שאינו משקף את המציאות	308
325	פרק שישי: "סיווגו" של איסור לשון הרע
334	פרק שביעי: איסור לשון הרע וחירות הביטוי
359	נספח 1 לפרק השביעי: סנקציות וסעדים בגין לשון הרע
366	נספח 2 לפרק השביעי: הסכמה מראש או מכללא ללשון הרע
374.....	נספח כללי (1): כללי לשון הרע על פי ה"חפץ חיים"
426.....	נספח כללי (2): מבט על הדין הישראלי
468.....	ביבליוגרפיה

רשימת קיצורים

תוכן העניינים (מורחב):

א.....	תקציר
1	מבוא
7	פרק ראשון: איסור לשון הרע- תהליכים, שינויים ותמורות.....
8.....	1(א). תהליך ה"לגליזציה" של איסור לשון הרע
8.....	1(א)(1). אופי העיסוק באיסור לשון הרע עד לתקופת הרמב"ם
16.....	1(א)(2). שלב הלגליזציה הראשון- התייחסות הרמב"ם לאיסור לשון הרע
22.....	1(א)(3). שלב הלגליזציה השני- איסור לשון הרע בחיבור "שערי תשובה"
24.....	1(א)(4). שלב הלגליזציה השלישי- החיבורים "יד הקטנה" ו"אורח מישרים"
26.....	1(א)(5). חיבור ה"חפץ חיים" כשיאה של התפתחות תהליך הלגליזציה
36.....	1(ב). ההסבר לשינוי בהתייחסות להלכות לשון הרע בתקופת ה"חפץ חיים"
1(ב)1.....	1(1). השתייכות האיסור לתחום מידות האדם כגורם למיעוט העיסוק ההלכתי באיסור לשון הרע עד לתקופת ה"חפץ חיים"
43.....	1(ב)2. הגורמים לחיבור ה"חפץ חיים" ולשינוי באופי העיסוק באיסור לשון הרע
56.....	1(ג). איסור לשון הרע- מיפוי מקורות ספרותיים נוספים
60.....	פרק שני: המונח "לשון הרע" - ביהדות, באסלאם ובנצרות.....
60.....	2(א). כללי
62.....	2(ב). "לשון הרע", "רכיל" ו"מוציא שם רע"
62.....	2(ב)1. הגדרות הבסיס לפי הרמב"ם: המונח "לשון הרע" והיחס בינו לבין "רכיל"
68.....	2(ב)2. הבחנת הרמב"ם בין "לשון הרע" לבין "מוציא שם רע"
69.....	2(ב)3. השימוש הכפול בביטוי "לשון הרע" בלשון הרמב"ם
70.....	2(ב)4. "רכיב הנזק" בסעיף ה' ברמב"ם- תוספת להגדרה הבסיסית(?)
70.....	2(ב)5. בחינת הגדרות הרמב"ם לאור מקורות במקרא ובספרות חז"ל
82.....	2(ב)6. סיכום ביניים: הגדרות הרמב"ם ומקורותיהן
83.....	2(ב)7. הגדרות הרמב"ם בהשוואה למחברים אחרים והכרעת ה"חפץ חיים"

- 2(ג). ההגדרות האסלאמיות: "ר'ייבה" [الغيبة], "נאמימה" [النميمة] ו"בהת'הו" [بهتة]..... 84
- 2(ג)(1). ההבחנה בין "ר'ייבה" [الغيبة] לבין "בהת'הו" [بهتة]..... 84
- 2(ג)(2). המושגים "ר'ייבה" ו"נאמימה" כהגדרתם על פי גזאלי..... 86
- 2(ג)(3). הגדרת "ר'ייבה" ו"נאמימה" על פי אל-מיצרי בעקבות גזאלי..... 89
- 2(ג)(4). קליטת הגדרותיו של גזאלי ל"נאמימה" ו"ר'ייבה" על ידי הרב ישראל מטולידו..... 92
- 2(ג)(5). הדמיון בין ההגדרות האסלאמיות לבין הגדרות הרמב"ם..... 93
- 2(ד). ההגדרות הנוצריות..... 94
- 2(ד)(1). בין backbiting לבין talebearing..... 94
- 2(ד)(2). מדרג החומרה על פי אקווינאס..... 96
- 2(ד)(3). ההבחנה הנוצרית בין דברי גנאי שקריים לבין דברי גנאי שאינם שקריים..... 98
- 2(ה). היווצרות הדמיון בין סעיפי ההגדרות..... 101
- נספח 1 לפרק השני: הגדרות הרמב"ם בהשוואה להגדרות אחרות..... 106
- נספח 2 לפרק השני: הרמב"ם וההשראה האסלאמית..... 114
- (א). שילוב מקורות אסלאמיים בהגות הרמב"ם..... 114
- (ב). הרמב"ם והשפעת גזאלי..... 117
- פרק שלישי: מונחים ועקרונות יסוד נוספים ודרכי התהוותם..... 125
- 3(א). כללי..... 125
- 3(ב). "לשון הרע לתועלת" - העדר הנחיצות כיסוד באיסור לשון הרע..... 125
- 3(ב)(1). "לשון הרע לתועלת" בהלכה היהודית..... 125
- 3(ב)(2). היתר ה"תועלת" באסלאם ובנצרות..... 151
- 3(ג). חזרה על דברים שנאמרו "באפי תלתא" [בפני שלושה]: ה"חידוש" (העדר תפוצה קודמת) כיסוד באיסור לשון הרע..... 156
- 3(ג)(1). "באפי תלתא" בהלכה היהודית..... 156
- 3(ג)(2). "באפי תלתא" ומרכיב ה"חידוש" באסלאם ובנצרות..... 166
- 3(ד). "באפי מרא" [=בפני הבעלים]: השפעת נוכחות הנפגע על תחולת האיסור..... 169
- 3(ד)(1). נוכחות הנפגע- העמדה ההלכתית..... 169
- 3(ד)(2). נוכחות הנפגע- עמדת האסלאם והנצרות..... 178

182	3(ה). "קבלת" לשון הרע: הכללת מקבלי הגנאי במעגל האיסור
182	3(ה)(1). קבלת לשון הרע בהלכה היהודית
190	3(ה)(2). קבלת לשון הרע באסלאם ובנצרות
197	3(ו). "אבק לשון הרע"
197	3(ו)(1). "אבק לשון הרע" במקורות היהודיים
202	3(ו)(2). ההבחנה הנוצרית בין לשון הרע כ-venial sin לבין לשון הרע כ-mortal sin
205	נספח לפרק השלישי: סקירת מקורות המונח "אבק לשון הרע"
205	(א). "אבק לשון הרע" במקורות חז"ל
208	(ב). "אבק לשון הרע" במשנת הרמב"ם
212	(ג). "אבק לשון הרע" לפי רבינו יונה
215	(ד). "אבק לשון הרע" - הכרעת ה"חפץ חיים"
218	פרק רביעי: ניתוח המקורות המקראיים לאיסור לשון הרע
218	4(א). כללי
218	4(ב). מקורות נורמטיביים ישירים לאיסור לשון הרע
218	4(ב)(1). "ושם לה עלילות דברים והוציא עליה שם רע"
221	4(ב)(2). "לא תלך רכיל בעמידך"
223	4(ג). מקורות ישירים לאיסור לשון הרע מכוח מסורת פרשנית
223	4(ג)(1). "לא תשא שמע שוא"
232	4(ג)(2). "זכור את אשר עשה ה' אלוקיך למרים"
234	4(ג)(3). "ארור מכה רעהו בסתר"
236	4(ג)(4). "מדבר שקר תרחק"
237	4(ג)(5). "ונשמרת מכל דבר רע"
237	4(ד). איסורים "נלווים"
241	4(ה). דיבור בגנות הזולת כ"מוסר טבעי" ללא מקור נורמטיבי מפורש
244	נספח לפרק הרביעי: עיונים נוספים במקורות המקראיים
244	(א). עיונים נוספים בפסוק "לא תלך רכיל בעמידך"
248	(ב). "לא תשא שמע שוא" כאזהרה למספר הדובר אמת

- (ג). הסבר מעשה מרים 249
- פרק חמישי: הטעמים העומדים בבסיס איסור לשון הרע** 253
- 253 (א). כללי
- 257 (ב). הפגיעה בפלוני מושא הסיפור כטעם לאיסור לשון הרע
- 257 (ב)1. הפגיעה הנגרמת לזולת כתוצאה מהסיפור בגנותו
- 261 (ב)2. מהו העוול הנגרם לזולת במקרה שדברי הגנאי אודותיו אינם שקריים
- 276 (ג). פגיעתה של לשון הרע בשלום הציבור כטעם לאיסור לשון הרע
- 282 (ד). תכונות שליליות הבאות לביטוי בסיפור לשון הרע כטעם לאיסור
- 285 (ה). טעמים "דתיים" או "קבליים" לאיסור לשון הרע
- 289 (ו)1. חומרת האיסור ומאפייניו הייחודיים בהשוואה לאיסורים אחרים
- 290 (ו)1. טעמים לחומרת האיסור על דרך הפשט
- 294 (ו)2. טעמים לחומרת האיסור, המתמקדים בניצול לרעה של כוח הדיבור
- נספח 1 לפרק החמישי: "לישנא תליתאי קטיל תליתאי"** 304
- 304 (א). "לישנא תליתאי" - דיבור בגנות הזולת או העברת מידע מסכסך?
- 306 (ב). פשר הכינוי "לישנא תליתאי"
- 307 (ג). "קטיל תליתאי" - הריגה פיזית או "הריגה" במובן הרוחני
- נספח 2 לפרק החמישי: ההתייחסות הנוצרית לשם הטוב ולבעיית מעמדו של השם הטוב שאינו משקף את המציאות** 308
- 308 (א). הפגיעה בשם הטוב כגזילת "טובין חיצוניים"
- 312 (ב). ההתלבטות הנוצרית ביחס לשם טוב שאינו משקף את המציאות
- 313 (ג). הצעותיהם של Lugo, Laymann ו-Billuart וביקורתו של Moore
- 319 (ד). הסברו של Moore: הזכות להחזקת שם טוב כ"זכות טבעית"
- פרק שישי - "סיווג" של איסור לשון הרע** 325
- 325 (א)6. כללי
- 325 (ב)6. איסור לשון הרע - "בין אדם למקום" או "בין אדם לחברו"?
- 330 (ג)6. ההסבר להתייחסות אל איסור לשון הרע כאל איסור מתחום המידות

- 334 פרק שביעי: איסור לשון הרע וחירות הביטוי
- 334 7(א). כללי
- 339 7(ב). איסור לשון הרע כציווי "אישי" נטול סנקציות שלטוניות
- 346 7(ג). השלכות החריגים ההלכתיים לאיסור לשון הרע על חירות הביטוי
- 346 7(ג1). כללי: איסור לשון הרע- "תורה למלאכי השרת"?
- 347 7(ג2). היתר "באפי תלתא" כביטוי להכרה בצורך האנושי להתבטא
- 351 7(ג3). חירות הביטוי, עיקרון ה"תועלת" וכלי היתר נוספים
- 359 נספח 1 לפרק השביעי: סנקציות וסעדים בגין לשון הרע
- 366 נספח 2 לפרק השביעי: הסכמה מראש או מכללא ללשון הרע
- 374 נספח כללי (1): כללי לשון הרע על פי ה"חפץ חיים"
- 374 (א). "רכילות" ו"לשון הרע"- ההגדרות הבסיסיות
- 375 (ב). "לשון הרע" ו"מוציא שם רע"
- 376 (ג). מרכיב ה"גנאי" ומרכיב ה"נזק" באיסור לשון הרע
- 377 (ד). מרכיב הכוונה באיסור לשון הרע (לשון הרע "לפי תומו")
- 379 (ה). דרך ההבעה
- 380 (ו). משמעותו של העדר/נוכחות הנפגע
- 380 (ז). "אבק לשון הרע"
- 380 (ח). "לשון הרע לתועלת"- העדר נחיצות הסיפור כמרכיב באיסור לשון הרע
- 385 (ט). חזרה על דברים שכבר פורסמו (והסברים נוספים להלכת "באפי תלתא")
- 391 (י). קבלת לשון הרע ושמיעתה
- 392 י(1). הנסיבות שבהן מותרת האזנה ללשון הרע
- 396 י(2). כללים ואיזונים הנוגעים לאיסור על מתן אמון בדברי לשון הרע
- 407 (יא). יסודות נוספים ו"מקרים מיוחדים"
- 407 יא(1). מצבים מורכבים של "גנאי"
- 414 יא(2). לשון הרע על ציבור
- 415 יא(3). לשון הרע על מת
- 419 יא(4). לשון הרע על עצמו

420	יא(5). לשון הרע על קטן
421	יא(6). לשון הרע על מי שאינו בכלל "עמך"
421	יא(7). לשון הרע על אדם ללא הזכרת שמו
422	יא(8). לשון הרע על נכסי אדם
422	יא(9). לשון הרע על אדם כשמטרת המספר היא להסיר מעצמו חשד שווא
424	יא(10). הימנעות מלשון הרע או רכילות כמצדיקה שינוי מהאמת
425	יא(11). הסכמה מראש ללשון הרע
425	יא(12). עשיית תשובה על לשון הרע
426	נספח כללי (2): מבט על הדין הישראלי
426	(א). חוק איסור לשון הרע- רקע כללי
427	(ב). הערכים הבאים לידי איזון
435	(ג). "לשון הרע" מהי
437	(ד). צורת הפרסום ודרכי ההבעה של "לשון הרע"
441	(ה). משקלה של ה"כוונה לפגוע" בחוק איסור לשון הרע
442	(ו). סעדים אזרחיים וסנקציות פליליות בגין פרסום לשון הרע
448	(ז). חסינויות והגנות בדיני לשון הרע- כללי
449	(ח). "פרסומים מותרים" על פי סעיף 13 לחוק
451	(ט). הגנת אמת הפרסום ("אמת דברתי")
461	(י). הגנת תום הלב
465	יא(א). לשון הרע- "מקרים מיוחדים"
468	ביבליוגרפיה

תקציר

תקציר המחקר בקווים כלליים :

ארבעת הפרקים הראשונים של המחקר מתמקדים בהגדרת מושגי היסוד של איסור לשון הרע והלכותיו ובניתוח מקורותיהם הנורמטיביים והרקע ההיסטורי שלהם. כפי שיתברר במהלך המחקר, קיים דמיון ניכר בין חלק מההגדרות והיסודות ההלכתיים של "לשון הרע" ו"רכילות" לבין ההגדרות והיסודות בעולם האסלאמי, הקשורים לאיסור ה"רייבה" [الغيبة] ולאיסור ה"נאמימה" [النميمة] (המקבילות האסלאמיות ל"לשון הרע" ו"רכיל" בהתאמה), כפי שהותוו על ידי המלומד אלגזאלי. כמו כן, קיימים קווי דמיון ברורים בין הגדרות ויסודות אלה לבין לבין הגדרותיהם ויסודותיהם של איסורי ה-detraction וה-talebearing בנצרות, כפי שהותוו על ידי אקווינאס. קווי דמיון אלה, והשאלה אם הם תולדה של מקרה או של השראה, יידונו במהלך המחקר.

הפרקים החמישי והשישי של המחקר מתמקדים ברקע העיוני של איסור לשון הרע: מהם טעמי האיסור? מדוע חל איסור לספר לשון הרע גם כשדברי הגנאי אינם שקריים, ואיזו "זכות" של הנפגע מופרת במקרה כזה (ובמלים אחרות- מכוח מה קמה לאדם זכות ל"שם טוב" שמלכתחילה אינו משקף את המציאות, ומהו העוול הנגרם לו כתוצאה מהפגיעה ב"שם טוב" שכזה)? ולבסוף- מדוע, על אף נזקה ופגיעתה הרעה של לשון הרע בזולת ועל אף העובדה שפגיעה זו מהווה את אחד הטעמים המרכזיים לאיסור, בחרו חז"ל שלא לדון בו במסגרת דיני הנזיקין (ובמסגרת המסכתות התלמודיות העוסקות בדיני נזיקין), אלא התייחסו אליו כדרך שהם מתייחסים ל"מידות רעות" אחרות, כגון כעס, שקר, גאווה וכיוצא בזה? הפרק השביעי עוסק בכלים ההלכתיים לריכוך ה"מתח" המובנה בין איסור לשון הרע לבין חירות הביטוי, אשר מטבע הדברים מוגבלת כתוצאה מעצם קיומו של האיסור.

תקציר פרקי המחקר :

פרק ראשון- איסור לשון הרע: תהליכים, שינויים ותמורות : בפרק זה ננתח את תהליך ה"לגליזציה" שעבר איסור לשון הרע לאורך הדורות, אשר בא לידי ביטוי הן במעבר הדרגתי מ"עיקרון" (principle) ל"כללים" (rules), והן בשימוש הולך וגובר בכלים עיוניים-אנליטיים, המאפיינים שטחי הלכה אחרים. את שיאו של התהליך ניתן לראות בחיבור ה"חפץ חיים", הספר המרכזי העוסק ביסודות איסור לשון הרע

והלכותיו. מטרת הפרק תהיה לא רק לסקור את התפתחות התהליך ואת דרכי ביטויו, אלא גם לנתח את הסיבות להתרחשותו- מה גרם למיעוט העיסוק ההלכתי באיסור זה בתחילת הדרך, ומה השתנה, מבחינה זו, בתקופת ה"חפץ חיים"?

פרק שני- גלגולי הגדרת המונח "לשון הרע" - ביהדות, באסלאם ובנצרות: "סעיף ההגדרות" הראשון (בעולם היהודי) המתייחס למונח "לשון הרע", וליחס בינו לבין מונחים קרובים- "רכיל" ו"מוציא שם רע", נוסח על ידי הרמב"ם ואומץ מאוחר יותר על ידי ה"חפץ חיים". ננתח הגדרות אלה לעומקן, ובמסגרת זו נראה, כי קיים דמיון רב בין לבין הגדרות שנוסחו בעולם האסלאמי - חלק ניכר מהן על ידי אלגזאלי - למונחים "ר'ייבה" [الغيبة] (המקבילה האסלאמית ל"לשון הרע"), "נאמימה" [النميمة] (המקבילה האסלאמית ל"רכיל") ו"בהתי'הו" [بَهْتة] (מונח המציין אמירת דברי גנאי שקריים). הטענה המרכזית בפרק זה הינה, כי לפחות חלק מהקשר בין "סעיפי ההגדרות" של המחברים השונים אינו מקרי, בפרט בהתחשב ב"צפיפות" העיתוי שבו הופיעו סעיפים אלה ובדמיון בין תכניהם וסגנונם. עם זאת, השאלה כיצד נוצר קשר זה מורכבת יותר מכפי שהיא נראית במבט ראשון, שכן, את מרבית רכיבי ההגדרות (אך לא את כולם) ניתן להסיק - בצורה ישירה או עקיפה - גם ממקורות חז"ל. השערנו תהיה, כי לפנינו תופעה שכיחה של "היזון חוזר"- קליטת מושגים יהודיים בעולם האסלאם, גיבושם בצורה "מסודרת" על ידי מחברים אסלאמיים וקליטה חוזרת שלהם בעולם היהודי, בצורתם המגובשת. בנוסף נעמוד גם על הקשר בין הגדרות אלה לבין ההגדרות שהתגבשו מאוחר יותר בעולם הנוצרי למונחים backbiting [או detraction] (המקבילה של לשון הרע), talebearing (המקבילה של "רכילות") ו-calumny (אמירת דברי גנאי שקריים).

פרק שלישי- מונחים ועקרונות יסוד נוספים ודרכי התהוותם: בפרק זה ננתח את התפתחותם ודרכי התהוותם של מספר מונחים ועקרונות יסוד נוספים הקשורים באיסור לשון הרע, ונעמוד על כמה קווי דמיון בין היהדות, האסלאם והנצרות ביחס לחלקם, לרבות אופן הדיון בהם. במסגרת זו תידון השאלה, האם דמיון זה הוא בהכרח תוצאה של השפעה בין-דתית, או שניתן להסבירו גם בדרכים אחרות.

פרק רביעי- המקורות המקראיים הנורמטיביים של איסור לשון הרע: בפרק זה נעמוד על המקורות המקראיים הנורמטיביים העוסקים באיסור לשון הרע, תוך מיונם וחלוקתם לשלוש קבוצות: א) מקורות "ישירים"- היינו, מקורות העוסקים, באופן ישיר ולפי פשוטם, בסיטואציה שבה אדם מדבר בגנות הזולת.

ב) מקורות "ישירים מכוח פרשנות"- אלה הם מקורות, אשר לפי פשוטם אינם עוסקים בהכרח בדיבורי גנאי, אך על פי המסורת ההלכתית הם מתפרשים כמקור נורמטיבי ישיר לאיסור לשון הרע. ג) מקורות "עקיפים", או "נלווים"- אלה הם מקורות, אשר ללא ספק אינם עוסקים באיסור לשון הרע, אך מטבע הדברים מי שעובר על איסור לשון הרע מועד גם לעבור עליהם. לבסוף, לאחר סקירת המקורות, תוצג גם דעה שלפיה אין כלל מקור מקראי ישיר לאיסור לדבר סרה בזולת, והאיסור על דיבור כזה נובע מ"מוסר טבעי", כדרך של מידות אחרות.

פרק חמישי- הטעמים העומדים ביסוד איסור לשון הרע: בפרק זה יידונו הטעמים העומדים בבסיס איסור לשון הרע (במשמעו כדיבור בגנות הזולת), תוך מיונם לארבע קטגוריות עיקריות: 1) הימנעות מפגיעה בפלוגי מושא הדיבור. 2) שמירה על השלום החברתי. 3) סלידה מעצם המידות השליליות הבאות לידי ביטוי בסיפור לשון הרע (גאוה, התמקדות במומי הזולת, צביעות וכיו"ב). 4) טעמים דתיים/קבליים. במסגרת זו תידון גם השאלה - הרלוונטיות בעיקר לקטגוריית הטעמים הראשונה - מהי ההצדקה להגן על שמו של הנפגע גם כאשר שמו הטוב אינו משקף את המציאות (שהרי זהו הפועל היוצא של האיסור לספר לשון הרע גם כשהדברים הם אמת: לפלוגי ניתנת הגנה מפני פגיעה בשם טוב שאין לו אחיזה במציאות), ומהי ה"זכות" המופרת במקרה זה. לצד הטעמים לעצם האיסור, נעמוד גם על הסיבות שניתנו על ידי מחברים שונים במהלך הדורות לחומרת האיסור- היינו, מדוע נתפס איסור זה כחמור כל כך בהשוואה לאיסורים אחרים ומדוע נקטו בחז"ל בהתבטאויות חריפות כל כך ביחס אליו.

פרק שישי- "סיווגו" של איסור לשון הרע: בפרק זה נדון בשתי נקודות, העוסקות בשאלת "סיווגו" של האיסור. הנקודה הראשונה עניינה, האם איסור לשון הרע הוא איסור ש"בין אדם למקום" או איסור ש"בין אדם לחברו"; הנקודה השניה נוגעת לשאלה, מדוע איסור לשון הרע, שההימנעות מפגיעה בזולת היא אחד מטעמיו העיקריים, אינו נדון על ידי חז"ל - ועל ידי מחברים מאוחרים - כחלק מעולם המשפט, או הנזיקין, וכל צורת ההתייחסות אליו היא כאל ציווי אתי-מוסרי המשתייך לתחום מידות האדם.

פרק שביעי- איסור לשון הרע וחירות הביטוי: כאמור לעיל, פרק זה מנתח את הכלים ההלכתיים לריכוך ה"מתח" המובנה בין איסור לשון הרע לבין חירות הביטוי, אשר מטבע הדברים מוגבלת כתוצאה מעצם קיומו של האיסור.

מבוא

1. רקע כללי ומטרות המחקר:

מחקר זה יעסוק בנושא איסור לשון הרע בהלכה, הן מההיבט ההיסטורי-השוואתי והן מההיבט העיוני-תיאורטי, כמפורט להלן.

נקדים רקע קצר, שיהיה בו גם כדי להבהיר כמה מושגי יסוד הקשורים לאיסור וגם כדי להמחיש את נחיצות הניתוח ההיסטורי-השוואתי.

המונח "לשון הרע" אינו קיים במקרא¹ והוא מופיע לראשונה במקורות חז"ל (לרוב בהקשר של דברי אגדה ופחות בהקשרים הלכתיים²). חז"ל לא הגדירו במדויק מהי לשון הרע, אולם עיון במקורות מעלה, כי מונח זה שימש אצלם ככינוי **כולל**, המתייחס הן לסיפור אודות תכונה שלילית או מעשה שלילי של פלוני³, והן לאמירות שיש בהן כדי לגרום סכסוך ספציפי בין השומע לבין האדם המדובר (גם אם באמירות אלה אין בהכרח משום גנאי כללי⁴).

הרמב"ם, לעומת זאת, ב"סעיף ההגדרות" הפותח את התייחסותו להלכות לשון הרע⁵, מגדיר את המונח לשון הרע בדרך מצמצמת יותר- **סיפור בגנות הזולת** ("והוא המספר בגנות חברו, אף על פי שאומר אמת"⁶). ב"סעיף הגדרות" זה מבחין הרמב"ם בין ה"רכיל", שהוא מי שמסתובב בין הבריות ומסכסך

¹ בכך, כמוכח, איננו אומרים שאין פסוקים שניתן לראות בהם מקורות נורמטיביים לאיסור- ראו להלן, פרק 4.

² ראו להלן, פרק 1, פיסקה 1(א)(1).

³ כך, למשל, אמירה לגלגנית אודות פלוני, כאילו בביתו אוכלים וסובאים תדיר, מכונה "לישנא בישא", לשון הרע (בבלי, ערכין, טו ע"ב); וראו גם בבבלי, בבא בתרא, קסד ע"ב (לאחר שרבי שמעון סיפר לרבי יהודה מי הוא הסופר שכתב שטר מסוים שלא כהלכה, נזף בו רבי יהודה, "כלך מלשון הרע הזה").

⁴ למשל, הימנעות הקב"ה מלספר לאברהם מה אמרה עליו שרה, מוגדרת בתלמוד הירושלמי כהימנעות מלשון הרע (ירושלמי, פאה, פרק א, הלכה א). על מקור זה ומקורות נוספים המלמדים על השימוש במונח "לשון הרע" ככינוי לאמירות מסכסכות, ראו עוד להלן, פרק 2, הערה 335 ואילך ובטקסט שם.

⁵ הרמב"ם עוסק בהלכות לשון הרע במשנה תורה, הלכות דעות, פרק ז, הלכות א-ו. בהלכה ב' מגדיר הרמב"ם את המונחים "רכיל", "לשון הרע" ו"מוציא שם רע".

⁶ משנה תורה, הלכות דעות, ז, ב; גם בפירושו למשנה כתב הרמב"ם- "ולשון הרע הוא סיפור רעות האדם ומומיו" (**פירוש המשנה**, אבות, א, יז).

ביניהן באמצעות אמירות מסוג "כך אמר עליך פלוני"⁷, לבין המספר "לשון הרע", שהוא רכיל "משוכלל" יותר, במובן זה שהוא מבאיש את ריחו של פלוני באופן כללי, בספרו עליו דברי גנאי. אמנם, כפי שמדגיש הרמב"ם (שם), במישור הנורמטיבי שני סוגי הדיבור הללו אסורים מכוח האיסור המקראי⁸ "לא תלך רכיל בעמידך", אך עם זאת, סיפור "לשון הרע" עולה בחומרתו על ה"רכיל" הרגיל⁹.

להבחנה זו של הרמב"ם - שאומצה על ידי הרב ישראל מאיר מראדין בחיבורו הידוע "חפץ חיים"¹⁰, ובעקבות כך השתרשה בטרמינולוגיה ההלכתית המקובלת - בין "רכיל" רגיל לבין המספר "לשון הרע", אין לכאורה מקור בדברי חז"ל. חז"ל, כאמור, השתמשו במונח "לשון הרע" ככינוי כולל לשני סוגי הדיבור לעיל (סכסוך בין פרטים ספציפיים וייחוס דברי גנאי כלליים), מבלי שניתן למצוא בדבריהם רמז לכך שסוג דיבור אחד "ראוי" יותר להיקרא "לשון הרע" מאשר סוג הדיבור האחר. דבר זה כמובן אומר דרשני.

יתרה מזו: הרמב"ם מוסיף ומבחין הבחנה נוספת, בין "לשון הרע" לבין "מוציא שם רע", כדלהלן: המונח "לשון הרע" מתייחס לסיפור דברי גנאי **אמיתיים** על הזולת, ואילו המונח "מוציא שם רע" מתייחס לסיפור דברי גנאי **שקריים**¹¹. והנה, להבחנה זו בוודאי אין מקור בדברי חז"ל, אשר המונחים "לשון הרע" ו"מוציא שם רע" שימשו אצלם במעורב, ללא הבחנה בין דברי אמת לבין דברי שקר¹². ואכן, מספר אחרונים תמהו על היעדר המקור להבחנת הרמב"ם והניחו את הדבר בצריך עיון, או לחלופין העלו השערה כי הבחנת הרמב"ם היא "מפרי תבונת ההיגיון של רבינו הגדול... כדי להקל על הזכירה"¹³.

⁷ משנה תורה, שם, כפי שהתפרשו דבריו על ידי ה"כסף משנה" על אתר, ובהמשך על ידי ה"חפץ חיים" (ראו להלן, פרק 2, הערה 387 ואילך, ובטקסט שם). לפי פירוש אחר לדברי הרמב"ם, ה"רכיל" הוא אדם החושף מידע סודי או פרטי (ראו שם).

⁸ ויקרא יט, טז.

⁹ ובלשון הרמב"ם (משנה תורה, הלכות דעות, ז, ב): "יש עוון גדול מזה עד מאוד, והוא בכלל לאו זה, והוא לשון הרע, והוא המספר בגנות חברו, אף על פי שאומר אמת..."

¹⁰ ראו להלן, הערות 387 ואילך ובטקסט שם.

¹¹ משנה תורה, שם: "יש עוון גדול... והוא לשון הרע... והוא המספר בגנות חברו אף על פי שאומר אמת. אבל האומר שקר, נקרא מוציא שם רע על חברו."

¹² ראו להלן, פרק 2, בטקסט להערה 345 ואילך.

¹³ ראו להלן, פרק 2, בטקסט להערה 349 ואילך.

על רקע האמור נטען להלן במחקר זה (בעיקר בפרק השני), כי המקור להבחנות המושגיות האמורות מצוי **באסלאם** בכלל ובמשנת גזאלי בפרט. ודוק: לא את עצם ההלכות והאיסורים שאב הרמב"ם מהאסלאם (שכן, את האיסורים עצמם ניתן להוכיח ממקורות חז"ל), אלא את אופי ההגדרות ואת ההפרדה המושגית החדה בין המונחים. נראה, כי התופעה השכיחה של "היזון חוזר" בין העולם היהודי והעולם האסלאמי (קרי- קליטת מושגים ממקורות יהודיים קדומים בעולם האסלאם, גיבושם על ידי מחברים אסלאמיים וקליטתם ה"מחודשת" בעולם היהודי), משתקפת גם בהקשר הספציפי של איסור לשון הרע. מן הראוי להוסיף, כי על אף שעצם השימוש של הרמב"ם במקורות אסלאמיים אינו בגדר חידוש, הרי שקליטת מקורות אלה ושילובם במסגרת **הלכתית** הוא דבר שונה לחלוטין ונדיר בהרבה, כפי שנראה להלן.

העיסוק בנקודה זו יוביל גם (בעיקר בפרק השלישי) לניתוח מורחב יותר של מספר נקודות דמיון ושוני בין היהדות, האסלאם והנצרות, בהקשר של איסור לשון הרע. ביחס לכל אחת מנקודות הדמיון, תיבחן השאלה האם דמיון זה הוא בהכרח תוצאה של השפעה בין דתית, תוך שאנו מזכירים לעצמנו את חובת הזהירות מאותה ה"נטייה הידועה של חוקרי השפעות לייחס כל תופעה דומה בשתי תרבויות נתונות להשפעת הקדומה שבהן על המאוחרת"¹⁴.

היבט היסטורי נוסף שיידון במסגרת המחקר, קשור לתהליך ה"לגליזציה", או ה"משפטיזציה" שעבר איסור לשון הרע במהלך הדורות, אשר הגיע לשיאו עם חיבור ה"חפץ חיים" - הקודקס היהודי המרכזי בהקשר של איסור לשון הרע. ישנו ניגוד בולט בין הימנעות חז"ל, ובמידה מסוימת גם הרמב"ם, מעיסוק הלכתי "מסודר" בדיני לשון הרע¹⁵, לבין מאמציו הכבירים של ה"חפץ חיים" לקבוע הגדרות וכללים הלכתיים מפורטים ביחס לאיסור, תוך שימוש באותם כלים עיוניים-אנליטיים המאפיינים בדרך כלל שטחי הלכה אחרים. הדברים יידונו בהרחבה להלן בפרק הראשון, שם נבהיר במה ה"לגליזציה" באה לידי ביטוי ובנוסף נעסוק בשאלה מה היו הגורמים האפשריים לה.

בסיום החלק ההיסטורי, ובטרם תחילת העיסוק בהיבט ה**תיאורטי-עיוני** של איסור לשון הרע, ראינו צורך להוסיף פרק שמטרתו למפות את המקורות הנורמטיביים ה**מקראיים** של האיסור (כאמור לעיל, המונח "לשון הרע", כפי שהוא, אינו מוזכר במקרא, אך מכאן כמובן לא נובע שאין במקרא ציוויים

¹⁴ לצרוס - לאופיה של התרבות היהודית ערבית, עמ' 270-271; וראו ביתר הרחבה להלן, פרק 2, הערה 465 ואילך.

¹⁵ תופעה שעליה נעמוד בהרחבה להלן, בפרק הראשון.

ופסוקים שמכוחם ניתן לגזור את האיסור), תוך מיונם לקבוצות שונות. בכך יעסוק הפרק הרביעי להלן, ובמסגרת זו תיבחן גם דעה שלפיה לאיסור לשון הרע, לפחות כשמדובר באמירת אמת, אין מקורות מקראיים מפורשים ומקורו במוסר טבעי. מטרה נוספת, משנית, של פרק זה, היא לנתח את הדרך הייחודית שבה מציג ה"חפץ חיים" את המקורות המקראיים לאיסור¹⁶.

לצד המטרות שהוצגו לעיל, המתמקדות בהיבטים ההיסטוריים-השוואתיים של איסור לשון הרע, עוסק המחקר גם בהיבט העיוני-תיאורטי של האיסור: האם שורש האיסור נעוץ בנזק הנגרם לזולת או לשלום הציבור, או שמא במידותיו הרעות של המספר הבאות לידי ביטוי בסיפור (או אולי בשניהם גם יחד)? שאלות אלה יעמדו במוקד הפרקים החמישי והשישי, כשהשאלה המרכזית והמהותית ביותר תהיה, מהו הטעם לתחולת האיסור גם במקרה של אמירת אמת; האם לאדם עומדת הזכות ל"שם טוב", גם כשאותו "שם טוב" אינו אלא פיקציה, והמספר איננו אלא חושף את האמת לאמתיה? שאלה זו מעסיקה לא אחת (ולדעתנו צריכה הייתה להעסיק יותר) גם את עולם המשפט, והיא רלוונטית במיוחד בשיטת המשפט הישראלית, הקובעת כי גם דברי אמת עלולים להיחשב כלשון הרע, כל עוד אין בהם "עניין ציבורי"¹⁷. חלק מהתשובות שניתנו בעולם המשפט רלוונטיות גם לעולם ההלכה, ולהיפך. במסגרת זו ננתח בהרחבה גם את ההתייחסות הנוצרית לשאלה עיונית זו.

לבסוף, לא ניתן לסיים מחקר העוסק בדיני לשון הרע, ללא התייחסות לחירות הביטוי: האם ניתן לזהות, במסגרת הלכות לשון הרע, דינים או כללים שמטרתם לרכז את פגיעתו הטבעית של איסור לשון הרע בחירות זו (או, למצער, דינים שבמבחן התוצאה מרכזים את הפגיעה, גם אם אין זו מטרתם המקורית)? בכך ידון הפרק השביעי להלן, ונראה כי התשובה לשאלה זו היא בחיוב.

¹⁶ נחיצותו של פרק המנתח וממין את מקורותיו הנורמטיביים של האיסור באה גם על רקע העובדה שמדובר, בסופו של דבר, במחקר בתחום המשפט. לכאורה, מן הראוי היה שפרק זה, בשל היותו עוסק בעיקר במקורות המקראיים של איסור לשון הרע, יפתח את המחקר ויהווה את הפרק הראשון. העדפנו בכל זאת לפתוח את המחקר בפרק הראשון הנוכחי, בעיקר משום שהוא מכיל ניתוח רחב של אופיו הייחודי של ה"חפץ חיים" (החיבור והמחבר), וניתוח זה משמש בסיס לרבים מהדינים בארבעת הפרקים הראשונים (למשל: ההשוואה בין הדרך שבה ה"חפץ חיים" מתייחס לאיסור קבלת לשון הרע, לבין הדרך שבה מתייחסים המחברים האסלאמיים והנוצרים לאיסור זה), לרבות הדיון בהתייחסותו הייחודית של ה"חפץ חיים" למקורות המקראיים. לכן ראינו לנכון להקדים אותו בתחילת המחקר.

¹⁷ סעיף 14 לחוק איסור לשון הרע.

שני הנספחים הכלליים שבסוף המחקר מכילים סקירה תמציתית של עיקרי כללי לשון הרע על פי ה"חפץ חיים" (נספח כללי 1) ומבט על הדין הישראלי (נספח כללי 2).

2. שיטת המחקר :

הואיל ומטרות המחקר הינן בחלקן השוואתיות-היסטוריות ובחלקן עיוניות, כמוסבר לעיל, הרי שגם שיטת המחקר לא תהיה אחידה. בארבעת הפרקים הראשונים, המחקר יהיה בעיקר **היסטורי-השוואתי**; בפרקים החמישי והשישי, העוסקים בניתוח טעמי האיסור, שיטת המחקר תהיה **עיונית-פילוסופית**. בפרק השביעי, הבוחן את הכלים ההלכתיים להפחתת המתח בין איסור לשון הרע לבין חופש הביטוי, הניתוח הוא בעיקרו **דוגמטי** (כמשמעות המונח במאמרו הידוע של אנגלרד¹⁸).

3. מצב המחקר וקשיים אופייניים :

הקושי העיקרי שעמד בפנינו בכתבת מחקר זה, נעוץ במיעוט המקורות העוסקים בהיבטים **אקדמיים** של נושא המחקר (בשונה מהיבטיו **ההלכתיים**, כעולה מהרשימה הביבליוגרפית). כך, למשל, למיטב ידיעתנו, בחינה השוואתית בין איסור לשון הרע בהלכה לבין מקביליו בדתות אחרות, לא נעשתה עד כה¹⁹; גם על ניתוח תהליך הלגליזציה של האיסור, לא מצאנו כתיבה מספקת. מאמרו החשוב של בראון²⁰ עוסק, אמנם, **בניטויים** השונים של לגליזציה בחיבור "חפץ חיים", אך ראינו לנכון להרחיב בתיאור **תהליך** הלגליזציה בכללותו (שהחל עוד לפני תקופת ה"חפץ חיים", אם כי ה"חפץ חיים" היווה ללא ספק את שיאו) ובסיבות המשוערות להיווצרותו. בהקשר זה, היו כמובן לעזר רב, בין היתר, הספרים **מכתבי הרב**

¹⁸ כפי שמסביר אנגלרד [יצחק אנגלרד, "מחקר המשפט העברי, מהותו ומטרותיו", **משפטים** ז (תשל"ו) 34, 38-39], "המחקר הדוגמטי הוא *auctoritate ex*... ההכרה והפיתוח השיטתיים של החומר הנורמטיבי תוך קבלת הסמכות המחייבת של המקורות. לדוגמטיקה המשפטית נודע בדרך כלל תפקיד מעשי: מציאת פתרון בדרך רציונלית לבעיה נורמטיבית; כלומר, קביעת כלל התנהגות נוכח מציאות עובדתית מסויימת. הפתרון לבעיה חייב להימצא על יסוד המקורות הנורמטיביים הנתפסים כתקפים. על העוסק בדוגמטיקה לקבל את הנחות השיטה ולנהוג לפי 'כללי המשחק' שלה. הגישה ההיסטורית, לעומת זאת, משקיפה על מערכת המשפט 'מן החוץ' כעל מציאות אמפירית. חפצה הוא להכיר מציאות זו על גורמיה השונים. עניינה בהשתלשלות האירועים שהביאו לידי מציאות זו, אם ניטול מערכת משפטית נתונה הרי מטרחה של הדוגמטיקה היא החלטה; מטרחה ההיסטוריה היא ההכרה של דרך התגבשות המערכת".

¹⁹ למעט מאמרו של נחם אילן [ישקיעי תורתו של אלגזאלי בעניין שמירת הלשון בפירושו של ר' ישראל ישראלי מטולדו ל'אבות"], בתוך: **האסלאם ועולמות השזורים בו - קובץ מאמרים לזכרה של חוה לצרוס יפה** (נחם אילן עורך, תשס"ב) 20, המצביע באופן ספציפי על קליטת משנת זואלי אצל ר' ישראל מטולדו (שחי זמן רב לאחר תקופת הרמב"ם).

²⁰ ראו להלן, הערה 24.

חפץ חיים (מאת בנו של ה"חפץ חיים", אריה לייב הכהן פופקא), ספרו של ישר, **החפץ חיים - חייו ופעלו** וסדרת הספרים הידועה של כץ, **תנועת המוסר - תולדותיה, אישיה ושיטותיה**.

אשר להיבטים התיאורטיים-עיוניים של המחקר: אמנם איננו יכולים לומר, כי המחברים השונים לאורך התקופות לא נגעו בטעם האיסור (ראו להלן, בפרק 5), אך הערך המוסף שבמחקר בהקשר זה הוא בהתייחסות הממצה והמקיפה למכלול הטעמים ולהבחנות הדקות ביניהם, ובפרט לתשובות האפשריות השונות לשאלה, מהו "הערך המוגן" במקרה של פרסום **אמת**. לשם כך, נעזרנו גם בחיבורים שאינם עוסקים ישירות באיסור לשון הרע בהלכה²¹.

במישור הניתוח הדוגמטי, מטבע הדברים הכתיבה הייתה קלה יותר, לאור קיומם של חיבורים הלכתיים לא מעטים בנושא לשון הרע²², אך עם זאת ראינו חשיבות רבה בהוספת הפן האקדמי, המתבטא בעיקר בהפרדה בין ההיבטים השונים של חופש הביטוי והשלכות הקביעות ההלכתיות על כל אחד מהיבטים אלה, דבר שלמיטב בדיקתנו לא נעשה עד כה.

²¹ הסתייענו, למשל, במאמרו של דניאל סטטמן, "רכילות, לשון הרע ומוסר", **עיון** מג (תשרי תשנ"ה) 399; ובחיבורו של Moore על איסור ה-Detraction בנצרות, אשר חלק ניכר ממנו עוסק בשאלה מדוע איסור זה כולל גם סיפור גנאי שאינו שקרי ומדוע יש בכך פגיעה ב-commutative justice. ראו:

Kenneth B. Moore, **The Moral Principles Governing the Sin of Detraction and an Application of These Principles to Specific Cases** (1950).

²² נציין למשל את ספר העיון **נתיבות חיים**, העוסק בהרחבה בהיבטים שונים של האיסור, לרבות היבטים עכשוויים דוגמת עיתונים וכיו"ב.

פרק ראשון: איסור לשון הרע- תהליכים, שינויים ותמורות

תקציר הפרק:

א. תהליך ה"לגליזציה" של איסור לשון הרע: את תולדות העיסוק באיסור לשון הרע ניתן לחלק למספר תקופות משנה, שבמהלכן ניתן לזהות התפתחות הדרגתית של "לגליזציה" ביחס אליו: א) בתקופת חז"ל, ובתקופה שלאחריה עד תקופת הרמב"ם, העיסוק באיסור הינו בעל אופי אגדתי בעיקר, ללא ניסיון להגדיר את האיסור וכמעט ללא קביעות הלכתיות; אף הקביעות ההלכתיות הקיימות, מובאות אגב דברי אגדה ותוך העדר כמעט מוחלט של דיון על דרך "שקלא וטריא", המאפיין בדרך כלל נושאים הלכתיים. ב) בתקופת הרמב"ם חלה תזוזה מסויימת לקראת לגליזציה של האיסור, כשבחיבורו ההלכתי "משנה תורה" הוא מגדיר לראשונה את המונח "לשון הרע" ומבחין בינו לבין המונח "רכיל". כפי שנראה להלן, העיסוק בהגדרות המונחים ובהבדל ביניהם לא נוצר בחלל ריק: מעט קודם לכן נדונו סוגיות דומות באסלאם על ידי גזאלי (ומעט לאחר מכן גם בעולם הנוצרי, על ידי אקווינאס). עם זאת, אין במשנת הרמב"ם פירוט נרחב ביחס לכללי האסור והמותר בהקשר זה, ונראה כי התייחסותו לאיסור היא יותר כאל "עיקרון", או "סטנדרט", ופחות כאל איסור שיש בו "כללים" פרטניים של אסור ומותר. ג) חיבורו של רבינו יונה גירונדי, "שערי תשובה", מהווה נדבך נוסף בהתפתחות הלגליזציה של איסור לשון הרע. על אף שקשה לראות בו קודקס סדור של כללי לשון הרע, יש בו התייחסות מפורשת למצבים שבהם מותר לספר לשון הרע, להסבר טעמי האיסור ולסוגיות נוספות. ד) בסוף המאה ה-18 ובאמצע המאה ה-19 חלה התפתחות נוספת בלגליזציה של האיסור, שתחילתה בחיבורים "יד הקטנה" (בסוף המאה ה-18) ו"אורח מישרים" ושיאה בחיבור ה"חפץ חיים" - הקודקס הראשון של דיני לשון הרע - המהווה את השלמת התהליך: עקרונותיו הכלליים של האיסור מופרטים לכללים מדוקדקים; והעיסוק באיסור הופך להיות בעל אופי אנליטי-הלכתי, הכולל הבאת ראיות, העלאת קושיות ויישובן בדרכים עיוניות, ואף אסמכתאות ואנלוגיות משטחי הלכה אחרים.

ב. הקשר בין מיעוט העיסוק ההלכתי והעיוני באיסור לשון הרע לבין השתייכות האיסור לתחום המידות: מיעוט העיסוק ההלכתי והעיוני באיסור לשון הרע, עד לתקופת ה"חפץ חיים" בשלהי המאה ה-19, טעון הסבר, בפרט על רקע החומרה שבה נתפס האיסור, ברמה הרטורית. להלן נטען כי ההסבר לתופעה זו נעוץ בתפיסה, כי האיסור משתייך בעיקרו לתחום המידות. ההתייחסות המסורתית אל איסורים השייכים לתחום זה הינה כאל "עיקרון", או "סטנדרט", ולא כאל "כללים" מפורטים.

ג. הסבר השינוי שחולל ה"חפץ חיים" בהתייחסות לאיסור לשון הרע, הרקע לשינוי זה והגורמים לו: כל הסבר שינתן למיעוט העיסוק בדיני לשון הרע עד לסוף המאה ה-19 - ובכלל זה ההסבר המשוער שניתן לעיל, המתבסס על השתייכות האיסור לתחום המידות - מעורר, כמובן, את השאלה, מה השתנה מבחינה זו דווקא בתקופת ה"חפץ חיים"; מה גרם ל"חפץ חיים" - דווקא ל"חפץ חיים" - לחולל שינוי, להתייחס אל האיסור על דרך של "כללים" ולעסוק בו באופן אנליטי עיוני כמקובל בשטחי הלכה אחרים. הרקע לשינוי זה והטעמים המשוערים להתרחשותו, יידונו להלן.

ד. סקירה ומיון של סוגי הספרות שבהם נדון איסור לשון הרע לאורך הדורות.

1(א). תהליך ה"לגליזציה" של איסור לשון הרע

את תולדות העיסוק באיסור לשון הרע - ובשלב זה נסתפק בהגדרתו הבסיסית כאיסור על דיבור שלילי אודות הזולת²³ - ניתן לחלק למספר תקופות משנה, שבמהלכן ניתן לזהות התפתחות הדרגתית של "לגליזציה" ביחס לאיסור זה, המתבטאת הן במעבר הדרגתי מ"עיקרון" ל"כללים" והן בשימוש הולך וגובר בכלים עיוניים-אנליטיים, המאפיינים שטחי הלכה אחרים.

מאמרו הידוע של **בראון**²⁴ מכסה חלק מנושא זה, אולם הוא מתמקד בעיקר בחיבור "חפץ חיים" ובמשמעות השינוי שחיבור זה חולל. אנו נבקש להתמקד גם בשינויים ההדרגתיים שחלו ביחס לאיסור לשון הרע לפני תקופת ה"חפץ חיים". בנוסף, גם ביחס לחיבור ה"חפץ חיים", יידונו להלן זוויות שלדעתנו טרם נדונו עד כה.

לפני שנעבור לגוף הדברים נקדים, כי ה"לגליזציה" שבה עוסק פרק זה אינה קשורה לתקנות המאפשרות סנקציות ופיצויים בגין לשון הרע. נושא זה יידון להלן בנפרד²⁵ וכאן נתמקד, כאמור, ב"לגליזציה" במשמעותה כמעבר מעקרונות לכללים ודיון אנליטי ביסודות האיסור והגדרותיו.

1(א)(1). אופי העיסוק באיסור לשון הרע עד לתקופת הרמב"ם

ככל שישנם מקורות מקראיים לאיסור לשון הרע - דבר שאינו מובן מאליו²⁶ - הרי שמדובר במקורות שאינם מכילים פירוט כלשהו של האיסור וגדריו, או כללים מנחים ביחס אליו. גם במקורות חז"ל, העשירים בביטויים חריפים מאין כמותם ביחס לדוברי לשון הרע²⁷, אין פירוט הלכתי של גדרי האיסור או

²³ ראו ביתר פירוט להלן, בפרק 2.

²⁴ ראו:

Benjamin Brown, "From principles to rules and from Musar to Halakhah: The Hafetz Hayim's rulings on libel and gossip", 25 *Diné Israel* (2008) 171.

²⁵ נספח 1 לפרק 7.

²⁶ ראו ביתר פירוט להלן, בפרק 4.

²⁷ כך, למשל: "כל המספר לשון הרע... ראוי להשליכו לכלבים" (בבלי, מכות, כג ע"א); "... האומר בפיו חמור מן העושה מעשה" (משנה, ערכין, ג, ה); "בוא וראה כמה גדול כוח של לשון הרע..." (בבלי, ערכין, טו ע"א); "כל המספר לשון הרע כאילו כפר בעיקר" (שם, ע"ב); "כל המספר לשון הרע מגדיל עוונות עד לשמים... כל המספר לשון הרע ראוי לסוקלו באבן... כל

כלליו ההלכתיים, ואף לא דיונים הלכתיים על דרך של "שקלא וטריא" ביחס לאיסור, כמקובל בשטחי הלכה אחרים. כמעט כל המקורות בספרות חז"ל המתייחסים ללשון הרע, הינם על דרך האגדה, ואף במקורות המעטים המכילים קביעות הלכתיות, מדובר במימרות קצרות, העולות אגב הקשרים אחרים, אגדתיים בעיקרם.

הדברים אינם אמורים רק ביחס לספרות המדרשית - שגם בשטחים אחרים אינה עשירה בקביעות הלכתיות - אלא גם ביחס לספרות המשנה, התוספתא והתלמוד הבבלי והירושלמי. כך, למשל, בספרות המשנה מוזכר המונח "לשון הרע" פעם אחת בלבד ("נמצא האומר בפיו חמור מן העושה מעשה... שכן מצינו שלא נחתם גזר דין על אבותינו במדבר אלא על לשון הרע"²⁸), וזאת בהקשר אגדתי ואגב עניינים אחרים שאינם קשורים ללשון הרע²⁹. בתוספתא, מוסבר המושג "אבק לשון הרע", רק אגב העיסוק במושג הכללי "אבק", בשטחים הלכתיים אחרים³⁰. גם בספרות האמוראים, שבה מוזכר לא אחת המונח "לשון הרע", האזכור ברוב המקרים הינו בהקשר של דברי אגדה ובאופן אסוציאטיבי מובהק. על מנת להמחיש

המספר לשון הרע, אמר הקב"ה, אין אני יכולין לדור בעולם... כל המספר לשון הרע, אומר הקב"ה לשר של גיהנום, אני עליו מלמעלה ואתה עליו מלמטה נדוננו... כל המספר לשון הרע מגדיל עוונות כנגד שלוש עבירות, עבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים... לשון תליתאי קטיל תליתאי, הורג למספרו ולמקבלו ולאומרו... מאי דכתיב, 'מוות וחיים ביד לשון' (משלי יח, כא)... לומר לך, מה יד ממיתה, אף לשון ממיתה" (שם); וכן, "על שבעה דברים נגעים באין, על לשון הרע... (שם, טז ע"א). במסכת שבת, דף ג ע"ב, מוזכרת המחלה המסוכנת "אסכרה" כבאה על איסור לשון הרע. בירושלמי, פאה, פרק א הלכה א, נאמר: "ארבעה דברים שהן נפרעין מן האדם בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא, ואלו הן, עבודה זרה, גילוי עריות, שפיכות דמים, ולשון הרע כנגד כולן".

²⁸ משנה, ערכין, ג, ה.

²⁹ ההשתלשלות האגבית של אזכור האיסור היא כדלקמן: הפרק השלישי של מסכת ערכין עוסק במצבים שבהם על אדם לשלם סכום אחד קבוע, ללא קשר לשווי הכספי של הדבר שאותו הוא קונה (או פודה מהקדש) או שאותו הוא מזיק. בין המצבים הללו, מונה המשנה את דינו של אדם המעליל על אשתו כי היא זינתה, אשר עליו לשלם לאשתו שיעור קצוב של מאה סלעים, ללא תלות במעמדה (דברים כב, יג-ט). בנוסף, מונה המשנה גם את דינו של אונס או מפתה, שעליו לשלם חמישים סלעים, ללא תלות במעמד האשה הנאנסת או המפותה (דברים כב, כט). אגב הבדל זה שבין שיעור תשלומו של האונס או המפתה (חמישים) לבין שיעור התשלום של המוציא שם רע (מאה), מעירה המשנה (ערכין ג, ה) "נמצא האומר בפיו חמור מן העושה מעשה" (שהרי המוציא שם רע לא עשה מעשה כלשהו, והוא משלם כפליים מהאונס והמפתה). בהמשך לכך מוסיפה המשנה גם "שכן מצינו שלא נחתם גזר דין על אבותינו במדבר אלא על לשון הרע".

בכך תם עיסוק המשנה בנושא לשון הרע. הנושא עולה, איפוא, רק באופן אסוציאטיבי אגבי ואף משהועלה, המשנה לא ראתה לנכון לעסוק בו ובגדריו, אלא להסתפק במימרה או שתיים על דרך האגדה.

³⁰ תוספתא, עבודה זרה, פרק א: "ארבע אבקות הן: אבק ריבית, אבק שביעית, אבק עבודת כוכבים, אבק לשון הרע...". בהמשך לכך, מסבירה התוספתא מהו "אבק לשון הרע" (ראו להלן, פרק 3, הערה 904 ואילך).

במה דברים אמורים, להלן סקירה קצרה של המקורות התלמודיים שבהם נדון או מוזכר איסור לשון הרע (או, בתרגום הארמי, "לישנא בישא"):

א) **בבלי, שבת, לג ע"א-ע"ב**: בתוך שורה ארוכה של מימרות בנושאי אגדה שונים - ובעיקר, ייחוס פורענויות מסוימות לחטאים מסוימים - מתייחס התלמוד למחלת ה"אסכרה" וקובע, כי היא באה כעונש על לשון הרע. אגב כך מובא גם מעשה ב"יהודה בן גרים", אשר הלשין למלכות על רבי שמעון בן יוחאי ולבסוף נענש על כך בידי שמים.

מקור זה הוא בעל אופי אגדתי מובהק, ואין בו ולו הלכה אחת הנוגעת לאיסור.

ב) **בבלי, שבת, נו ע"א**: התלמוד מביא את דברי האמורא רב, לפיהם חטאו היחיד של המלך דוד היה בעניין אוריה החיתי³¹. על כך מקשה התלמוד, כי דברים אלה של רב סותרים את דברי רב במקום אחר, לפיהם דוד חטא בכך **שקיבל לשון הרע** (כשהכוונה היא לדברים שסיפר ציבא לדוד נגד מפיבושת³²), ואגב קושיה זו דן התלמוד בשאלה, האם אכן חטא דוד בקבלת לשון הרע, או שמא ניתן להצדיק את דוד לאור העובדה, שדברי הגנאי נתמכו ב"דברים הניכרים" (היינו, בעובדות חיצוניות המאששות את סיפורו של ציבא).

מקור זה הוא, אמנם, בעל ערך הלכתי (שהרי ניתן להסיק ממנו, כי יש היתר לקבל לשון הרע כשהיא נתמכת ב"דברים הניכרים"³³), אולם העניין ההלכתי עולה בדרך אגב, תוך כדי עיסוק בשאלה **שאינה** בעלת אופי הלכתי (האם, ומתי, חטא דוד המלך במהלך חייו).

ג) **בבלי, פסחים, קיח ע"א**: "כל המספר לשון הרע וכל המקבל לשון הרע... ראוי להשליכו לכלבים, שנאמר 'לכלב תשליכון אותו' וכתוב בתריה (שמות כג, א) 'לא תשא שמע שוא'".

גם במקור זה יש ערך הלכתי, שהרי הוא מלמד כי הן המספר והן המקבל כלולים באיסור "לא תשא שמע שוא". עם זאת, הדברים נושאים אופי אגדתי ברור.

³¹ כמתואר בספר שמואל ב, יא, יד-טו.

³² כמתואר בספר שמואל ב, טז, א-ד.

³³ ראו להלן, פרק 3, הערה 820, וכן להלן בנספח כללי 1, בטקסט להערה 1746 ואילך.

ד) בבלי, יומא, מד ע"א: אגב בירור נקודות שונות הקשורות להקטרת הקטורת בבית המקדש, מביא התלמוד את מימרת רבי ישמעאל, "על מה קטורת מכפרת, על לשון הרע". אין במקור זה עיסוק הלכתי באיסור.

ה) בבלי, תענית, ז ע"א: הנושא הוא עצירת גשמים כעונש על לשון הרע. אין במקור זה התייחסות הלכתית לאיסור.

ו) בבלי, מועד קטן, טז ע"א: אגב פירוט תלמודי של מקורות בתנ"ך לסדרי דין שונים הנהוגים בבית הדין, נאמר בתלמוד כי שליח בית דין המדווה לשולחיו על התנהגותו הלא ראויה של בעל הדין, אינו עובר על איסור, והדיווח אינו "מתחזי כלישנא בישא" (אינו נראה כלשון הרע). זוהי קביעה הלכתית, אך היא עולה, כאמור, בדרך אגב בלבד.

ז) בבלי, מגילה, יג ע"ב: התלמוד מתאר כיצד הסית המן את המלך אחשורוש נגד עם ישראל, ומכנה הסתה זו בשם "לישנא בישא". אין התייחסות הלכתית לאיסור.

ח) בבלי, סוטה, ה ע"א: התלמוד מביא מימרא, לפיה אין הקב"ה יכול לדור עם בעל לשון הרע בכפיפה אחת. אין התייחסות הלכתית לאיסור.

ט) בבלי, סוטה, לה ע"א: התלמוד דן בעונש המרגלים, שדיברו לשון הרע על ארץ ישראל³⁴. אין התייחסות הלכתית לאיסור.

י) בבלי, סוטה, מב ע"א: "ארבע כיתות אין מקבלות פני שכינה... כת מספרי לשון הרע...". אין התייחסות הלכתית לאיסור.

יא) בבלי, בבא בתרא, לט ע"א-עב: נושא הדיון המרכזי בסוגיה זו אינו איסור לשון הרע, אלא אופן ה"מחאה" הראוי נגד החזקה של אדם אחר במקרקעין (היינו, כאשר ראובן מחזיק בקרקעו של שמעון, ושמעון אינו מעוניין ששתיקתו תתפרש כהודאה בזכותו של ראובן בקרקע, עליו להביע "מחאה" על כך). בסוגיה מובאת מחלוקת, מהו מספר האנשים שבפניהם יש לבצע את ה"מחאה"- שניים או שלושה -

³⁴ במדבר, פרקים יג-יד. אגב כך מובאת גם המימרא הידועה, "כל לשון הרע שאין בו דבר אמת בתחילתו, אין מתקיים בסופו".

ובהמשך לכך מעלה התלמוד אפשרות, כי קיים קשר בין שאלה זו לבין חידושו של רבה בר רב הונא במסכת ערכין, העוסק בלשון הרע שנאמרה בפני שלושה ("באפי תלתא")³⁵.

גם כאן, ההיבט ההלכתי של לשון הרע עולה דרך אגב בלבד, כשהנושא העיקרי הינו נושא ה"מחאה".

(יב) **בבלי, בבא בתרא, קסד ע"ב (ודף קסה ע"א)**: אגב דיון תלמודי בדיני שטרות, מובאים שני מעשים שבהם גער רבי יהודה בבנו רבי שמעון - "כלך מלשון הרע הזה" - בעקבות דברי הבן על סופר השטרות רבי יהודה חייטא ודרך כתיבתו את השטרות. בהמשך לכך, וכדרך אגב, מובאת מימרא של האמורא רב, לפיה לשון הרע היא אחת משלוש העבירות ש"אין אדם ניצול מהם בכל יום" (וכן מימרא דומה של רב - "והכל בלשון הרע"), תוך שהתלמוד מוסיף ומבאר, כי אין הכוונה ללשון הרע ממש, אלא ל"אבק לשון הרע" (אמירות הקרובות ללשון הרע אך אינן עולות כדי לשון הרע ממש).

על אף שניתן לגזור ממקור זה כללים הלכתיים³⁶, הדברים מובאים בצורה סיפורית-אגדתית ולא מדובר במקור בעל אופי הלכתי.

(יג) **בבלי, סנהדרין, צג ע"ב**: התלמוד מתייחס לדיבורו של דואג בשבחו של דוד בפני שאול³⁷ וקובע כי כוונת דואג לא הייתה חיובית, כי אם כוונה לדבר "לשון הרע", שכן, דברי השבח נאמרו על מנת לעורר את קנאתו של שאול ולהסיתו נגד דוד ("כל הפסוק הזה לא אמרו דואג אלא בלשון הרע"). אין התייחסות הלכתית לאיסור³⁸.

(יד) **בבלי, סנהדרין, קג ע"א**: "ארבע כיתות אין מקבלות פני שכינה... כת מספרי לשון הרע". אין התייחסות הלכתית לאיסור.

³⁵ נושא זה יידון בהרחבה להלן, בפרק 3, פסקה 3(ג), ובנספח הכללי 1, סעיף ט' לנספח.

³⁶ שהרי זהו אחד המקורות העיקריים בהקשר של "אבק לשון הרע" והגדרתו [ראו להלן, בפרק 3, פסקה 3(ו)], ובפרט מהערה 907 ואילך]. כמו כן, המעשה הראשון שבו גער רבי יהודה ברבי שמעון, מהווה את אחד המקורות העיקריים למסקנת ה"חפץ חיים", כי דברי גנאי אסורים גם כשהדברים הם דברי אמת (ראו להלן, פרק 2, הערה 344).

³⁷ ראו: שמואל-א, טז, יח.

³⁸ אם כי ניתן לגזור ממקור זה קביעה הלכתית חשובה, כי דיבור על הזולת הגורם לו נזק, מהווה לשון הרע גם אם הדיבור עצמו אינו מכיל גנאי או מידע שלילי.

טו) **בבלי, סנהדרין, קו ע"ב**: "... אמר לו הקב"ה לדואג הרשע, מה לך לספר חוקי, כשאתה מגיע לפרשת מרצחים ופרשת מספרי לשון הרע, מה אתה דורש בהם?" אין התייחסות הלכתית לאיסור.

טז) **בבלי, מכות, כג ע"א**: חזרה על המימרא, לפיה "כל המספר לשון הרע וכל המקבל לשון הרע... ראוי להשליכו לכלבים". אין התייחסות הלכתית לאיסור.

יז) **בבלי, זבחים, פח ע"ב**: התלמוד דן מהו הגורם המכפר על לשון הרע- הקטורת בבית המקדש או שמא מעילו של הכהן הגדול. אין התייחסות הלכתית לאיסור.

יח) **בבלי, ערכין, דפים טו-טז**: זהו, למעשה, המקור התלמודי העיקרי שבו נדון איסור לשון הרע. כמעין המשך לדברי האגדתא המובאים במשנה³⁹, לפיהם "נמצא האומר בפיו חמור מן העושה מעשה", ו"לא נחתם גזר דין על אבותינו במדבר אלא על לשון הרע", מאריך התלמוד בהבאת מימרות שונות הנוגעות ללשון הרע. על אף האריכות היחסית של הדברים (שני דפים בערך), רוב רובן של המימרות במקור זה הן בעלות אופי אגדתי ברור ורובן מתמקדות בגינוי האיסור ובהדגשת שאט הנפש שיש לחוש כלפי העוברים עליו.

יחד עם זאת, אגב דברי האגדתא במקור זה, מתייחס התלמוד גם למספר קביעות הלכתיות קצרות: 1. הגדרת האמירה הלעגנית "היכא משתכחא נורא, אלא בי פלניא"⁴⁰, כ"לישנא בישא" (לשון הרע). 2. חידושו של רבה, כי דברים הנאמרים בפני האדם המדובר אינם נחשבים כלשון הרע, תמיהת אביי על כך ותשובת רבה⁴¹. 3. קביעתו של רבה בר רב הונא, כי בדברים שנאמרו "בפני שלושה" אין משום לשון הרע⁴². כמו כן מובאות שם מספר מימרות נוספות, המנוסחות באופן חצי הלכתי וחצי אגדתי ומתייחסות לדיבור בשבחו של אדם אחר, העלול בסופו של דבר להזיק לו⁴³. מכל מקום, הקביעות האמורות עולות

³⁹לעיל, הערה 28.

⁴⁰היכן ניתן למצוא אש, אם לא בבית פלוני (כלומר, שואלים את הדובר, היכן ניתן להשיג אש, והוא עונה, היכן אם לא בביתו של פלוני. מדבריו משמע שבביתו של פלוני מצויים אכלנים הזקוקים לאש תדיר, ובכך יש משום אמירת גנאי).

⁴¹לעניין זה ראו בהרחבה להלן, בפרק 3, בטקסט להערה 752 ואילך.

⁴²זהו ההיתר הידוע בשם "באפי תלתא". לעניין זה ראו להלן, פרק 3, פסקה 3(ג).

⁴³בבלי, ערכין, טז ע"א.

אגב דברי האגדה הרבים המובאים בסוגיה זו, וכמעט שלא מתקיימת לגביהן "שקלא וטריא"⁴⁴, בוודאי לא כזו המאפיינת נושאים אחרים בתלמוד.

(ט) **בבלי, נדה, סא ע"א**: "אמר רבא: האי לישנא בישא, אף על פי דלקבולי לא מבעי - מיחש ליה מבעי" [=אמר רבא: לשון הרע הזה, אף על פי שאין לקבלו, יש לחוש לו (לנקוט אמצעי זהירות)].

מימרא זו מכילה, כמובן, קביעה הלכתית חשובה, לפיה יש להבחין בין **מתן אמון** בדברים שליליים הנאמרים אודות פלוני, שהינו אסור, לבין נקיטת **אמצעי זהירות** בלבד מפני אותו פלוני בעקבות שמיעת הדברים אודותיו, שהינה מותרת. אולם, דווקא מקור זה מהווה את הדוגמה המובהקת ביותר ל"אגביות" המאפיינת את העיסוק ההלכתי באיסור, שכן, על אף חשיבות ההבחנה האמורה, היא עולה בתלמוד רק בדרך אגב ותוך כדי עיסוק בשאלה אחרת - האם גדליה בן אחיקם נהג כהלכה כשלא שעה לעצת יוחנן בן קרח, שהזהירו מפני ישמעאל בן נתניה⁴⁵. יתרה מזו, מעשה גדליה בן אחיקם עצמו נדון בסוגיה זו רק בדרך אגב ובאורח אסוציאטיבי לחלוטין: תחילה, מספר התלמוד על "זקן אחד" שידע על דרך לבדוק היכן מצויים עצמות מתים (וכך לטמא או לטהר את המקום הנבדק). באחת הבדיקות שערך אותו "זקן", נמצא "בור גדול מלא עצמות". ממשיך התלמוד, כי אותו "בור גדול" היה הבור שהכיל את עצמות האנשים שהרג ישמעאל בן נתניה⁴⁶. אגב כך ממשיך התלמוד וקובע, כי מעשה הטבח של ישמעאל היה יכול להימנע, אילו גדליה היה שומע להזהרותיו של יוחנן בן קרח מפני מזימתו של ישמעאל. בעקבות קביעה זו מובאים, כבדרך אגב, דברי רבא, לפיהם אסור, אמנם, לקבל לשון הרע, אך יש "לחוש" להם.

(כ) **ירושלמי, פאה, פרק א, הלכה א**: בתוך ענייני אגדה שונים, ואגב העיסוק בכמה דברים שבגינם "נפרעים מן האדם בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא", אשר אחד מהם הוא חטא לשון הרע, ממשיך התלמוד ומאריך בחטא זה. אריכות זו מתבטאת במימרות בסגנון אגדה בגנות החטא וחומרותו, במעשים שונים הקשורים בו (כגון מעשה "בר חובץ"⁴⁷) ובהבאת פסוקים שניתן לראות בהם מקור ללשון

⁴⁴ למעט דו שיח קצר בין אביי לרבה ביחס ל"לשון הרע בפניו", ודו שיח קצר נוסף ביחס לאמירת "אש בבית פלוני" (מתי יש בה משום לשון הרע).

⁴⁵ ירמיהו מ, יג-יד: "ויוחנן בן קרח וכל שרי החילים אשר בשדה באו אל גדליהו המצפתה, ויאמרו אליו, הידוע תדע, כי בעליס מלך בני עמון שלח את ישמעאל בן נתניה להכותך נפש; ולא האמין להם גדליהו בן אחיקם".

⁴⁶ כאמור בספר ירמיה מא, ט.

⁴⁷ אדם בשם "בר חובץ" לא הגיע לעבודה שהוטלה על ידי המלך, ואדם אחר גרם לכך שממוני המלך יגלו עובדה זו, על ידי כך

הרע. מקור זה הינו, כמובן, בעל ערך הלכתי⁴⁸, אך כאמור לעיל, הדברים עולים בדרך אגב בלבד, והסוגיה כולה היא בעלת מאפיינים אגדתיים ברורים.

מן המקובץ עולה תמונה ברורה של התרחקות מעיסוק הלכתי או אנליטי "מסודר" באיסור לשון הרע. עמד על כך בראון⁴⁹:

"The sages of the Talmud mention these terms frequently, but generally these references are short and offhanded. The short length is not in itself evidence of non-halakhic nature of the prohibition, but it is clear that it was not developed using the standard of tools of halakhic discourse. The only place where the Talmudic sages deal with this topic at length, in bArakhin 15b-16a, we find both halakhic and aggadic sayings integrated, with the latter in clear majority (and it is note-worthy that the two main halakhic sayings are permits!). Here, too, the halakhic sayings are not attacked and defended, as is familiar to us in the halakhic texts of the Talmud. This fact strengthens the aggadic character of the text, and gives the impression that even the halakhic sayings are not real rules, but rather coincidental examples of the principle⁵⁰".

ניתן לומר, כי התרחקות חז"ל מהעיסוק ההלכתי באיסור לשון הרע מתבטאת הן במיעוט העיסוק בדינים הנוגעים לאיסור והן בהעלאתם, תמיד, בדרך אגב ובהקשר של דברי אגדה. למעשה, אין במקורות חז"ל

שהזכיר בפניהם מאכל בשם "חובצא" וכך עלה לפנייהם זכרונו של בר חובץ.

⁴⁸ שהרי ממעשה בר חובץ, הנזכר בהערה הקודמת, ניתן ללמוד כי אמירה המזיקה לאדם עשויה להיות מוגדרת כלשון הרע, גם אם אינה מכילה דברי גנאי מפורשים.

⁴⁹ בראון, עמ' 193.

⁵⁰ על משמעות המשפט האחרון, ועל ההבחנה בין rule לבין principle, נעמוד בהמשך פרק זה.

אפילו הגדרה של איסור לשון הרע (אם כי מהקשר הדברים ברור כמעט תמיד, שמונח זה מתייחס לדיבור שלילי אודות הזולת או דיבור העלול לגרום לאיבה כלפיו) ואפילו שאלות מתבקשות ובסיסיות - כגון השאלה האם האיסור כולל גם אמירת דברי אמת, או מה הן התכליות המצדיקות סיפור בגנות הזולת - אינן זוכות לדיון סדור. ביטוי נוסף להתרחקות זו ניתן לראות בעובדה, שהעיסוק באיסור לשון הרע אינו מרוכז במסכת אחת (או פרק אחד מרכזי), באופן שבו מרוכזים נושאים הלכתיים אחרים, כגון - דיני שבת במסכת שבת, דיני פסח במסכת פסחים, דיני אבידה ומציאה בפרק "אלו מציאות" וכיוצא בזה. בניגוד לנושאים אלה, איסור לשון הרע מתפזר על פני מספר מסכתות תלמודיות, זעיר פה זעיר שם.

גם בתקופה שלאחר חז"ל - עד לתקופת הרמב"ם בה נדון להלן בנפרד - אין עיסוק משמעותי באיסור לשון הרע. ישנן, אמנם, מספר התייחסויות לאיסור בספרות הגאונים ובספרות הראשונים שקדמו לרמב"ם, אך הן אינן מכילות תוספת משמעותית על ספרות חז"ל ביחס לאיסור⁵¹.

1(א)(2). שלב הלגליזציה הראשון - התייחסות הרמב"ם לאיסור לשון הרע

בחיבורו "משנה תורה" מתייחס הרמב"ם לראשונה לשאלת הגדרת האיסור⁵² וכן לשאלת היחס בין המונח "לשון הרע" לבין המונח "רכילות"⁵³ (תוכנם של דברי הרמב"ם בהקשר זה יידון בהרחבה להלן⁵⁴).

⁵¹ראו, למשל: **שאלות דרב אחאי גאון**, בראשית, שאילתא כח; במדבר, שאילתא קכט [שם כותב רב אחאי: "דאסיר להון לבית ישראל לאשתעווי (=לדבר) לשון הרע, וכי היכי דאסיר לאשתעווי, הכי אסיר לקבוליה (וכשם שאסור לדברו, כך אסור לקבלו)"]; וכן: **הלכות גדולות**, הלכות נחלות, עמ' תקמא.

רבינו בחיי בן פקודה [חי בסרגוסה, בשנים 1050 - 1120; בשנת 1080 חיבר את חיבורו הידוע **תורת חובות הלבבות**] ("כתאב אלהאדיה אלי פראיד אלקלו") מזכיר את ההימנעות מלשון הרע כחלק ממנהגו ודרך הילוכו של העניו (**תורת חובות הלבבות**, שער הכניעה, פרק ו, עמ' רצ-רצב).

איסור לשון הרע מוזכר גם בחיבורו של הרי"ף [רבי יצחק אלפסי, ידוע בראשי התיבות - רי"ף; חי במאה ה-11; תוכן חיבורו (אשר כונה במקור "הלכות רבתי", אך ידוע יותר בשם "הלכות רב אלפסי") צמוד פחות או יותר ללשון התלמוד כסדרה, ועיקר חיידושו הוא בהשמטת פרטים שאינם להלכה או דעות דחויים, ולעיתים בהוספת פרשנות משלו. במהדורות התלמוד השכיחות, מודפס חיבור זה בסוף המסכת]. הרי"ף מביא בחיבורו מימרות שונות של חז"ל אודות לשון הרע, אך מבלי להוסיף להם פרשנות או תוספת משמעותית [ראו את דברי הרי"ף המודפסים בסוף מסכת שבת, דף יג ע"ב ודף יד ע"א (הרי"ף כלל את הדברים בסיכומו למסכת **שבת**, אך הוא מביא בדבריו גם את דברי חז"ל במסכת **ערכין** ביחס לאיסור, וזאת בהעדר חיבור של הרי"ף על מסכת ערכין)].

⁵² משנה תורה, הלכות דעות, ז, ב (וראו גם את הלכה ה' שם).

⁵³ שם.

⁵⁴ בפרק 2.

בנוסף, בדברי הרמב"ם יש לראשונה מענה ברור לשאלה הבסיסית, האם האיסור חל גם על אמירת דברי אמת⁵⁵ ("...אף על פי שאומר אמת"). גם המונח "אבק לשון הרע", הנזכר בתלמוד בקצרה בלבד⁵⁶, זוכה לפירוש מפורט יחסית על ידי הרמב"ם, שאף מוסיף ומחלק מונח זה למספר קטגוריות שונות⁵⁷. בנוסף, קובע הרמב"ם קביעות הלכתיות חשובות נוספות, כגון הקביעה כי תחולת האיסור אינה מותנית באמירת הדברים מאחורי גבו של האדם המדובר (אלא "אחד המספר לשון הרע בפני חברו, או שלא בפניו")⁵⁸ וכן קביעת התנאים שבהם מותר לאדם להעביר הלאה דברים שכבר נאמרו בפני שלושה⁵⁹. חידושים אלה של הרמב"ם מהווים, איפוא, את תחילת הליך הגליזציה של איסור לשון הרע.

עם זאת, ההימנעות מעיסוק הלכתי נרחב באיסור לשון הרע - שאפיינה, כאמור לעיל, את חז"ל - ניכרת עדיין גם בחיבורו של הרמב"ם. הלכות לשון הרע אינן זוכות אפילו לפרק נפרד "משנה תורה" (הן כלולות בפרק אחד יחד עם הלכות נקימה ונטירה⁶⁰) ואינן תופסות יותר משישה סעיפים בפרק ז' של הלכות דעות. הקיצור בא לידי ביטוי לא רק בכמות הסעיפים, אלא גם בהעדר דיון בשאלות בסיסיות. כך, למשל, הלכות לשון הרע ברמב"ם אינן כוללות התייחסות כלשהי לשאלה, האם ישנן נסיבות או מצבים **המצדיקים** דיבור בגנות הזולת וכיצד יש לנהוג במצבים אלה. בנוסף, בהלכות אלה מתעלם הרמב"ם, מסיבה כלשהי, מהיתרים שונים בתלמוד הבבלי המתייחסים ל**קבלת** לשון הרע⁶¹.

⁵⁵ משנה תורה, הלכות דעות, ז, ב. הרמב"ם פוסק, כי האיסור לדבר בגנות הזולת חל בין כשהדברים הנאמרים הם אמת ובין כשהם שקר, ומוסיף גם הבחנה לשונית בין שני המצבים: המייחס לחברו גנות שקרית נקרא "מוציא שם רע", ואילו המספר על חברו דברי גנאי אמיתיים, חוטא ב"לשון הרע". קביעות אלה ומקורותיהם יידונו בהרחבה להלן, בפרק 2.

⁵⁶ בבלי, בבא בתרא, קסד ע"ב. וראו גם: תוספתא, עבודה זרה, פרק א.

⁵⁷ משנה תורה, הלכות דעות, ז, ד.

⁵⁸ משנה תורה, הלכות דעות, ז, ה. שאלה זו עלתה כבר, אמנם, בתלמוד, בדרך של דו שיח בין אביי לרבה (בבלי, ערכין, טו ע"ב), אך ללא הכרעה ברורה. הרמב"ם מכריע בצורה חד משמעית, כי האיסור חל גם "בפניו".

⁵⁹ ראו להלן, בפרק 3, פסקה 3(ג). עצם הדין אינו חידוש מקורי של הרמב"ם ומקורו במימרא של רבה בר רב הונא (בבלי, ערכין, טו ע"ב-טז ע"א). אולם, הרמב"ם מפרש דין זה ומוסיף לו תנאים משלו, שלא נזכרו בתלמוד.

⁶⁰ פרק ז' של הלכות דעות מכיל שמונה סעיפים: סעיפים א-ו עוסקים בלשון הרע, וסעיפים ז-ח עוסקים בהלכות נקימה ונטירה.

⁶¹ כך, למשל, על פי הבבלי במסכת נדה, דף סא ע"א, אסור לתת אמון בדברי לשון הרע, אך מותר לנקוט באמצעי זהירות נגד פלוני בעקבות מידע שלילי אודותיו. כמו כן, על פי הבבלי במסכת שבת, דף נו ע"א, מותר להאמין לדברי לשון הרע כאשר הם נתמכים ב"דברים הניכרים". הרמב"ם אינו מזכיר כלל היתרים אלה ומסתפק בקביעה קצרה, כי אסור לקבל לשון הרע (משנה תורה, הלכות דעות, ז, ג).

לסיכום- מחד גיסא, עיסוק הרמב"ם באיסור לשון הרע מהווה, ללא ספק, את תחילתה של מגמת גלזיזציה של האיסור ומאידך גיסא, הרמב"ם ממשיך את מגמת חז"ל להימנע מעיסוק הלכתי מלא וסדור באיסור זה.

התייחסותו הישירה של הרמב"ם להגדרת האיסור, לשאלת תחולתו גם על אמירת דברי אמת וליחס בין "לשון הרע" לבין "רכילות", לא נולדה בחלל ריק; מעט לפניו עסק המלומד המוסלמי הידוע גזאלי (Ghazali)⁶² בסוגיות אלה, במסגרת חיבורו "החייאת מדעי הדת" ["אֶחְיֵא עֲלֵימָא אֶל-דִּין; תורגם לאנגלית (על ידי Fuzl Ul Karim) ל-Revival of Religious Learnin ובנוסף זה נשתמש להלן]⁶³, אשר נחשב ל"אחד הציונים

⁶²אבו חאמ[ן]ד מוחמד אלגזאלי (1058-1111), המוכר גם בשם "גזאלי", או "אלגזאלי" (יש המעתיקים "ריזאלי", או "עזאלי", אולם השתמשו בתעתיק הנפוץ בכתבי המלומדים), היה מחשובי המחברים והוגי הדעות בעולם המוסלמי, ואף זכה לכינוי "מחדש האסלאם" (ראו להלן, הערה 64). חיבוריו הידועים ביותר הם תַּהֲפֵת אל-פְּלאֶסְפָּה ("מפלת הפילוסופים"), או "הפלת הפילוסופים"- שבו הוא תוקף את הפילוסופיה של אבן סינא ומציג את הסתירות בה ונקודות חולשתה), ו"אֶחְיֵא עֲלֵימָא אֶל-דִּין" ("תחיית מדעי הדת"- ראו בהערה הבאה).

לסקירה כללית אודות גזאלי, פעלו והשפעתו, ראו: *The Encyclopedia of Islam*, כרך 2, ערך AL-GHAZALI (עמ' 1041-1038); *הסופים*, עמ' 558-559; *האסלאם- אמונותיו ומוסדותיו*, עמ' 91 ואילך; *The Faith and practice of Al-Ghazali*, בפרט בעמ' 11-15; *ניקולסון- תולדות הספרות הערבית*, עמ' 268-269, 296-299; *Islam- The Straight Path*, עמ' 103-105; *גזאלי- הפודה מן התעיה והטעות* (הקדמת חוה לצרוס יפה בעמ' 9-17); *גולדציהר- הרצאות על האיסלאם*, עמ' 130-136. וראו גם: *פילוסופיה יהודית בימי הביניים*, כרך א, עמ' 451, וכן: *האסלאם- מבוא להסטוריה של הדת*, כרך ב, עמ' 175-180. על חיבורו הגדול הרלוונטי לענייננו, ראו בהערה הבאה.

⁶³ ספר זה - המהווה "מעין אנציקלופדיה דתית מקיפה הממוגת יסודות הלכתיים אורתודוקסיים וצופיים" (*האסלאם- מבוא להסטוריה של הדת*, כרך ב, עמ' 175) - הינו, לפי דעות רבות, חיבורו הגדול והנחשב ביותר של גזאלי:

"Al-Ghazali's greatest work, both in size and in the importance of its contents is *Ihya' 'Ulum Al-din*, 'The Revival of Religious Sciences', in four volumes. This is divided into four 'quarters', dealing with 'ibadat (cult practices), 'adat (social customs), muhlikat (vices, or faults of character leading to perdition), mundjiyat (virtues, or qualities leading to salvation). Each 'quarter' has ten books. The *Ihya'* is thus a complete guide for the devout Muslim to every aspect of the religious life- worship and devotional practices, conduct in daily life, the purification of the heart, and advance along the mystic way" (*The Encyclopedia of Islam*, Al-Ghazali, p. 1040-1041).

הרקע לחיבור ומטרותו מוסברים בהרחבה בספרו של גולדציהר, *הרצאות על האיסלאם*, עמ' 131-133, ולהלן תמצית הדברים: ככלל, גזאלי התנגד למגמת העיסוק העודף של חכמי הדת בזמנו בדקדוקים ופולפולים קאזואליסטיים, תוך זניחת העיקר, שהוא (לפי גזאלי) העיסוק בהבנת הדת ומצוותיה, ב"רוח" המשתקפת מהן ובקשר בינן לבין החוויה הדתית וחיי הנפש הראויים (שם, עמ' 131). מכוח השקפתו זו, חתר גזאלי ל"הפחת חיים" בדת, לרבות במצוותיה המעשיות. "הפחת חיים" זו נעשתה, בין היתר, באמצעות שילוב עקרונות מהתורה ה"צופית" אל תוך הדת ("צופיים" היה הכינוי שניתן לתנועה מיסטית סגפנית, שחבריה ראו כמטרה עליונה את ההתמסרות לא-ל ושלמות הנפש; על ה"צופיים" ועל ה"צופיות" ראו בהרחבה בספרה של סביר, *הסופים*, וכן: *ניקולסון- תולדות הספרות הערבית*, עמ' 181 ואילך; *האסלאם- אמונותיו ומוסדותיו*, עמ' 88 ואילך; *הרצאות על האיסלאם*, עמ' 112 ואילך; *גבולות המפגש בין יהדות רבנית ומיסטיקה מוסלמית*, חלק א, עמ' 14 ואילך; וראו גם: *פילוסופיה יהודית בימי הביניים*, כרך א, עמ' 445-446 ועמ' 451, וכן: *האסלאם- מבוא להסטוריה של הדת*, כרך ב, עמ' 177), וכפי שמסכם גולדציהר (שם, עמ' 132): "...אלגזאלי עצמו יצא אל מחנה הצופים וטיפח את אורח החיים הצופי. מה

החשובים ביותר בתולדות האיסלאם ועיצוב דמותו⁶⁴, וכן בחיבור מאוחר יותר שלו⁶⁵. גזאלי, בדומה לרמב"ם אחריו, נדרש להגדרות המונחים "רִיבָה" [الغيبة] (המקבילה האסלאמית ל"לשון הרע")⁶⁶ ו"נאמימה" [النميمة] (המקבילה האסלאמית ל"רכילות")⁶⁷ וכן לתחולת איסור ה"רייבה" על אמירת

שהבדיל בינו ובינם היה, שהוא לא קיבל את מגמותיהם הפאנתיאיסטיות ואף לא את זלזולם בהלכה. הוא לא נטש את קרקע האיסלאם הרשמית, אלא רצה לעצב את הרוח שלפיו פועלת תורתו וחוקתו בחיי המוסלים, ולהקנות לו צורה אצילה ונפשית יותר, על מנת לקרבו אל המטרות שהציג בשביל החיים הדתיים...". על רקע זה נולד הספר "תחיית מדעי הדת", כלשונו של גולדציהר (שם): "...ברוח זה הוא דן בקיום המצוות המעשיות בחיבורו השיטתי הגדול, שמתוך שראה בו מפעל רפורמטורי, המיועד להפיח חיים חדשים לתוך העצמות היבשות של התיאולוגיה האסלאמית השלטת- עמד וקרא לו בשם אומר-גאון, תחיית מדעי הדת' (איחיא עולם אלדין)". למעשה, גזאלי לא ראה את עצמו כ"מחדש" אלא כמי ש"מחזיר עטרה ליושנה" ומחיה את העיסוק המקורי בדת ובמצוותיה (ראו שם). ניתן לסכם, כי בספר זה, שניקולסון מגדיר אותו כ-magnum opus של גזאלי (ניקולסון- תולדות הספרות הערבית, עמ' 269), גזאלי "מסביר תיאולוגיה ומוסר מנקודת מבטו של בית המשפט הצופי המודרני" (שם).

החיבור בנוי, כאמור, מארבעה "רבעים", שכל אחד מהם מכיל עשרה "ספרים" [לתיאור החיבור ומבנהו ראו גם במאמרו של Harvey (Harvey- al-Ghazali and Maimonides), עמ' 105]. ב"ספר" הרביעי של ה"רבע" השלישי, מונה המחבר "נוקים", או "פגעים", העלולים להיגרם כתוצאה מהלשון [שמו של ה"ספר" הוא פְּתָאב אַאפָּאָת אַלְלַסְאָן- ספר פגמי (או נזקי) הלשון]. להלן קישור לדרך השלישי: <http://www.ghazali.org/ihya/english/index.html>

ה"פגם", או ה"נזק" החמישה עשר של הלשון הינו לשון הרע, רִיבָה, וה"נזק" השישה עשר כולל למעשה מספר פגמים וביניהם המלשינות - נאמימה. על מנת להקל מראש על המעיין ולשם מניעת בלבול, נציין כי בחיבור המתורגם של גזאלי נפלה טעות, והנזק השישה עשר ממוספר מסיבה כלשהי כשמונה עשר (מייד לאחר הנזק החמישה עשר).

⁶⁴ הרצאות על האיסלאם, עמ' 133. על השפעת גזאלי וחיבורו כותב גולדציהר (שם): "...זמן קצר אחר כך יחרות האיג'מע של האורתודוכסיה האיסלאמית על דגלו את תורתו של גזאלי. אישיותו עוטרה בהילה של קדושה; הכרתם-הוקרתם של הדורות שלאחריו קשרו לו את התואר של 'מחיה הדת' (מוחיי אלדין), של מחדש (מוגיאדיד), שא-ללה שלחו לעצור את ירידת האיסלאם עם סיום המאה החמישית ותחילת המאה השישית לקיומו. חיבור ה'תחייה' נחשב לספר המובהק ביותר במדעי הדת של האיסלאם, כספר המכיל בתוכו כל מדעי הדת, ונערץ 'כמעט כמו קוראן'. האיסלאם האורתודוקסי חושב את גזאלי לפוסק אחרון. שמו הפך סיסמה במלחמה נגד מגמות עוינות לאיג'מע. ספרו הוא אחד הציונים החשובים ביותר בתולדות האיסלאם ועיצוב דמותו"; וראו ברוח זו: Islam- The Straight Pass, עמ' 104-105. לפי ניקולסון, "בתיאולוגיה דוגמטית אין גם אחד שאפשר להשוותו אל אבו חאמד אלגזאלי, המכונה 'מופת האיסלאם'" (ניקולסון- תולדות הספרות המערבית, עמ' 268). וכבר נאמר, כי "גזאלי הוא אמאם שלשמו יתרחבו הלבבות ותשובנה הנפשות לתחייה, ואשר ביצירותיו תעלו קשת הסופרים והנייר ירעד בגיל, ואשר לשמען ידמו הקולות ויורכנו הראשים", כלשון שְׁדִ'רַאָת אַלְדִ'הַב, המצוטטת אצל ניקולסון (שם).

⁶⁵ בשלב מאוחר יותר כתב גזאלי (שהיה ממוצא פרסי) חיבור בשפה הפרסית, בשם "האלכימיה של האושר" (המהווה מעין תמצית של "החייאת מדעי הדת" הנזכר לעיל), המחולק גם הוא לארבעה כרכים. ה"ספר" השלישי בכרך השלישי, העוסק בנוקי הלשון, תורגם לאנגלית (ע"י Muhammd Nur Abdus Salam) ונקרא **Al-Ghazzali On the Treatment of the Revival of Religious Learnings** (דיבורי harms of the Tongue. בחיבור זה, חלוקת ה"נוקים" ומספורם שונה מזה שב-Revival of Religious Learnings). נגאי כלולים ב"נזק" השנים עשר, ומלשינות כלולה - בצורה עמומה יותר בהשוואה לחיבור הראשון - ב"נזק" השלושה עשר.

⁶⁶ Revival of Religious Learnings, בעמ' 112.

⁶⁷ Revival of Religious Learnings, בעמ' 120.

דברי אמת⁶⁸ (כשהוא מפנה בהקשר זה לחדית⁶⁹, מתוך קובץ החדית' של מוסלים⁷⁰, בו מודגש כי אסור לדבר בגנות הזולת גם כשהדברים הינם אמת⁷¹). על תוכן של הגדרות וקביעות אלה ועל היחס בינן לבין מקבילותיהן ברמב"ם, נעמוד בהרחבה להלן⁷².

⁶⁸ Revival of Religious Learnings, בעמ' 112.

⁶⁹ להלן רקע מושגי קצר, על מנת להקל על הבנת הסקירה להלן וכן בהמשך מחקר זה: חדית- סיפור המתאר מקרה, אמרה או מעשה הקשורים במוחמד. החדית' בנוי משני חלקים: "אסנאד"- תיאור שלשלת המסירה של החדית' [באנלוגיה לעולם התלמודי- "אמר רב יהודה אמר שמואל וכו'"], ו"מתן" - הטקסט עצמו, תוכן החדית' (ראו בהרחבה בספרו של למנס, האסלאם- אמונותיו ומוסדותיו, עמ' 54 ואילך: פרקים בתולדות הערבים והאסלאם, עמ' 156 ואילך; עולמו של הנביא מוחמד, עמ' 13 ואילך; האסלאם- מבוא להסטוריה של הדת, כרך ב, עמ' 23 ואילך). המילה "חדית'" היא מלשון "חדשה", סיפור (האסלאם- אמונותיו ומוסדותיו, שם; פרקים בתולדות הערבים והאסלאם, עמ' 157).

[חדית' הינו כמעט שם נרדף ל"סונה", אך יש הבדל ביניהם: "מעשיו ונהגיו של הנביא, אמרותיו ופסיקותיו, כפי שנמסרו בצורה זו, נקראו 'סונה', או 'סונת אל נבי', כלומר, נוהג, נוהג מחייב... הביטוי המילולי של מעשים ומאמרים אלה, הלוש הלשוני והספרותי, נקרא 'חדית', כלומר דבר שמסופר. מילה זו, חדית', מציינת הן את הקטע הבודד על אודות מקרה או מעשה או אמרה, והן את כלל החדיתיים, שהיו לספרות רחבת מימדים. בתקופות מאוחרות יותר היו שני המונחים האלה, סונה וחדית', כמעט נרדפים; אך מעיקרם הם נבדלים זה מזה, כמוגדר כאן" (עולמו של הנביא מוחמד, עמ' 17); להסברים נוספים (אך כולם ברוח זו) ראו: הרצאות על האסלאם, עמ' 35 ועמ' 37; האסלאם- אמונותיו ומוסדותיו, עמ' 54; פרקים בתולדות הערבים והאסלאם, עמ' 157; האסלאם- מבוא להסטוריה של הדת, כרך ב, עמ' 24].

המספר העצום של החדית' הביא חכמים מוסלמים, כבר בימי קדם, לערוך ביקורת מקיפה, שמטרתה להפריד בין חדיתיים מהימנים לבין כאלה שאינם מהימנים. הפרדה זו יצרה שלוש קטגוריות עיקריות של מהימנות: "צחיח"- בריא, דהיינו, מהימן מבחינת שושלתו, ועל כן נחשב לאותנטי מפי מוחמד או חבריו; "חסן"- טוב, או יפה, דהיינו, מהימן למדי, אך עלולים להתעורר ספקות לגבי פרט בשושלת המסירה; ו"דעייף"- חולה, חלש, דהיינו, פגום ולא מהימן (פרקים בתולדות הערבים והאסלאם, עמ' 158-159; והשוו: האסלאם- אמונותיו ומוסדותיו, עמ' 57; האסלאם- מבוא להסטוריה של הדת, כרך ב, עמ' 24 ואילך).

לצד עבודת הביקורת, נעשתה גם עבודת מיון של החדית' המהימן לקבצים, כששתי שיטות עיקריות שימשו לעריכתם: חלקם ערוך בשיטת "מסנד" (קרי- הם ערוכים על פי ה"אסנאד" של החדית', כלומר, על פי מוסרי החדית') וחלקם בשיטת "מצנף", דהיינו, לפי תוכן הנושאים (פרקים בתולדות הערבים והאסלאם, עמ' 159-160; האסלאם- אמונותיו ומוסדותיו, עמ' 58-59).

⁷⁰ רקע קצר: מבין קבצי החדית' הערוכים בשיטת "מצנף" (דהיינו, לפי תוכן הנושאים, ראו בסוף ההערה הקודמת), היו מספר מצומצם של קבצים, שזכו למעמד נכבד ביותר ולהיפך ל"ספרי התורה שבעל פה המוכרים באסלאם" (פרקים בתולדות הערבים והאסלאם, עמ' 160). ששה מתוכם נחשבים כמכילים את ספרות החדית' המהימנה ביותר (ואשר אפילו היישעיה", שיש לה קבצי חדית' משלה, בעיקר משום שהיא סומכת רק על "אסנאד" בו מיוצגים האמאמים וצאצאי עלי, משתמשת בהם) [שם; וראו גם: האסלאם- מבוא להסטוריה של הדת, כרך ב, עמ' 25].

מבין ששה קבצים אלה (המכונים גם "סת אלצ'חאח"), ישנם שניים שמעמדם עולה על הארבעה הנותרים: האחד- הקובץ של אל-בוחר [מחמד בן אסמאעיל אל-בוחר], אשר דומה כי מעמדו הוא הרם ביותר, והשני, של מוסלים [מוסלים בן אלחג'אגי אלניסאבורי] (שם, עמ' 160-161; וראו גם: האסלאם- אמונותיו ומוסדותיו, עמ' 59 ואילך; הרצאות על האיסלאם, עמ' 36-37; עולמו של הנביא מוחמד, עמ' 13 ואילך, עמ' 25 ואילך ועמ' 289-290; האסלאם- מבוא להסטוריה של הדת, כרך ב, עמ' 25). כפי שמסכם ניקולסון, "שני ברי הסמכא העיקריים במסורת הדת הם בכ'ארי (מת 870 לס"ג) ומוסלם (מת 875 לסה"ג)" (ניקולסון- תולדות הספרות הערבית, עמ' 267). הקובץ של אל-בוחר מוכנה "צחיח אל-בוחר" ושל מוסלים מכונה "צחיח מוסלים".

נוסח החדית' הספציפי הרלוונטי לעניינו, והסבר החדית', יובאו בהרחבה להלן, פרק 2, בטקסט להערה 392 ואילך.

⁷¹ מחדית' זה גם עולה הבחנה מושגית-לשונית בין ייחוס גנאי שקרי לבין סיפור גנאי שאינו שקרי (ראו בהרחבה להלן, פרק 2, בטקסט להערה 392 ואילך). בדומה לכך מבחין גם הרמב"ם (ראו לעיל, הערה 55), בין הכינוי "מוציא שם רע", המתאר ייחוס

התעוררות העיסוק בסוגיות אלה לא פסחה גם על העולם הנוצרי: מעט לאחר תקופת הרמב"ם, דן ההוגה הנוצרי תומאס אקווינאס⁷³, במסגרת חיבורו "סומה תיאולוגיקה" (summa theologica)⁷⁴, בהגדרת איסור ה-backbiting (המונח המקביל ל"לשון הרע"), ביחס בינו לבין talebearing (המונח המקביל ל"רכילות") ובשאלת תחולתו על אמירת אמת. במקביל, המשיכו גם מלומדים מוסלמים לעסוק בשאלות אלה, ודבריהם מסוכמים בצורה בהירה בחיבורו של אל-מיצרי, מהמאה ה-14⁷⁵. כמו כן מעניין לציין, כי תורת "נזקי הלשון" של גזאלי אומצה על ידי הרב ישראל ישראל מטולידו, שחי בתפר שבין המאה ה-13

גנאי שקרי, לבין "לשון הרע", שעניינו ייחוס גנאי שאינו שקרי. להבחנה לשונית זו של הרמב"ם אין מקור בספרות חז"ל (כפי שתמהו על הרמב"ם בעל השדי חמד, כללים, מערכת הלמ"ד, כלל סג, דף שמה ע"א, וכן הרב טרייוויש באורח מישרים, עמ' 56, הערה ד') ובעקבות כך הועלתה ההשערה כי מקורה של ההבחנה הוא "מפרי תבנות היגיון של רבינו הגדול... כדי להקל על הזכירה" (מסקנת הרב טרייוויש, שם). אנו נטען להלן, כי ההשראה להבחנת הרמב"ם הינה השראה איסלאמית (אם כי לעצם תחולת האיסור גם על דברי אמת יש ראיות גם בתלמוד). נרחיב בכך להלן, בפרק 2 ובנספח לו.

⁷² בפרק 2 ובנספח לו.

⁷³ פילוסוף ותיאולוג דומיניקני, שחי בשנים 1225-1274 לספירה; מכונה לעתים Doctor Angelicus, "המלומד המלאכי" (ראו: לקסיקון לנצרות, עמ' 593-594). הפילוסופיה של אקווינאס הוגדרה בשנת 1879 כפילוסופיה הרשמית של הכנסייה הקתולית על ידי האפיפיור לאו ה-13 (ראו: פילוסופיה יהודית בימי הביניים, כרך א, עמ' 25).

⁷⁴ ה"סומה תיאולוגיקה" (סיכום התיאולוגיה) [1267-1273] הינו חיבורו הגדול של אקווינאס, בו הוא מציג את התיאולוגיה שלו הבנויה על יסודות שכליים. החיבור מחולק לשלושה חלקים, כשהחלק השני עצמו מחולק חלוקה פנימית לשני חלקים. החלק הרלוונטי לענייננו מצוי בחלק השני של החלק השני (II-II).

כל אחד מחלקי החיבור מורכב מ"שאלות" (Questions) ממוספרות, וכל שאלה מתחלקת לתתי נושאים (Articles). הנושא של שאלה מס' 73 הוא backbiting (המקבילה של "לשון הרע") והנושא של שאלה מס' 74 הוא talebearing (המקבילה של "רכילות"). לשם הנוחות, להלן קישורים רלוונטיים לטקסט המלא:

שאלה 73 (backbiting): <http://www.newadvent.org/summa/3073.htm>

שאלה 74 (talebearing): <http://www.newadvent.org/summa/3074.htm>

⁷⁵ אחמד אבן נאקיב אל-מיצרי, מהמאה ה-14, נמנה על האסכולה השאפעית באיסלם הסוני. חיבורו הידוע, שבו נשתמש להלן, נקרא - על פי תרגומו של Nuh Ha Mim Keller - **Reliance of the Traveller: A Classic Manual of Islamic Sacred Law** [Umdat as-Salik wa 'Uddat an-Nasik] (ולחלן, בקיצור: **Reliance of the Traveller**). מהדורה של הספר, בה מופיע הטקסט האנגלי לצד טקסט ערבי מקורי, ניתנת להורדה בכתובת האינטרנט:

http://shariahthethreat.org/wp-content/uploads/2011/04/reliance_of_the_traveller.pdf

"Book r" בספר זה, מוקדש לנושא ששמו מדבר בעד עצמו - **Holding one's tongue**. חלק זה מסתמך רבות על חיבור קודם, **Al-Adkar**, אשר חובר על ידי אימאם נאוואוי (Imam Nawawi), בן המאה ה-13, שהשתייך לאסכולה השאפעית והיה בר סמכא מהדגולים בדורו במדעי החדית' והמשפט (ראו: **עולמו של הנביא מוחמד**, 285). כמו כן מסתמך אל-מיצרי על מלומד נוסף מהמאה ה-13 (מהאסכולה החנפית), Khalil Nahlawi, ועל דברי גזאלי.

לבין המאה ה-14; במסגרת פירושו למסכת אבות (בשפה הערבית), מונה הרב ישראלי את נזקי הלשון על פי דרכו של גזאלי (בשינויים כאלה ואחרים)⁷⁶, ובתוך כך הוא מונה את לשון הרע (אל גיבה) כנזק התשיעי⁷⁷ ואת המלשינות (אל נמימה) כנזק העשירי⁷⁸.

השאלה, עד כמה עיסוקו של הרמב"ם בדיני לשון הרע אכן הושפע מהאסלאם בכלל ומגזאלי בפרט - והאם ניתן להסיק מסקנות בשאלה זו על סמך הדמיון התוכני בין קביעות המחברים - תידון להלן, בנספח נפרד⁷⁹. מכל מקום נעיר כבר כאן, כי גם בהנחה שהייתה השפעה כזו, בוודאי שהיא אינה מתבטאת באימוץ מלא של קביעותיו של גזאלי ככתבן וכלשונן⁸⁰. כך, למשל, בעוד שעל פי גזאלי האיסור מותנה באמירת הדברים מאחורי גבו של האדם המדובר⁸¹, הרי שהרמב"ם מדגיש במפורש⁸²: "אחד המספר לשון הרע בפני חברו, או שלא בפניו".

1(א)(3). שלב הלגליזציה השני- איסור לשון הרע בחיבור "שערי תשובה"

התייחסותו של רבינו יונה גירונדי⁸³ לאיסור לשון הרע, במסגרת חיבורו **שערי תשובה**⁸⁴, מהווה נדבך חשוב נוסף בהתפתחות הלגליזציה של איסור זה, וזאת על אף שלכאורה מדובר ב"ספר מוסר" קלאסי,

נציין, על מנת להקל על המעיין ולמנוע בלבול, כי המילה slander בתרגומים השונים של החיבורים הערביים לאנגלית, משמשת במשמעויות שונות. בחיבור המתורגם של גזאלי, המונח "רייבה" מתורגם ל-backbiting ו"נאמימה" מתורגם ל-slander; ואילו בחיבור המתורגם של אל-מיצרי, "רייבה" מתורגם ל-slander, ו"נאמימה" מתורגם ל-talebearing.

⁷⁶ ראו בהרחבה: נחם אילן, "שקיעי תורתו של אלגזאלי בעניין שמירת הלשון בפירושו של ר' ישראל ישראלי מטולדו ל'אבות'", בתוך: **האסלאם ועולמות השזורים בו – קובץ מאמרים לזכרה של חוה לצרוס יפה** (נחם אילן עורך, תשס"ב) 20.

⁷⁷ ראו במקור הערבי במאמרו הנ"ל של אילן, עמ' 38.

⁷⁸ שם, עמ' 39.

⁷⁹ ראו להלן, בנספח 2 לפרק השני.

⁸⁰ התופעה של השפעה מחד גיסא, שאינה מתבטאת באימוץ מלא מאידך גיסא, אינה נדירה. "כשעוסקים בהשפעות תרבותיות ורעיוניות זרות... במקרים רבים אין הצד המושפע מקבל את הרעיונות במלואם ובעקיבות, אלא הוא מאמץ רק את הרעיונות המתאימים לצרכיו, ותוך כדי אימוץ זה הם עוברים שינוי" (פילוסופיה יהודית בימי הביניים, כרך א, עמ' 450; וראו את הדוגמאות המובאות שם).

⁸¹ **Revival of Religious Learnings**, עמ' 112:

"Back-biting means to say anything to another about your brother in his absence".

⁸² משנה תורה, הלכות דעות, ז, ה.

⁸³ בן העיר גירונדה (גירונה) שבספרד הנוצרית. מורו של הרשב"א ובן דודו של הרמב"ן. מכונה לעתים גם "רבינו יונה החסיד".

שאינו מוגדר כספרות הלכתית⁸⁵. לצד הדגשת חומרת האיסור וחובת ההתרחקות ממנו, מכיל חיבור זה - בחלקו המוקדש לאיסור "לשון הרע"⁸⁶ - הגדרות וקביעות בעלות חשיבות גם במישור העיוני ובמישור ההלכתי, לרבות בסוגיות שלא נדונו בהלכות לשון הרע שבמשנה תורה לרמב"ם. כך, למשל, מבהיר המחבר, כי האיסור אינו חל כאשר הדברים נאמרים לצורך תיקון עוול⁸⁷ (דין שזכה במהלך הדורות לכינוי "לשון הרע לתועלת") ומבחין בין סוגים שונים של עוברי עבירה לעניין ההיתר לספר בגנותם⁸⁸. המחבר מאריך גם בהבהרת איסור **קבלת** לשון הרע ובפירוט חלקיו השונים של איסור זה, טעמים ומקורם⁸⁹,

נפטר בשנת ה' אלפים כ"ד (1263 לספירה) [ראו: שמות חכמים, עמ' רסד-רסח; על הראשונים, עמ' קכז-קכח].

⁸⁴ הספר **שערי תשובה** - המהווה למעשה חלק מחיבור רחב יותר, בשם "שערי צדק", שלא הגיע לידינו (ראו: על הראשונים, עמ' קכז) - מחולק לארבעה חלקים ("שערים"): שער ראשון - "ביאור התשובה ועיקריה"; שער שני - "להורות הדרכים שיתעורר האדם בהן לשוב אל ה'"; שער שלישי, שעניינו ביאור "חומר המצוות והאזהרות וחילוקי העונשים"; ושער רביעי - "חילוקי הכפרה". כל "שער" נחלק לסעיפים, או אותיות.

⁸⁵ סוגיית ההגדרה המדויקת של המונחים "ספרות מוסר", "ספרות הלכה" והקו המבדיל ביניהם הינה נושא מורכב (ראו את ההגדרות השונות הנידונות בסקירתו של **בראון**, עמ' 184-190; וראו גם את דברי **תשבי**, להלן בהערה 142), שהעיסוק בו חורג ממסגרת מחקר זה. לצרכי המחקר, נכנה "ספרות הלכה" כספרות שמטרתה העיקרית לקבוע (או להבהיר) כללי איסור והיתר מעשיים, בעוד ש"ספרות מוסר" הינה מופשטת יותר ואמוטיבית יותר, ומתמקדת לרוב באחת או יותר מהמטרות הבאות: החדרת התלהבות בלב האדם לקיום מצוות (או לחלופין חשש מפני עבירות ואיסורים) על ידי הסברת חשיבותן (או חומרת האיסורים); הגברת מודעות למידות הנפש, משמעותן וחשיבותן; התוויית עקרונות ומטרות כלליות, שעל האדם לשאוף אליהן במהלך חייו.

⁸⁶ בעיקר - החל מהאות ר' בשער השלישי של החיבור, עד לסוף שער זה. יוער, כי לעתים משתמש המחבר במונח "לשון הרע" ככינוי כולל לדיבורים אסורים - ולאז דווקא דיבור שלילי אודות הזולת - כגון נבלות הפה או נרגנות (ראו את דבריו באותיות רכט-רלא). עם זאת, בדרך כלל המונח "לשון הרע" משמש את המחבר במשמעות השכיחה של דיבור שלילי אודות הזולת (ראו, למשל, באות ר').

⁸⁷ **שערי תשובה**, שער שלישי, אות רכא (עמ' רנו): "ודע, כי בדברים שבין אם לחברו, כמו גזל ועושה ונוק וצער ובושת ואונאת דברים, יכול לספר הדברים לבני אדם... כדי לעזור לאשר אשם לו ולקנא לאמת".

⁸⁸ **שערי תשובה**, שער שלישי, אותיות ריח-רכ (עמ' רנ-רנו). לדוגמה, המחבר מבחין בין חוטא "הפורק מעליו עול מלכות שמים, ואינו נזהר מעבירה אחת, אשר כל שער עמו יודע כי היא עברה" (שהדין לגביו הוא ש"מותר להכלימו ולספר בגנותו") לבין מי ש"נכשל בחטא על דרך מקרה, ורוב הימים דרכו להשתמר מעוונות", שאז "אין לגלות על חטאו" (אות ריט, עמ' רנג-רנד).

⁸⁹ לדברי רבינו יונה, האיסור "לא תשא שמע שוא" (שמות כג, א) מתייחס בעיקרו לאמון הפנימי של השומע בדברי המספר (**שערי תשובה**, שער שלישי, אות ריג, עמ' רמה-רמו): "והנה הוזהרנו במה שכתוב 'לא תשא שמע שוא', שלא נאמין בלבנו סיפור לשון הרע להחזיק במחשבתנו כי הדברים אמת ולהבזות בעינינו את מי שנאמרו עליו"; ובאות ריא, עמ' רמג - "והנה הוזהרנו מן התורה שלא לקבל לשון הרע, אולי הנה הוא שוא ודבר כזב, שנאמר 'לא תשא שמע שוא'"; אך לצד זאת מדגיש המחבר, כי קיים גם איסור על עצם הטיית האוזן לדברי המספר ושיתוף הפעולה עמו, אם כי לא מכוח הציווי "לא תשא שמע שוא", אלא מכוח העובדה שפעולות אלה הופכות אותו לשותף לדבר עבירה (שם, אות ריב, עמ' רמד): "ודע, כי כאשר יודה השומע על לשון הרע, אחת דתו ומנת מידי עוון המספר לשון הרע, כי יאמרו אמור, הנה קבלו השומעים את הדבר, ואות הוא כי הנה אמת הנה נכון. גם אם הטה אוזן השומע והראה את נפשו כמקשיב קשב ומאמין לדברים ההם בפני בני אדם, גם זה עוון לרעה וגורם קלון לחברו ומחזק ידי המביא את דבתו רעה אל הבריות".

ובנוסף מדגיש את ההבחנה החשובה בין האיסור לתת אמון בדברים שליליים אודות אדם, לבין נקיטת אמצעי זהירות מצד השומע, שאינה אסורה⁹⁰. גם ההיתר המובא בתלמוד ביחס ללשון הרע הנאמר "באפי תלתא"⁹¹, נדון על ידי המחבר, המפרש אותו באופן שונה מפירוש הרמב"ם⁹². במישור העיוני, מתייחס המחבר לטעמו הכללי של איסור לשון הרע וקובע, כי הוא קשור הן בנזק הפוטנציאלי לזולת והן במידה הרעה שהוא משקף⁹³.

עם זאת, ה"שערי תשובה" הינו, בסופו של דבר, ספר מוסר, ובשל כך, רחוק מלהוות קודקס מלא וסדור של כללי האסור והמותר הנוגעים ללשון הרע⁹⁴. לדוגמה, הקביעה הכללית העקרונית, כי מותר לספר לשון הרע לשם מטרה מועילה, אינה מלווה בפירוט של השיקולים או האיזונים שיש לקחתם בחשבון בהקשר זה, כגון: מה היא רמת הנזק שמותר להסב לאדם (על ידי לשון הרע נגדו) לשם השגת "תועלת"? האם ההיתר של פלוני לספר אודות אלמוני לתועלת חל גם כאשר ידיעתו של פלוני אודות הסיפור אינה ידיעה ודאית אלא ניזונה מחשש או שמועות בלבד? שאלות מעשיות ושכיחות אלה נדונות מאוחר יותר בהרחבה בספר "חפץ חיים", אך אין אליהן התייחסות בחיבור "שערי תשובה", אשר אינו מתיימר, כאמור, להוות קודקס הלכתי מפורט.

1(א)(4). שלב הלגליזציה השלישי- החיבורים "יד הקטנה" ו"אורח מישרים"

בסוף המאה ה-18 ובאמצע המאה ה-19 חלה התפתחות נוספת בלגליזציה של איסור לשון הרע. שיאה של התפתחות זו מגיע עם חיבור ה"חפץ חיים", אך ניתן לראות מעין התחלה שלה בשני חיבורים קודמים - **יד הקטנה ואורח מישרים**.

⁹⁰ **שערי תשובה**, שער שלישי, אות רכג (עמ' רנח); וראו ביתר פירוט להלן, נספח כללי 1, סעיף י' לנספח.

⁹¹ בבלי, ערכין, טו ע"ב [וראו ביתר פירוט להלן, פרק 3, פסקה 3(ג)].

⁹² **שערי תשובה**, שער שלישי, אות רכח (עמ' רסה); וראו ביתר פירוט להלן, נספח כללי 1, בטקסט להערה 1683 ואילך.

⁹³ **שערי תשובה**, חלק שלישי, אות רטז (עמ' רמח): **"המספר לשון הרע, שתיים הנה קוראותיו (=רעתו כפולה): הנזק והבושת אשר יגרום לחברו, ובחירתו לחייב ולהרשיע את חבריו ושמתו לאידם"**.

⁹⁴ ה"חפץ חיים", בהתייחסו להעדר הפירוט ההלכתי בחיבורי הרמב"ם ורבינו יונה, תולה את הדבר בכך שהם "קיצרו מאוד, כדרכם של ראשונים" (כלשונו בהקדמתו לספרו, בעמ' ה): "ואפילו הרמב"ם בפרק ז' מהלכות דעות ורבינו יונה בשערי תשובה, שהם עשו לנו דרך סלולה בהלכה זו, אף על פי כן קיצרו מאוד, כדרכן של ראשונים, וגם יש הרבה והרבה דינים שלא בא בדבריהם, כאשר יראה הרואה בפנים הספר".

החיבור **יד הקטנה** (מאת הרב דוב בעריש גאטליב⁹⁵), שיצא לאור בשנת תק"ס (1800), מוזכר לא אחת על ידי ה"חפץ חיים", שאף כינה אותו "הספר הנחמד"⁹⁶. מטרת החיבור, בעיקר בחלקו השני, היא לבאר את תרי"ג מצוות כסדרן, לפי סדר ההתייחסות אליהן בחיבור הרמב"ם "משנה תורה"⁹⁷. במסגרת זו עוסק המחבר, בפרק ט' של חלק זה, בציווי "שלא להלוך רכיל, שנאמר 'לא תלך רכיל בעמך'"⁹⁸ ומתייחס לטעמי האיסור ולהלכות שונות הקשורות בו. רוב רובן של ההלכות בפרק זה מבוססות על דברי הרמב"ם ורבינו יונה, אך המחבר מוסיף עליהן גם מספר חידושים משלו. חידושו העיקרי הוא בפירוט התנאים להתקיימות ההיתר המכונה "באפי תלתא"⁹⁹.

החיבור "**אורח מישרים- שולחן ערוך למידות**", מאת הרב מנחם טרייז (טריז)¹⁰⁰ יצא לאור בשנת תרל"ח, חמש עשרה שנה לפני חיבור ה"חפץ חיים". ספר זה, כפי שמורה שמו, נועד להיות "כשולחן ערוך על הלכות דעות ומידות"¹⁰¹, היינו, קובץ הלכות וכללים הנוגעים למידות או למצוות התלויות בלב (כעס, גאווה, חמדה וכיו"ב). ב"סימן" השמיני של הספר, המוקדש לאיסור לשון הרע ורכילות ("סימן ח- שלא לילך רכיל"), מונה המחבר את ההלכות המרכזיות הקשורות בו, בהסתמך בעיקר - אך לא רק - על התלמוד ועל דברי הרמב"ם. חידושו העיקרי של החיבור מתבטא באופי הייחודי של הערות השוליים המלוות את ההלכות, שאינן בבחינת מראה מקום בלבד. מדובר בהערות רחבות היקף, המכילות תוכן

⁹⁵ החיבור יצא תחילה בעילום שם, אולם, בהוצאה החוזרת, בשנת תרכ"ח (1868), התגלה שם המחבר על ידי הרב יוסף שאול נתנון (מחבר שו"ת "שואל ומשיב"), אשר כתב ב"הסכמה" שבפתח הספר: "כי אף שהעלים המחבר מרוב ענותנותו את שמו, אמנם ידענו גם ידענו כי הוא היה הרב הגדול הצדיק הנשגב **מוהר"ר דוב בעריש גאטליב ז"ל משינאווע**". בתחתית הספר מודפסות הערות ומראי מקומות, המכונים "מנחת עני".

⁹⁶ **חפץ חיים**, הלכות לשון הרע, כלל ב, באר מים חיים, אות ז (עמ' ס) [על מבנה הספר "חפץ חיים" ועל הערותיו לספרו, המכונות "באר מים חיים" - ראו בהמשך פרק זה].

⁹⁷ כלשון המחבר בפתח שער החלק השני: "נתחבר ונתייסד על תרי"ג המצוות בשרשי ועיקרי דיניהם ומקורי תוכן אופניהם וענייניהם... והכל נסדר על דרך וסדר רבינו הגדול הרמב"ם שבחיבורו הגדול, על סדר ספריו והלכותיו ופרקיו וסעיפיו".

⁹⁸ **יד הקטנה**, דף ריח ע"ב - דף רכד ע"א.

⁹⁹ **יד הקטנה**, דף רכא ע"ב - דף רכב ע"א. המחבר מאמץ את פירוש הרמב"ם להיתר זה ומפרט את התנאים הנדרשים להתקיימותו (ראו ביתר פירוט להלן, פרק 3, הערה 712).

¹⁰⁰ "אני הקטן מנחם... טריז... פקוד משמרת הרבנות בק"ק זולצבורג והגליל" - מתוך שער הספר.

¹⁰¹ מתוך דברי הפתיחה של המחבר למהדורה השנייה.

עיוני בדרך של שקלא וטריא, הכוללת הן התמודדות עם ביקורת אפשרית על הנחות יסוד והתמודדות עמן¹⁰², והן דיון מעמיק באסמכתאות אפשריות להלכות ודחייתן¹⁰³.

עם זאת, על אף חשיבותם של שני חיבורים אלה ועל אף ששניהם נחשבים לחיבורים מפורטים באופן יחסי לקודמיהם, מדובר בסופו של דבר במספר עמודים בודדים של הלכות¹⁰⁴, ובוודאי שרמת הפירוט שלהם אינה בת השוואה לזו של החיבור "חפץ חיים", בו נדון להלן. כך, למשל, אין בהם כל התייחסות - או התייחסות משמעותית - לסוגיית "לשון הרע לתועלת" (מעבר למה שכבר נכתב על ידי רבינו יונה¹⁰⁵) ולמורכבות הרבה שהיא מעוררת, עליה עמדנו בקצרה לעיל. לשם השוואה, סוגיית התועלת תופסת בספרו של ה"חפץ חיים" שני פרקים שלמים ומפורטים¹⁰⁶, ובנוסף לכך נספח "ציורים" בסוף ספרו, בו דן המחבר ביישומים שונים של היתר ה"תועלת".

1(א)5. חיבור ה"חפץ חיים" כשיאה של התפתחות תהליך הלגליזציה

רק בשנת תרל"ג (1873) הופיע, לראשונה, ספר המוקדש כולו לכללי איסור לשון הרע ורכילות בהלכה¹⁰⁷. המחבר, רבי ישראל מאיר הכהן (כגן) מראדין¹⁰⁸, כינה את ספרו בשם "חפץ חיים" (על שם צירוף

¹⁰² להלן מספר דוגמאות: א) בהערה ז' (עמ' 55-57) תמה המחבר על הבחנת הרמב"ם בין "לשון הרע" לבין "מוציא שם רע" (הרמב"ם כותב, במשנה תורה, הלכות דעות, ז, ב, כי המונח "לשון הרע" מתייחס לדברי גנות שאינם שקריים, בעוד ש"מוציא שם רע" הוא מי שמייחס לחברו דברי גנות שקריים) וטוען כי אין לה מקור בלשון התלמוד. הוא מציע פתרון אפשרי, כי "החלוקה הזאת היא מפרי תבונת הגיון של רבינו הגדול, אשר קרא לכל חלק שם הנאות לו בפני עצמו כדי להקל על הזכירה". בהמשך לכך הוא דן בשאלה נוספת, האם יש מקור תלמודי להבחנת הרמב"ם בין "לשון הרע" לבין "רכילות". ב) בהערה ח' (עמ' 57) דן המחבר בהרחבה בבעייתיות שבהנחת היסוד של הרמב"ם (משנה תורה, הלכות דעות, ז, ב), לפיה הציווי "לא תלך רכיל בעמך" (ויקרא יט, טז) מהווה מקור נורמטיבי לשתי קטגוריות שונות של דיבור ("רכילות" ו"לשון הרע"). ג) בהערה טו (עמ' 60) מתייחס המחבר לקביעת הרמב"ם (משנה תורה, הלכות דעות, ז, ה), לפיה איסור לשון הרע חל גם "בפנינו" (דהיינו, גם כשהדברים נאמרים בנוכחות הנפגע), ומעלה פתרונות אפשריים לשאלה, מה ראה הרמב"ם לפסוק בעניין זה כדעת אבי בניגוד לדעת רבה (בבבלי, ערכין, טו ע"ב).

¹⁰³ ראו, לדוגמה, את דבריו בהערה כג (עמ' 63), שם מברר המחבר מהי האסמכתא לקביעת הרמב"ם (במשנה תורה, דעות, ז, ג), לפיה "המקבלו יותר מן האומרו" (דהיינו, קבלת לשון הרע חמורה מאמירתה); ובהערה ל (עמ' 64), בה דן המחבר מהו המקור לדין, שבעלי לשון הרע "אסור לדון בשכונתם" (משנה תורה, הלכות דעות, ז, ו).

¹⁰⁴ בספר "יד הקטנה", מתפרסות הלכות לשון הרע על פני שנים עשר עמודים, וב"אורח מישרים" על פני שלושה עשר עמודים.

¹⁰⁵ בחיבור "אורח מישרים" אין כל התייחסות ללשון הרע לתועלת. בחיבור "יד הקטנה" יש לכך התייחסות קצרה בלבד (בדף רכב ע"ב), המהווה חזרה על מה שכבר נאמר על ידי רבינו יונה בהקשר זה.

¹⁰⁶ כלל י' בהלכות איסורי לשון הרע (וחלקים מסוימים מכלל ד') וכלל ט' בהלכות איסורי רכילות.

¹⁰⁷ בכל החיבורים שקדמו ל"חפץ חיים", לרבות החיבורים שנסקרו עד עתה, אין ספר אחד שניתן לומר עליו כי איסור לשון

הפסוקים בספר תהלים¹⁰⁹, "מי האיש החפץ חיים, אוהב ימים לראות טוב, נצור לשונך מרע..."¹¹⁰. עם השנים ניתן כינוי זה למחבר עצמו, על שם ספרו (שהיה חיבורו הראשון¹¹¹), וכך הוא יכולה להלך¹¹².

חיבור זה, שזכה להערכה רבה על ידי גדולי ישראל לדורותיהם¹¹³, מהווה עד היום הזה את הקודקס המרכזי של כללי לשון הרע ורכילות. על סמכותו ומרכזיותו יעידו, בין היתר, מספר החיבורים שנכתבו

הרע (ובוודאי הלכות איסור לשון הרע) מהווה את נושאו המרכזי. מדובר, תמיד, לכל היותר בפרק, או בחלק ממכלול.

¹⁰⁸ נולד בערך בשנת תקצ"ח או תקצ"ט [השנה המדויקת אינה ידועה בדיוק, וקיימות מספר השערות בדבר. על מצבתו נחרת כי נולד בשנת תקצ"ט (1839), אולם ישנן השערות לפיהן נולד המחבר מעט קודם לכן (ראו: החפץ חיים- חיינו ופעלו, כרך א, עמ' כה, הערה 1, והמקורות שם)]. על אף התוספת "מראדן" הצמודה תדיר לשמו, המחבר לא נולד בראדן אלא בעיירה זשעטיל (בפלך גרודנה שבליטא הפולנית); בהמשך, התאלמנה אמו מאביו והתחתנה בשנית בעיר ראדן (כיום בביילרוס; מרחק של כשעה מחצי מליטא), שם למד ולימד. ראו: החפץ חיים- חיינו ופעלו, כרך א, עמ' ל; אליקים רובינשטיין- על חיינו ופעלו של החפץ חיים, עמ' 464. כפי שמדגיש רובינשטיין (שם), "במונחי התרבות היהודית השתייך החפץ חיים לעולם הליטאי; היהדות הליטאית השתרעה לא רק על פני ליטא הקיימת אלא על פלכים נוספים, בעלי זיקה לליטא לאורך ההיסטוריה, המצויים כיום בפולין הצפון מזרחית, ברוסיה ובביילרוס".

בשנת תרל"ג פרסם המחבר את ספרו הראשון, "חפץ חיים", שאותו התחיל לחבר כשהיה בערך בן שלושים (מכתבי הרב חפץ חיים, עמ' 10). במקור, הודפס הספר בעילום שם, כשהמחבר מציג עצמו כ"מוציא לאור" של הספר (ראו: מכתבי הרב חפץ חיים, עמ' 13; וראו את הסכמתו של הרב קלאצקי המופיעה בפתח החיבור, בה נאמר, "גמר אומר... אשר לא יקרא שמו המהולל על ספרו הנכבד, ונפשו לא תשבע במרבית הילולים כאשר נודע בשערים בעלה, כי אם איש פלוני אלמוני מבני הפלאיי"). רק במהלך הזמן נודע שמו, עד כדי כך שהמחבר מכונה בפי כל על שם חיבורו.

¹⁰⁹ תהלים לד, יג-יד.

¹¹⁰ כלשון המחבר בהקדמה (עמ' ו): "וקראתי את שם הספר הזה בכללו 'חפץ חיים', על שם הכתוב (תהלים לא, יג), 'מי האיש החפץ חיים וכו'".

¹¹¹ ראו לעיל, הערה 108.

¹¹² בהקשר זה נצטט את דבריו היפים של הרב צבי יהודה הכהן קוק (בין שני כהנים גדולים, עמ' 87): "...זה שמו הנודע בישראל ונקבע לדור ולדורות: 'החפץ חיים'. זה שם ספרו, מפעל חיינו הראשון, ששמו האישי, הפרטי, מסתתר ונעלם בו – ובו מופיע שורש מהות אישיותו ופעליו".

כינוי זה "שרד" גם לאחר שהמחבר חיבר את חיבורו ההלכתי המרכזי, "משנה ברורה", כלשונו של רובינשטיין: "השנה היא שנת המאה לסיום חיבורו התורני המרכזי של החפץ חיים, 'משנה ברורה'. חיבור זה הוא פירוש פסיקתי לשולחן ערוך חלק אורח חיים. משנה ברורה היה לפירוש ה'תקנ"י בעולם התורני היהודי כולו. ה'חפץ חיים' כונה על שם ספרו הראשון שכתב בעילום שם, ועניינו הלכות לשון הרע ורכילות" (אליקים רובינשטיין- על חיינו ופעלו של החפץ חיים, עמ' 462).

¹¹³ הערכה זו מתבטאת הן בנוסח ה"הסכמות" בפתח הספר והן בדברים שנאמרו או נכתבו על ידי גדולי ישראל לאחר כתיבת הספר [ראו, למשל, שדי חמד, כללים, מערכת ל, כלל סג (דף שמה): "... חפץ חיים... בנוי ומשוכלל על הלכות לשון הרע ורכילות... אשרי שיאחז בו ולא ירפנו להגות בו תמיד". וראו את דברי הרב אברהם יצחק הכהן קוק, המובאים בספר בין שני כהנים גדולים, עמ' 77-80].

עדות מרשימה הנוגעת לאחת ההסכמות לספר, מובאת בספרו של ישר (כרך א, צד-צה), מפי רבי אליהו קמחי, רבה של שווינצן. כשהגיע ה"חפץ חיים" לנובהרודק על מנת לקבל את הסכמתו של הרב ברוך מרדכי ליפשיץ לספרו, ביקש הלה לבדוק אם תוכו

אודותיו וכן העובדה, שרוב רובם של המחברים העוסקים בהלכות לשון הרע ורכילות מקבלים את כלליו ודינו כמעט ללא עוררין ומתייחסים אליו כנקודת המוצא של חיבוריהם¹¹⁴.

בטרם נתייחס למאפייניו הייחודיים של החיבור ולתרומתם להשלמת תהליך הלגליזציה של איסור לשון הרע, נעמוד בקצרה על מבנה הספר וכן על חיבורי ההמשך של המחבר בנושא שמירת הלשון. מבנה הספר "חפץ חיים" הינו כדלהלן:

א. "הסכמות הגאונים": נותני ההסכמות הם הרב מרדכי קלאצקי¹¹⁵, הרב ברוך מרדכי ליפשיץ¹¹⁶, הרב משה אריה¹¹⁷ והרבנים יוסף בן רפאל ובצלאל הכהן מהעיר וילנא (שכתבו את הסכמות במשותף)¹¹⁸.

ב. "הקדמה", שבמסגרתה עוסק המחבר בהסבר חומרת האיסור ובסיבותיו וכן בהבהרת מטרת ספרו וחלקיו השונים. במסגרת ההקדמה פורסם המחבר את השקפתו, לפיה איסור לשון הרע מהווה גורם מרכזי להתארכות הגלות ולסבלו של העם היהודי.

של המחבר כבדו, ואם הוא נוהג לפי האמור בספר. לשם כך קרא לכמה ממקורביו והורה להם להיכנס בשיחה עם המחבר ולהסב את השיחה, כבדרך אגב, אודות אנשים שהיה מקובל כי מעשיהם מזיקים ליהדות, בכוונה להוציא מפיו דבר לשון הרע או רכילות כלשהו. אחד ה"בודקים" היה אביו של רבי אליהו קמחי, הרב נתן נטע קמחי, אשר סיפר כי דיבר עם ה"חפץ חיים" במשך שש שעות אודות בעיות יהדות שונות, כשהוא עמל להוציא מפיו דיבור אחד של לשון הרע, אך ללא הצלחה. עקב כך, נתן הרב ליפשיץ את הסכמתו, בציינו כי המחבר הוא "איש מהיר במלאכתו, מלאכת שמים, כי הרחיב ביאורו אשר חלק מחכמתו, והוא נאה דורש ונאה מקיים והכל עשה יפה בעטו, ובניב שפתים אביעה תהלתו" (דברים דומים מובאים בספר **מכתבי הרב חפץ חיים**, בעמ' ד' של החלק "דרכיו נימוקיו ושיחותיו של הרב חפץ חיים זצ"ל- דוגמה מדרכי אבי זצ"ל").

¹¹⁴ ראו: **בראון**, עמ' 172 (בה"ש 2).

¹¹⁵ אב בית הדין בלידא שבחבל וילנא, מחבר הספר **תכלת מרדכי** (וילנא, תרמ"ט) [בשער הספר נאמר על המחבר- "ריש מתיבתא רבתא ומ"צ גדול בק"ק וילנא... אחרי כן נתקבל לאב"ד בק"ק קאלוועריעא ולבסוף ימיו- אב"ד בק"ק לידא בחבל וילנא"]. בהסכמתו ל"חפץ חיים", מביע הרב קלאצקי תקווה, כי "אם ספרו היקר יעורר אנשים משינת האוולת למען לא ישבו לכסלה עוד, יהיה זה שכרו".

¹¹⁶ כיהן באותה עת כרב בקהילת נובהרדוק. על הרקע העובדתי המעניין למתן ההסכמה ראו לעיל, הערה 113.

¹¹⁷ רב בקהילת יאנאווא שבליטא.

¹¹⁸ הסכמה זו מכילה לא רק דברי הערכה והדגשת ראשוניותו של הספר ("באמת לא מצאנו עד הלום לאחד מגדולי הראשונים ואחרונים ז"ל אשר באו לבאר כל פרטי ההלכות מכל האיסורים החמורים הללו באורך בכל פרטותיהם ובכל דקדוקיהם...") אלא גם חידושי תורה לגופו של עניין, המתייחסים לאיסור לשון הרע ורכילות.

ג. **"פתיחה"**, המחולקת חלוקה פנימית לארבעה חלקים: (א) חלק כללי; (ב) חלק **"לאוין"**, בו מפרט המחבר את איסורי ה"לא תעשה" שבתורה, הרלוונטיים לאיסור לשון הרע. (ג) חלק **"עשין"**, בו מפורטות מצוות ה"עשה" שאותם מבטל מי שעובר על האיסור. (ד) חלק ה"ארורין"- פירוט האיסורים הרלוונטיים למספר לשון הרע, שהתורה מכנה את העובר עליהם כ"ארור".

ד. **גוף הספר**, שהינו מחולק לשניים: **חלק א'- הלכות איסורי לשון הרע**; **חלק ב' - הלכות איסורי רכילות**¹¹⁹. כל אחד משני החלקים מחולק חלוקה פנימית לפרקים ("כללים") לפי תתי-נושאים, כאשר כל "כלל" מכיל מספר "סעיפים".

ה. **"צוירים"**: בסוף הלכות רכילות הוסיף המחבר כמעין נספח, המכונה **"צוירים"**, ובו מספר דוגמאות מעשיות לכללי האסור והמותר בספר, ובפרט ליישומים שונים של ההיתר לספר לשון הרע "לתועלת".

ו. **נספח נוסף**, הכולל ציטוט של תשובת ה"חוות יאיר" ומספר ציטוטים רלוונטיים נוספים.

החיבור מלווה בהערות (המודפסות בתחתיתו), שבמסגרתן מנתח המחבר בהרחבה רבה את המקורות שעליהם מתבססות ההלכות שבגוף החיבור. הערות אלה מכונות על ידי המחבר **"באר מים חיים"**, ואילו הטקסט שבגוף החיבור מכונה על ידו **"מקור החיים"**¹²⁰. בנוסף לכך, לעתים מופיעות הערות בתחתית העמוד תחת הכותרת "הגה"ה", ובהן תוספות שונות.

כהמשך ישיר לספר "חפץ חיים" (כשנתיים לאחר מכן) כתב רבי ישראל מאיר הכהן חיבור מרכזי נוסף, בשם **"שמירת הלשון"**¹²¹. ספר זה איננו הלכתי, והוא מתמקד בהבהרת חשיבות הנושא וגודל האיסור. החיבור "שמירת הלשון" מכיל שני חלקים:

¹¹⁹ החלק הראשון עוסק באיסור לספר בגנות הזולת, והחלק השני עוסק באיסור להעביר מידע מסכסך, דהיינו, להעביר לפלוני מה אמר עליו אלמוני. על שני איסורים אלה ועל היחס ביניהם ראו בהרחבה להלן, בפרק 2.

¹²⁰ כעולה מדברי המחבר בהקדמתו (עמ' ו), כינויים אלה אינם מקריים וניתנו על ידו בכוונה תחילה: "הפנים, והוא ההלכה בקיצור היוצאת אחר בירור כל הדברים, ייקרא בשם 'מקור החיים', כי הדיבור שבאדם הוא יוצא מכוח נפש החיה אשר בו, וכמו שכתוב (בראשית ב, ז) 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס: 'לרוח ממללא'. וביאור סביב לו, ייקרא בשם 'באר מים חיים', כי הוא הבאר שדליתי ממנו את מקור החיים הפנימי".

¹²¹ העובדה ש"שמירת הלשון" נכתב כהמשך ישיר ל"חפץ חיים" עולה בבירור מדברי המחבר בהקדמתו לספר זה (בעמ' ד'), שם

חלק א, המורכב ממספר "שערים": (א) הקדמה. (ב) "שער הזכירה"¹²². (ג) "שער התבונה"¹²³. (ד) "שער התורה"¹²⁴. (ה) "חתימת הספר" - בה מוסיף המחבר מעין השלמה לחלק מהדברים הנזכרים בשערים הראשונים¹²⁵.

חלק ב, ובו הוספות שונות הקשורות לחומרת החטא וחשיבות הנושא, וכן סידור ענייני לשון הרע ורכילות לפי סדר פרשיות התורה¹²⁶. חלק זה מסתיים אף הוא ב"חתימת הספר", אך "חתימה" זו אינה קשורה בהכרח לדיני לשון הרע, אלא למכלול דינים בנושאים אחרים- תפילה בציבור, אהבת ה', איסור "לא תחמוד" ועוד.

לצד חיבורים מרכזיים וידועים אלה, חיבר ה"חפץ חיים" חיבורים נוספים, ידועים פחות, העוסקים אף הם בחשיבות שמירת הלשון- "חובת השמירה", "זכור למרים" ו"כבוד שמים"¹²⁷.

לאחר סקירה קצרה זו של מבנה ה"חפץ חיים" (והחיבורים הנלווים אליו), נשוב ונתמקד במאפייניו הייחודיים של חיבור זה ובקשר בינם לבין מעמדו של החיבור כקודקס הלכתי מרכזי.

השוני בין ה"חפץ חיים" לבין החיבורים שקדמו לו, אינו מתבטא אך ורק ברמת הפירוט ההלכתי של החיבור ובהיקפו העיוני הרב במסגרת הערות ה"באר מים חיים" (היקף שאכן עולה בהרבה על כל קודמיו), אלא גם בכלים הלא שגורתיים שהמחבר השתמש בהם. המחברים שקדמו ל"חפץ חיים" - היינו,

מכנה המחבר את הספר "חפץ חיים" בשם "שני החלקים הראשונים" (כוונתו לחלוקה הפנימית של הספר "חפץ חיים" לחלק איסורי לשון הרע וחלק איסורי רכילות) ואת הספר "שמירת הלשון" כ"החלק השלישי הזה". וראו: **מכתבי הרב חפץ חיים**, עמ' 15.

¹²² שמו של השער, כמוסבר על ידי המחבר עצמו בהקדמתו לספרו (עמ' ד), רומז לפסוק בספר דברים (כד, ט), "זכור את אשר עשה ה' אלוהיך למרים בדרך בצאתכם ממצרים" (פסוק זה מהווה ציווי לזכור את שאירע למרים לאחר שדיברה לשון הרע על משה רבינו, כמפורט בספר במדבר יב, א-טז).

¹²³ כפי שמסביר המחבר בהקדמתו (עמ' ד): "ועל זה קראנו שער ב' שבספר הזה, 'שער התבונה', על שם הכתוב (משלי א, ה) 'ונבון- תחבולות יקנה'". חלק זה מתמקד ב"תחבולות" שונות נגד היצר התוקף את האדם לדבר סרה בחבירו.

¹²⁴ שער זה מתייחס ל"תקנתו של בעל לשון הרע" על ידי עיסוק בתורה, וכן ל"גודל שכר האיש המקדש את דיבורו בתורה" (שם, עמ' ה).

¹²⁵ במהדורה בה השתמשנו, מחולקת "חתימה" זו למספר פרקים.

¹²⁶ במהדורה בה השתמשנו, הסידור על פי הפרשיות כלול בפרקים ט-כג.

¹²⁷ זאת לצד חיבורים רבים נוספים בנושאים אחרים, שהידוע בהם הוא ה"משנה ברורה" (חיבור על שולחן ערוך, חלק אורח חיים, שאותו הוציא המחבר בין שנת תרמ"ד לשנת תרס"ז).

מחברי ה"יד הקטנה" ו"אורח מישרים" - ביססו את חיבוריהם אך ורק על מקורות העוסקים ישירות באיסור לשון הרע (שהם, בעיקרם- דברי התלמוד במסכת ערכין, דברי הרמב"ם בפרק ז' של הלכות דעות ודברי רבינו יונה ב"שערי תשובה", שהובאו לעיל). בהתאם לכך, קיצורם של מקורות אלה והעדר הפירוט ההלכתי בהם, גרם להעדר פירוט דומה של החיבורים המסתמכים עליהם. ה"חפץ חיים", לעומת זאת, הטיל למערכה גם מקורות שאינם קשורים כלל לאיסור לשון הרע, על דרך ההיקש. כך, למשל, את הקביעה לפיה ההיתר לספר "לשון הרע לתועלת" מותנה בהעדר דרך אחרת להשגת אותה "תועלת", מבסס המחבר, בין היתר, על הדין הכללי בעניין "יכול להצילו באחד מאבריו"¹²⁸. להלן מספר דוגמאות בולטות נוספות למאפיין זה של החיבור:

א) באחד המקומות בחיבורו¹²⁹ עוסק ה"חפץ חיים" בשאלה, האם אדם עובר על איסור "קבלת לשון הרע" כאשר הוא יושב בחבורה של מדברי לשון הרע ואוזניו שומעות לשון הרע מבלי להתכוון לכך (שאלה שכיחה, שהעסיקה לא אחת מחברים מוסלמים¹³⁰ ונוצרים¹³¹). במסגרת דיון זה, צולל המחבר לנבכי סוגיה תלמודית הדנה בשאלה, מה דינה של "הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו"¹³². המחבר נכנס לפני ולפנים של סוגיה זו וגרסאותיה השונות, ואף לפסקי הרי"ף, הרא"ש והשולחן ערוך בעניינה. בנוסף, דן המחבר בהרחבה¹³³ גם בשורה של סוגיות ומראי מקומות דומים, לרבות התייחסות לסוגית "פסיק רישיה דלא ניחא ליה" וסוגיות נוספות. המשותף לסוגיות המובאות על ידי המחבר הינו, שאף אחת מהן אינה עוסקת באיסור לשון הרע, אשר אפילו אינו מוזכר בהן.

¹²⁸ הכלל הוא, שמותר להרוג אדם הרודף אחר אדם אחר להרגו; אולם, אם ניתן להציל את הנרדף שלא על ידי הריגת הרודף, אלא על ידי פגיעה באחד מאבריו, הריגת הרודף אסורה (ראו: בבלי, סנהדרין, נו ע"א).

¹²⁹ **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ו, אות יד ב"באר מים חיים" (עמ' קיד).

¹³⁰ ראו את דיונו המפורט של אל-מיצרי, ב-**Reliance of the Traveller**, עמ' 734.

¹³¹ ראו: **סומה תיאולוגיקה**, שאלה 73, חלק רביעי; **The Sin of Detraction**, בעמ' 72-82.

¹³² בבלי, פסחים, כה ע"ב: "איתמר, הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו, אביי אמר מותרת, ורבא אמר אסורה". השאלה הנדונה שם הינה, האם כשהתורה אוסרת על הנאה מדבר כלשהו, האיסור חל גם כשהנאה פסיבית והאדם אינו מבצע פעולה רצונית להשגתה.

¹³³ שם.

ב) במקום אחר¹³⁴ דן ה"חפץ חיים" בדילמה, האם מותר לשמעון לספר לראובן כי לוי עשה מעשה מסוים, כאשר מטרתו של שמעון אינה לגנות את לוי, אלא להרחיק מעליו את חשדו של ראובן, כי הוא זה שעשה את המעשה. המחבר פונה, על דרך האנלוגיה, לפסיקת הרמ"א בדיני הנזיקין¹³⁵, לפיה אדם רשאי לנקוט פעולות להציל את עצמו מנזקים, גם אם יש בצעדים אלה כדי לגרום נזק לחברו¹³⁶, ואף לפסיקת הסמ"ע על אתר¹³⁷, לפיה יש הבדל בין סיטואציה שבה הנזק הוא עתידי, לבין סיטואציה של נזק קיים ועומד, אשר הניזוק מבקש להסיטו לכיוון חברו (שאז הדבר אסור)¹³⁸. גם בדוגמה זו, הפסיקה שהמחבר מפנה אליה היא פסיקה כללית בנזיקין, שאינה קשורה לדיני לשון הרע.

ג) דוגמה קלאסית נוספת באה לביטוי בדיונו של המחבר¹³⁹ בסוגיית "רכילות אחר רכילות" (דהיינו, פלוני אומר לאלמוני, אדם מסוים אמר עליך כך וכך, ולאחר מכן בא אדם אחר ואומר לאלמוני שוב את אותם הדברים, וכך מגביר את השנאה בלב). המחבר דן בשאלה זו, בין היתר על פי אנלוגיה לסוגיית "מרבה בחבילה"¹⁴⁰, שהיא סוגיה נזיקית מובהקת, ואף מתייחס בהרחבה לדעות השונות בעניין זה בדברי התוספות, הרא"ש, הנימוקי יוסף, השולחן ערוך ונושאי כליו¹⁴¹.

מאפיין ייחודי נוסף של ה"חפץ חיים" בא לביטוי בהסתמכותו על מקורות שאינם בעלי אופי הלכתי, לצורך קביעות הלכתיות. כוונתנו איננה דווקא להסתמכות המחבר על ספר המוסר "שערי תשובה",

¹³⁴ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל י, סעיף יז, וב"באר מים חיים", אות מג (עמ' קפג).

¹³⁵ שו"ע, חו"מ, שפח, ב.

¹³⁶ "היה רואה נזק בא עליו, מותר להציל עצמו, אף על פי שעל ידי זה בא הנזק לאחר".

¹³⁷ שם, ס"ק י.

¹³⁸ וממילא, מסיק ה"חפץ חיים" כי גם כאן: "הכא נמי, אם הוא רואה שנחלט לעת עתה חשדא אצל השואל עליו, אסור לו לגלות כדי להסירה מעליו ולתיתה על חברו... ואם אינו בגדר זה, מותר". אך המחבר מסיים כי "דבר זה אינו מבורר אצלי היטב למעשה".

¹³⁹ חפץ חיים, הלכות רכילות, כלל ד, סעיף ב, ובבאר מים חיים אות ג (עמ' קצו-קצז).

¹⁴⁰ בבלי, בבא קמא, י ע"א- י ע"ב. הכוונה היא למקרה שבו אדם מוסיף חבילות קש וכיו"ב לדליקה קיימת. מצד אחד, הדליקה הייתה קיימת גם בלעדיו, ומצד שני, הוא גרם לקירוב הדליקה לנכסי חברו.

¹⁴¹ במסקנת דבריו קובע, אמנם, ה"חפץ חיים", כי גם אם נקל ביחס ל"מרבה בחבילה", אין להסיק מכך כי ניתן להקל גם ב"מספר אחר מספר"; שכן, בסוגיית "מרבה בחבילה", הדיון הוא סביב השאלה האם ניתן לחייב את המבעיר בדעבד (ולכתחילה בוודאי אסור "להרבות בחבילה"), ואילו בעניין רכילות, השאלה היא האם מותר לספר.

שאותה ניתן לנמק באופי ה"סמי הלכתי" של ספר זה - כפי שאכן מנמק ה"חפץ חיים" בהקדמתו¹⁴² - אלא להסתמכותו על מקורות בתנ"ך ובספרות אגדה ומוסר. עמד על כך בראון¹⁴³:

"...On the other hand, he turned to *musar* literature, to the *aggadah* and even to the Bible, and constructed rules out of them. He often analyzes these sources legalistically in B'eer Mayim Hayim as if they were ordinary halakhic sayings. As I mentioned above, turning to the Bible and the *aggadah* as sources for principles was common practice of *musar* literature, but was not at all common in halakhic literature as sources for rules. In the latter, the maxim prescribed that 'one does not learn law from... *aggadah*'¹⁴⁴. The Hafetz Hayim took a method that naturally

¹⁴² **חפץ חיים**, הקדמה, עמ' ז: "ואל יפלא בעיני הקורא, כיוון שכל הספר הזה הוא מיוסד על עיקרי ההלכה, למה אני מביא בכמה מקומות ראיות מספר שערי תשובה לרבנו יונה, שהוא מכלל ספרי מוסר. כי באמת נראה לעיניי להמתבונן היטב במאמריו הקדושים בכמה מקומות, ששמר ודקדק את דבריו שלא יצא מגדר הדין, ובפרט בדיני לשון הרע שלו, בכל עניין ועניין שכתב, יש על זה מקור מן הש"ס, וכאשר נבאר, אם ירצה השם בפנים הספר. אך הוא קיצר מאוד, ולא הביא את המקורות, כדרך של ראשונים" [בהמשך מוסיף ה"חפץ חיים", כי הוא בכל זאת נזהר מלקבוע הלכה אך ורק על פי רבינו יונה וספרי מוסר: "ובכל זאת על פי הרוב לא סמכתי עליו לבד, רק במקום שנשמע מדבריו איזה קולא (וכן כהאי גוונא משאר ספרי מוסר), אבל לחומרא, כמעט רובו ככולו הבאתי עוד איזה ראיות, כאשר יראה המעיין בפנים"].

את "התנצלותו" זו של המחבר ניתן לנסח גם בדרך הבאה- ככלל, אחת ההבחנות המרכזיות בין "ספרות מוסר" לבין "ספרות הלכה", נעוצה במגמות ובמטרות השונות של שני סוגי ספרות אלה, כלשונו של **תשב"י**: "בעלי המוסר אינם מסתפקים, בדרך כלל, בדרישותיה של ההלכה. ההלכה חותרת אל המינימום ההכרחי כדי להוציא את עובד האלוקים ידי חובתו כלפי אלוקיו... ספרות המוסר אינה מחפשת את המינימום אלא את המכסימום: מה היא הדרך בה יגיע האדם אל פסגת החיים הדתיים, אל ההתקרבות לאלוקים והדבקות בו. המוסר בא להוסיף על ההלכה ולבקש את התכונות הנוספות והמעשים הנוספים הדרושים לאדם בחינת 'לפנים משורת הדין', כדי להעלותו מעל לדרגת 'יוצא ידי חובתו' ולהביאו אל מחיצתו של הא-ל... בדרך כלל דורש המוסר להפליג הרבה מעבר לדרישותיה של ההלכה..." (**תשב"י**, **מבחר ספרות המוסר**, פרק ט' למבוא הכללי, עמ' כג). הבחנה זו היא הגורם העיקרי לבעייתיות שבהסקת מסקנות הלכתיות מתוכנם של ספרי מוסר. על כך עונה ה"חפץ חיים", בדבריו המצוטטים לעיל, כי שונה הדבר ביחס לחיבור **שערי תשובה**, המכיל התייחסות ברורה לגדרי האיסור והמותר, "ובפרט בדיני לשון הרע שלו".

¹⁴³ **בראון**, עמ' 202.

¹⁴⁴ ירושלמי, פאה, פרק ב, הלכה ד.

belonged in musar literature and adapted it to his halakhik writings".

כך, למשל¹⁴⁵, את קביעת ה"חפץ חיים"¹⁴⁶, לפיה ההיתר לספר "לשון הרע לתועלת" מותנה בכך שאין אמצעי אחר להשגת תועלת זו¹⁴⁷, מבסס המחבר, בין היתר, על מקור אגדתי במסכת סנהדרין¹⁴⁸, בו מסופר, כי יהושע שאל את האלוקים מי הוא ש"מעל בחרם" לאחר כיבוש יריחו¹⁴⁹, כדי להעמידו לדין, ועל כך ענה לו האלוקים- "וכי דילטור"¹⁵⁰ אני לך? הטל גורלות". השתייכות מקור זה לספרות האגדה לא מנעה, כאמור, מה"חפץ חיים", לגזור ממנו כלל הלכתי מחייב. דוגמה נוספת לכך ניתן לראות באסמכתא שמביא המחבר לקביעתו, כי היתר ה"תועלת" האמור מותנה בכך שהמספר אכן מכוון לשם תועלת¹⁵¹; המחבר מבסס מסקנה זו, בין היתר, על מקור שבו מבואר, כי על אף התועלת הצומחת לעם היהודי מרדיפתו על ידי האומות, אותן אומות ייענשו על כך, שכן הן לא כיוונו לתועלת¹⁵². עם זאת, נראה כי המחבר נזהר מלהסתמך על מקורות מסוג זה כמקור יחיד, והוא מפנה למקורות נוספים בעלי אופי הלכתי¹⁵³ (זאת, בהתאם להצהרתו שלו עצמו בהקדמה לחיבור¹⁵⁴).

¹⁴⁵ דוגמה זו מופיעה גם אצל **בראון**, המביא גם דוגמאות נוספות (בעמ' 209-211).

¹⁴⁶ **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל י, סעיף ב (עמ' קסו).

¹⁴⁷ "אם הוא יכול לסבב את התועלת הזאת גופא בעצה אחת, שלא יצטרך לספר את עניין הלשון הרע עליו, אזי בכל גווני אסור לספר".

¹⁴⁸ בבלי, סנהדרין, יא ע"א.

¹⁴⁹ ראו: יהושע, פרק ז.

¹⁵⁰ דילטור- רכיל (רש"י, שם במסכת סנהדרין).

¹⁵¹ **חפץ חיים**, הלכות לשון הרע, כלל י, סעיף ב (עמ' קסה).

¹⁵² שם, באר מים חיים, אות י: "שדבר זה מצאנו בכמה מקומות בספרי חז"ל, דמה שקוצף הקדוש ברוך הוא על העובדי כוכבים המריעים לישראל, אף שהרעה המגיעה לנו מאתם הוא מאת השם יתברך בדין ובמשפט כפי עוונותינו, והוא לתועלתנו... עם כל זה ייענשו אחר כך העובדי כוכבים בעונש גדול, מפני שהם אינם מכוונים לתועלת, רק מצד שנאה, ושמחים בצרתנו, והכי נמי דכוותיה (=וגם כאן כך)".

¹⁵³ כך, למשל, בשתי הדוגמאות לעיל, מפנה המחבר לאסמכתאות נוספות ואינו מסתפק בהפנייה למקורות האמורים.

¹⁵⁴ **חפץ חיים**, הקדמה, עמ' ז (בהתייחסו להסתמכותו על ה"שערי תשובה" ועל ספרי מוסר): "ובכל זאת על פי הרוב לא סמכתי עליו לבד, רק במקום שנשמע מדבריו איזה קולא (וכן כהאי גוונא משאר ספרי מוסר), אבל לחומרא, כמעט רובו ככולו הבאתי עוד איזה ראיות, כאשר יראה המעיין בפנים".

על השימוש במקורות מסוג זה כחלק מתהליך קביעת נורמות הלכתיות הובעה לעתים ביקורת¹⁵⁵, אולם לא היה בה להשפיע על קבלת החיבור "חפץ חיים" כחיבור מכונן עד היום הזה.

יש לציין כי על אף ההערכה הרבה שהחיבור זכה לה, בתחילת הדרך לא נודעה לו השפעה רבה בקרב הציבור - בוודאי לא במידה שקיווה לה המחבר¹⁵⁶ - אולם, עם השנים הלכו וגברו הן המודעות לאיסור¹⁵⁷ והן העיסוק ההלכתי בו, כפי שניתן ללמוד, בין היתר, מריבוי החיבורים וה"קיצורים" שהתחברו על הלכות לשון הרע ורכילות במהלך התקופה שמפטירת ה"חפץ חיים" ועד ימינו¹⁵⁸ (עובדה הבולטת בפרט על רקע הכמות האפסית של חיבורים בנושא זה בתקופה שקדמה ל"חפץ חיים"). אחד החיבורים החשובים והבולטים שנכתבו על ה"חפץ חיים", שבדורנו נהוג להפנות אליו לא אחת, הוא ספר העיון **נתיבות חיים**¹⁵⁹, בו נרבה להשתמש במהלך המחקר הנוכחי.

¹⁵⁵ הרב הנקין (מחבר בן זמננו), בשו"ת בני בנים, חלק א, סימן מב (עמ' קמד) מתבטא כי "...קבלתי מהגמון זצלה"ה, שתפסו גדולי דורו על ספר חפץ חיים שהביא הרבה מדרשים ומאמרי ירושלמי ובנה עליהם הלכות מוצקות".

בספר **משפטי השלום**, פרק יט סעיף כא (עמ' ריט) מתייחס יצחק אייזיק סילבר (מחבר בן זמננו) לקביעתו של ה"חפץ חיים", כי איסור קבלת לשון הרע כולל לא רק מתן אמון בדברי המספר אלא אף את עצם השמיעה (ראו להלן, פרק 3, הערה 830 והטקסט שם). חידוש זה של ה"חפץ חיים" נשען בחלקו על דיוקים ממקורות הלכתיים ובחלקו על מקור בספר "חרדים", שאינו ספר הלכה קלאסי. על כך כותב הרב סילבר:

"ולכאורה צ"ע בזה, שהרי לא ראינו בספר משנה ברורה וביאור הלכה [=חיבוריו ההלכתיים הידועים ביותר של ה"חפץ חיים" - י.ו.], שיצא לבנות על (לכאורה) דברי אגדה, ולדחות לשון הש"ס וראשונים בכמה מקומות מכוח גמרא בשבועות דף לא ומדיוק בלשון הרמב"ם (שלכאורה ניתן לדחייה). ועוד יש לעיין במה שהביא סוברים כמותו מה'חרדים' [=חיבורו של רבי אלעזר אזכרי - י.ו.], (הידוע להביא מילי דחסידותא...). והרי בהקדמתו כתב החפץ חיים שספרו הוא הלכה למעשה ולא רק מוסר וחסידות. ואע"פ שהוא צ"ל שינס מתניו לעמוד בפרץ ועקר הרים וטחנן זה בזה והוציא סולת נקיה לכל ישראל, מכל מקום לכאורה בדין זה לא אזיל לפי כללי הפסק הרגילים שלו. ומכל מקום אין לזוז ממה שפסק, ויש לעיין".

¹⁵⁶ ראו: **כבוד שמים** (עמ' ח), שם מעיד המחבר כי על אף ההערכה הרבה שלה זכה חיבורו, "לא זכיתי שיועילו דברי הרבה".

¹⁵⁷ וכפי שהתבטא רובינשטיין: "ליהודי בן תורה במאה השנים האחרונות, אולי מאה ועשרים שנה, השם 'חפץ חיים' הוא עמוד תווך, הן כפוסק הלכה והן כמציב אמות מידה מוסריות, וזאת לא רק בציבור האשכנזי-ליטאי ממנו צמח אלא בעולם התורני היהודי כולו, גם החסידי והספרדי" (אליקים רובינשטיין - על חייו ופעלו של החפץ חיים, עמ' 462).

¹⁵⁸ ראו: **בראון**, הערה 114 לעיל.

¹⁵⁹ נכתב על ידי משה קאופמן, מחבר בן דורנו. "נתיבות חיים" הוא שמו הכללי של החיבור, המחולק חלוקה פנימית ל"שבילי חיים", "נתיבות חיים" ו"זרע חיים".

1(ב). ההסבר לשינוי בהתייחסות להלכות לשון הרע בתקופת ה"חפץ חיים"

שאלה מתבקשת היא, מה היו הסיבות, או הרקע, לכתיבת ה"חפץ חיים", לעיסוק האינטנסיבי שלו בהלכות לשון הרע ולשינוי שחולל בהתייחסות הכללית להלכות אלה. אולם, בטרם העיסוק בשאלה זו יש לברר שאלה בסיסית יותר- מהי הסיבה **למיעוט** העיסוק ההלכתי באיסור לשון הרע **עד** לתקופת ה"חפץ חיים". על כך נעמוד להלן.

1(ב)1. השתייכות האיסור לתחום מידות האדם כגורם למיעוט העיסוק ההלכתי באיסור לשון הרע עד לתקופת ה"חפץ חיים"

עמדנו לעיל¹⁶⁰ על המגמה הבולטת של חז"ל להתרחק מדיון הלכתי או אנליטי מסודר בהלכות לשון הרע. הראינו, כי הדבר בא לידי ביטוי הן **בפיזור** המימרות העוסקות באיסור זה על פני מסכתות שונות, הן **באופי האגדתי** של הסוגיות או המימרות העוסקות בו והן **בקיצור** הניכר של הקביעות ההלכתיות שכבר ישנן.

מגמה זו טעונה הסבר, בפרט על רקע החומרה הרבה שבה התייחסו חז"ל לאיסור לשון הרע, עד כדי השוואת העוברים עליו ל"כופרים בעיקר" ואמירות חריפות רבות נוספות המביעות שאט נפש כלפי העוברים על האיסור והסבר חומרת תוצאותיו¹⁶¹; אם האיסור הינו כה חמור, האם אין זה אך מתבקש לרכז ולפרט את הדינים הרלוונטיים לאיסור זה ולהתייחס אליו באותה "רצינות הלכתית" שבה נדונות הלכות שבת, נזיקין, אבידה ומציאה, ריבית ותחומים רבים אחרים?¹⁶²

ניגוד זה בא לידי ביטוי גם במשנת הרמב"ם. מחד גיסא, הרמב"ם מתייחס בחומרה רבה לאיסור, ורואה בו דבר מאוס ונתעב ותופעה שיש להילחם בה בכל תוקף, ויעידו על כך הן הביטויים החריפים שנוקט

¹⁶⁰ בפרק זה, פסקה 1(א)1.

¹⁶¹ ראו לעיל, הערה 27.

¹⁶² ניתן היה ליישב את הדבר, אילו היינו מניחים שהאיסור חל רק ביחס לאמירת דברים שקריים (שהרי אין צורך בפירוט הלכתי שעניינו "אימתי מותר להכפיש אדם הכפשות שקריות"). אולם, כפי שיובהר להלן, שורר קונצנזוס כי האיסור חל גם במקרה שהדברים הנאמרים הם אמת [ראו למשל בפרק 2, פסקה 2(ב)2], וכן בהערה 344; תחולת האיסור על אמירת אמת תידון להלן בהקשרים שונים, לרבות ברמה העיונית (ראו בפרק 5)]. משכך, "הדרא קושיה לדוכתה", כיצד ניתן ליישב את הפער בין החומרה שבה נתפס האיסור, ברמה הרטורית, לבין מיעוט העיסוק ההלכתי בו ואופיו האגבי.

הרמב"ם ביחס לאיסור¹⁶³ והן סגנון לשונו בפירוש המשנה לאבות¹⁶⁴ (שם כותב הרמב"ם על חטא זה, "שבני אדם בו בעיוורון גדול, והוא החטא הגדול שבבני אדם תמיד"), לרבות "התנצלותו" שם בסוף דבריו¹⁶⁵ ("אמנם סיפרתי קצת מה שסיפרו בזה החטא, אף על פי שהארכתי, כדי שיתרחק ממנו האדם בכל יכולתו וישים כוונתו לשתוק, רוצה לומר, מזה החלק של הדיבור"¹⁶⁶); מאידך גיסא, בולטת מגמת הרמב"ם לקצר בהלכות אלה במידת האפשר. נכון, אמנם, שדברי הרמב"ם מהווים, כאמור לעיל, התפתחות מסוימת של גלגליציה ביחס לאיסור בהשוואה לספרות חז"ל, אולם מגמת הקיצור נותרה בעינה, כמובהר לעיל¹⁶⁷. חשוב לציין כי מלבד עצם הקיצור, מתבטאת אגביות העיסוק ההלכתי באיסור לשון הרע גם ב"פיזור", שאינו אופייני כלל לרמב"ם. כך, למשל, המעיין בפרק ז' של הלכות דעות (שהוא כאמור המקום המרכזי שבו עוסק הרמב"ם בהלכות לשון הרע), מוצא כי הרמב"ם אוסר **קבלת** לשון הרע¹⁶⁸, אך מבלי לציין כל מקור לכך. רק במקום אחר, בהלכות סנהדרין¹⁶⁹, אגב הדין שאסור לדיין לשמוע דברי בעל דין קודם שיבוא חברו, ואגב הסקתו של דין זה מהפסוק¹⁷⁰ "לא תשא שמע שווא", "נזכר", כביכול, הרמב"ם לציין, כי "בכלל לאו זה אזהרה למקבל לשון הרע ומספר לשון הרע".

¹⁶³ "עוון גדול הוא וגורם להרוג נפשות רבות מישראל, לכך נסמך לו ולא תעמוד על דם רעך. צא ולמד מה אירע לדואג האדומי" (משנה תורה, הלכות דעות, ז, א); ובהמשך: "אמרו חכמים, שלוש עבירות נפרעין מן האדם בעולם הזה ואין לו חלק לעולם הבא, עבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים, ולשון הרע כנגד כולם. ועוד אמרו חכמים, כל המספר בלשון הרע כאילו כופר בעיקר... ועוד אמרו חכמים, שלושה לשון הרע הורגת, האומר, והמקבלו, וזה שאומר עליו, והמקבלו יותר מן האומר" (שם, הלכה ג). ולסיום כותב הרמב"ם (בהלכה ו): "כל אלו הם בעלי לשון הרע, שאסור לדור בשכונתם וכל שכן לישב עמהם ולשמוע דבריהם, ולא נחתם גזר דין על אבותינו במדבר אלא על לשון הרע לבד".

¹⁶⁴ **פירוש המשנה לרמב"ם**, אבות, א, יז (עמ' שט). אגב עיסוק המשנה בענייני דיבור ושתיקה ("לא מצאתי לגוף טוב משתיקה... כל המרבה דברים מביא חטא"), מרחיב גם הרמב"ם בעניינים דומים, וממייץ את ה"דיבור" לחלקים שונים- דיבור של מצווה, דיבור של איסור, דיבור של רשות וכו'. במסגרת הכללתו את לשון הרע בכלל דיבור של איסור, מתייחס הרמב"ם למספר ביאורים הנוגעים לאיסור לשון הרע: "ואחר שזכרנו לשון הרע בחלק הדיבור האסור, ראיתי לבאר... והוא החטא הגדול, שבבני אדם תמיד...". הרמב"ם חותם את דבריו שם במעין "התנצלות" על האריכות בביאור החטא, הנובעת משאיפתו "כדי שיתרחק ממנו האדם בכל יכולתו".

¹⁶⁵ שם.

¹⁶⁶ ובהלכות תשובה (ג, ו) מונה הרמב"ם את "בעל לשון הרע" בין אלה שאין להם חלק לעולם הבא (אם לא שבו מרשעים- שם, הלכה יד).

¹⁶⁷ ראו לעיל, בטקסט להערות 60-61.

¹⁶⁸ משנה תורה, הלכות דעות, ז, ג.

¹⁶⁹ משנה תורה, הלכות סנהדרין, כא, ז.

¹⁷⁰ שמות כג, א.

המסקנה היא, איפוא, כי הניגוד עליו עמדנו לעיל בין חומרת האיסור לבין מיעוט העיסוק ההלכתי בו והצורה האגבית של עיסוק הלכתי זה, עולה לא רק מספרות חז"ל אלא גם מדברי הרמב"ם. נציין כי גם בשולחן ערוך, קודקס הפסיקה היהודי המרכזי מאז הרמב"ם, אין כל סימן, ואפילו סעיף, הדן בכללי איסור לשון הרע¹⁷¹.

נראה, כי ההסבר לתופעה זו נעוץ בסיווג המסורתי של איסור לשון הרע כאיסור המשתיך לתחום **האתיקה**, או **המידות**¹⁷² (כפי שעולה מעצם העיסוק בו על ידי הרמב"ם במסגרת "הלכות דעות", העוסקות בתיקון מידות האדם¹⁷³). באיסורים המשתייכים לתחום זה, שכיח מאוד הניגוד בין חומרתו של איסור פלוני לבין מיעוט העיסוק ההלכתי בו. כך, למשל, אין בתלמוד "הלכות גאווה", וזאת על אף נקיטת גינויים חריפים נגד "גסי הרוח"¹⁷⁴. בדומה לכך, אין בתלמוד "הלכות כעס", על אף שהוא מכיל ביטויים כגון "כל הכועס, כל מיני גיהנם שולטין בו"¹⁷⁵. גם מעיון בהלכות דעות שבמשנה תורה לרמב"ם ניתן להיווכח, כי הוא דן בענייני המידות בקצרה בלבד. נמצא, כי התופעה עליה תמהנו לעיל בהקשר של איסור לשון הרע (מיעוט העיסוק ההלכתי בו על אף חומרת האיסור) אינה ייחודית לאיסור זה דווקא, אלא נובעת מהשתייכותו לתחום המידות, בו נהוג דפוס זה.

¹⁷¹ זאת, למעט התייחסויות נקודתיות אגב נושאים אחרים. כך, למשל, נדונה שאלת **הסנקציה** שניתן להטיל בגין "בושת דברים" ובכללה הוצאת דיבה (ראו: שולחן ערוך ורמ"א, חו"מ, תכ, לח) [כפי שהקדמנו בפתח הפרק, הסנקציות בגין איסור בושת דברים והוצאת דיבה אינן מענייננו של פרק זה והן יידונו להלן בנפרד]. במקום אחר נדונה השאלה, באלו תנאים מותר לקהילה (או ליחידים בקהילה) להלשין על אדם לשלטונות הגויים (ראו: שולחן ערוך ורמ"א, חו"מ, שפח, סעיף ז וסעיף יב).

¹⁷² אנו מעדיפים את השימוש במונח "מידות" על פני מונחים כמו "אתיקה", שלעתים מתפרשים בדרכים שונות על ידי קוראים שונים.

¹⁷³ טיבן של "הלכות דעות" מוסבר על ידי הרמב"ם בחיבורו **מורה נבוכים**, חלק שלישי, פרק לח (עמ' תקפה) [במסגרת חלוקת המצוות ל"קבוצות", או "כללים"]: "הקבוצה השלישית כוללת את המצוות התלויות בהכשרת המידות והם אשר מנינום בהלכות דעות...". ובהמשך (פרק לח, עמ' תרא): "...אותם אשר מנינום בהלכות דעות, הם כולם מבואר בהם, שהכוונה בהן השגת אותן המידות הנעלות".

המילה "דעות" פירושה, למעשה, "מידות", או "תכונות", כפי שעולה בבירור מדברי הרמב"ם בפתיחתו להלכות אלה (למשל, בהלכות דעות, א, א, כותב הרמב"ם: "דעות הרבה יש לכל אחד ואחד מבני אדם... יש אדם שהוא בעל חמה כועס תמיד ויש אדם שדעתו מיושבת... ויש אדם שהוא גבה לב... ויש שהוא שפל רוח ביותר, ויש שהוא בעל תאוה... ויש שהוא בעל לב טהור מאוד... ויש שהוא מסגף עצמו ברעב...". וכך גם בהלכות הבאות).

¹⁷⁴ ראו: בבלי, סוטה, ה"א.

¹⁷⁵ בבלי, נדרים, כב"א.

על השתייכות האיסור לתחום המידות תעיד העובדה, שהחיבורים הדנים באיסור זה במהלך הדורות הינם ספרי מוסר והגות [שערי תשובה (כמובהר לעיל), ספר חסידים¹⁷⁶, יורה חטאים¹⁷⁷, מלמד התלמידים¹⁷⁸, מנורת המאור¹⁷⁹, כד הקמח¹⁸⁰, מעלות המדות¹⁸¹, אגרת המוסר לרבי שם טוב פלקירא¹⁸², אורחות צדיקים¹⁸³, עקדת יצחק¹⁸⁴, ראשית חכמה¹⁸⁵, תורת משה (אלשיך)¹⁸⁶, נתיבות עולם¹⁸⁷, מרפא לשון¹⁸⁸, יסוד ושורש העבודה¹⁸⁹, אגודת אזוב¹⁹⁰ ופלא יועץ¹⁹¹].

¹⁷⁶ ספר חסידים חובר על ידי רבי יהודה החסיד, בסוף המאה ה-12 או בתחילת המאה ה-13. הספר מחולק לסימנים העוסקים בנושאים שונים, ללא סדר נראה לעין. לעתים הסימנים הם בעלי אופי הלכתי, ולעתים בעלי אופי אגדתי או קבלי. נושא לשון הרע מופיע בספר במספר סימנים, למשל: סימנים לד (עמ' צו), מד (עמ' קב), סד (עמ' קכג), תרלב (עמ' תטו) ועוד. העיסוק באיסור לשון הרע בסימנים אלה אינו הלכתי, אם כי בין השיטין עולות קביעות הלכתיות. לדוגמה, בסימן מד כותב המחבר, כי "לשון הרע, מספר בגנות של חברו, אפילו דבר אמת וגם משל הדיוט הוא" (כלומר, האיסור חל אפילו אם הגנות ידועה ברבים עד כדי הפיכתה ל"משל הדיוט").

¹⁷⁷ החיבור יורה חטאים מיוחס לרבי אלעזר מגרמיזא (חי בערך בשנים 1165-1240), מתלמידי רבי יהודה החסיד, והמכונה גם "הרוקח". המחבר מונה בחיבור זה חטאים שונים ואת דרך התשובה עליהם. כותרת החטא העשרים וארבעה היא "הולך רכיל" (עמ' קמא), וכותרת החטא העשרים וחמישה היא "מוציא שם רע" (עמ' קמא-קמב). גם בחיבורו הידוע יותר, הרוקח, ישנם מספר אזכורים של איסור לשון הרע [ראו את דבריו בהלכות תשובה, עמ': מט, עז, צד, קח, קי; וכן ראו בעמ' עא (אות כח) ("הרכיל אין לו רפואה וכו'")].

¹⁷⁸ החיבור מלמד התלמידים [ר' יעקב אנאטולי, בן תקופתו של הרמב"ם בערך (1194-1256)] עוסק בנושאים שונים ומסודר לפי פרשיות התורה. בדבריו על פרשת "שלח לך" מקדיש המחבר מספר עמודים לאיסור "לא תלך רכיל".

¹⁷⁹ ישנם שני חיבורים בשם זה: הראשון חובר על ידי הרב ישראל אלנקאווה (המאה ה-14 לספירה), שמוצאו בעיר טולידו שבספרד. פרק יח של ספרו מוקדש לעניין איסור לשון הרע; החיבור השני בשם זה חובר על ידי הרב יצחק אבוהב (תחילת המאה ה-15), אף הוא מחכמי ספרד. הספר מחולק ל"נרות", וכל "נר" מחולק ל"כילים". הכלל הרביעי ב"נר" השני עוסק בענייני לשון הרע.

למניעת טעות, נכנה להלן את החיבור הראשון בשם "מנורת המאור" ואת השני- "מנורת המאור- אבוהב".

¹⁸⁰ כד הקמח, עמ' רכח - רלב (חובר על ידי רבינו בחיי בן אשר, שחי במאות ה-13 וה-14).

¹⁸¹ החיבור מעלות המדות נכתב על ידי "רבי יחיאל בן יקותיאל בן בנימין הרופא", מחכמי רומא במאה ה-13. חלק מהפרק האחרון של הספר (שכותרתו- "המעלה הארבע ועשרים- מעלת השלום") מתייחס לאיסור לשון הרע ורכילות (בחלק מהמהדורות, "מידת לשון הרע ורכילות" מהווה פרק בפני עצמו).

¹⁸² רבינו שם טוב פלקירא (חי בספרד במאה ה-13, אחד ממפרשי ה"מורה נבוכים") חיבר מספר חיבורים, ביניהם "איגרת המוסר", שהינו חיבור קצר המכיל משלים ודברי חכמה שונים. החל מעמ' סד מתייחס המחבר לחומרת איסור לשון הרע מחד גיסא ושכיחותו מאידך גיסא ("ודע כי לשון הרע מידה רעה שאין כמוה, ורוב אנשי העולם הוכו בזאת המכה, ומי יתן לא יהיו כולם").

¹⁸³ אורחות צדיקים, שער עשרים וחמישה (מחבר הספר אינו ידוע. על פי ההשערה, החיבור נכתב במחצית השנייה של המאה ה-15).

¹⁸⁴ עקדת יצחק, ויקרא, שער ששים ושנים, פרשת מצורע (נכתב על ידי רבי יצחק בן עראמה, בן המאה ה-15).

השאלה העיונית, **מדוע** נתפס האיסור כשייך לתחום המידות (ולא לתחומי המשפט או דיני הנזיקין עקב פגיעתו בזולת), הינה שאלה נפרדת, אשר תידון בהרחבה להלן¹⁹², לאחר בחינת טעמי האיסור ושורשיו. בשלב הנוכחי נסתפק בעצם הקביעה הברורה, כי האיסור שייך באופן מסורתי לתחום המידות¹⁹³. סיווג זה של האיסור מסביר, כאמור, את אופי העיסוק בו.

נגד התיזה המוצגת כאן - לפיה העדר הלגליזציה ביחס לאיסור לשון הרע אינו שונה באופיו מהעדר הלגליזציה ביחס לאיסורים אחרים מתחום המידות - ניתן לכאורה להעלות את הטענה, כי אין להשוות בין הדברים: מידות כגון כעס וגאווה וכיוצא בהן, לא נאסרו בתורה שבכתב בציווי מוגדר¹⁹⁴, וההתרחקות

¹⁸⁵ **ראשית חכמה**, שער הקדושה, פרק יג (רבי אליהו די-וידאש, מאה 16).

¹⁸⁶ החיבור **תורת משה** מכיל פירושים ודרשות לפי סדר התורה, והוא מבוסס על דרשותיו של הרב משה אלשיך, אשר חי בצפת במאה ה-16. החיבור, המכונה גם "פירוש אלשיך", או "אלשיך", עוסק רבות בענייני מוסר ואגדה. בספר שמות, פרק כח, מפסוק לא, מאריך החיבור בענייני חטאי הדיבור, וביניהם לשון הרע ורכילות ואופן הכפרה עליהם על ידי המעיל ששימש את הכהן הגדול.

¹⁸⁷ הספר **נתיבות עולם** חובר בסוף המאה ה-16 על ידי הרב יהודה ליוואני, הידוע בכינויו "מהר"ל מפראג". הספר מחולק ל"נתיבים", שאחד מהם הוא "נתיב הלשון", המוקדש לקדושת הדיבור, כוח הדיבור ולשון הרע.

¹⁸⁸ הספר **מרפא לשון** חובר על ידי רבי רפאל זיסקינד כץ (1722-1803) בסוף המאה ה-18. הספר מחולק ל"עמודים" (עמוד היראה, עמוד התשובה וכו'). חלקים ניכרים מהספר מוקדשים לחומרת חטא לשון הרע, ובמיוחד "עמוד היראה".

¹⁸⁹ הספר **יסוד ושורש העבודה** חובר על ידי הרב אלכסנדר זיסקינד במחצית השנייה של המאה ה-18; החיבור מחולק ל"שערים", וכל "שער" מחולק לפרקים. רוב הפרק השני בשער העשירי ("שער המים") מוקדש לאיסור לשון הרע וחומרתו.

¹⁹⁰ הספר **אגודת אזוב** נכתב במחצית הראשונה של המאה ה-19 על ידי רבי משה אליעזר מרגליות, אב"ד טיקטין וביאליסטוק. שני ה"דרושים" הראשונים בספר עוסקים באיסור לשון הרע.

¹⁹¹ **פלא יועץ**, בערכים "דיבור" ו"לשון הרע" [החיבור הוא ספר מוסר המחולק לפרקים לפי סדר א"ב. נכתב על ידי רבי אליעזר פאפו, שכיחן כרב בבולגריה. חי בסוף המאה ה-18 ותחילת המאה ה-19].

¹⁹² בפרק 6.

¹⁹³ יצוין כי גם באסלאם, נתפסים הן האיסור על רייבה (דיבור בגנות חברו) והן האיסור על נאמימה (גילוי מידע פרטי או מסכסך) [על שני המושגים ראו בהרחבה להלן, פרק 2, פסקה 2(ג)2], **כחלק מתחום המידות**. כך, למשל, בקובץ החדית' של אל-בוחר, כלולים איסורים אלה ב"ספר 78", המכונה (בתרגום) **Book of Manners** (ראו להלן, הערה 398). **בדומה לכך**, החדית' **המונא בקובץ של מוסלים, העוסק ב"רייבה"**, כלול ב"ספר שכותרתו- היא (כלשון המתרגם): "The book of virtue, good manners, and joining the ties of relationship" (ראו להלן, הערה 393 ואילך). גם גזאלי דן באיסורים הללו במסגרת חיבורים העוסקים בתחום המוסר והמידות (ראו לעיל, הערות 63-65).

¹⁹⁴ יש, אמנם, מחברים במהלך הדורות שהראו פנים לאיסור מידות אלה מדאורייתא, אולם נראה כי הדעה המקובלת הינה, ש"כעס ואכזריות וליצנות ושאר מידות הנשחתות, אף שגם המה משחיתים את תואר הנפש וצורתה, וגם עליהם רמזה תורה בכמה מקומות כמבואר בדברי חז"ל, עם כל זה אין עליהם לאו בפירוש במניין תרי"ג" (**חפץ חיים**, פתיחה, עמ' י).

מהם מתחייבת רק מכוח מעין "מוסר טבעי", אשר הינו - מעצם טבעו ומהותו ככזה שאינו חקוק עלי ספר - אמורפי ומשתנה בהתאם לאיזונים ונסיבות ועל פי הזמן והמקום; לעומת זאת, איסור לשון הרע, לפחות לפי התפיסה המקובלת, מעוגן בציוויים מפורשים בתורה¹⁹⁵, כך שניתן לכאורה לטעון, כי אין מקום לגמישות כזו ביחס אליו.

התשובה לכך היא, כי חקיקתה של נורמה עלי ספר אינה מונעת, בהכרח, יחס של גמישות כלפיה. באנלוגיה ממונחי תורת המשפט המודרני, נוכל לומר כי איסור לשון הרע, בדומה לנורמות אחרות המשתייכות לתחום המידות, נתפס כנורמה מסוג **סטנדרט** (standard) ולא כנורמות מסוג **כלל** (rule)¹⁹⁶. נורמה מסוג סטנדרט היא נורמה "פתוחה", גמישה יותר, הנתונה לשיקול דעת ומתמלאת בתוכן בהתאם לנסיבות, כפי שמסכם מאוטנר¹⁹⁷:

"כידוע, נורמות המשפט אינן עשויות מעור אחד. אחד מענפיה של תורת המשפט עוסק באיתור המאפיינים הבלתי תוכניים של נורמות ובלמוד הקשר שבין מאפיינים אלו ובין תוכן של נורמות. הבחנה מקובלת אחת בהקשר זה היא בין נורמות מהסוג של כלל (rule) לבין נורמות מהסוג של סטנדרט (standard).

נורמה מובהקת מהסוג של כלל היא זו המתנה תוצאה משפטית מסוימת בהתקיימותם של תנאי מוקדם עובדתי אחד או תנאים מוקדמים עובדתיים אחדים, ששאלת התקיימותם ניתנת להכרעה בקלות. לעומת זאת, נורמה מובהקת מהסוג של סטנדרט היא נורמה המתנה תוצאה משפטית מסוימת בהפעלתו של קריטריון (המגלם, בדרך כלל, ערך מסוים).

¹⁹⁵ ראו להלן, בפרק 4.

¹⁹⁶ ראו להלן. בשימוש במונחים מודרניים מסוג זה כדי לתאר את אופי איסור לשון הרע, כבר הקדים אותנו **בראון**, המשתמש בחלוקה הידועה של Dworkin בין principles לבין rules, ומגדיר את עיקר חידושו של ה"חפץ חיים" בהפיכת האיסור מ-principle (הדומה מאוד למה שמאוטנר מכנה standard, כפי שנראה להלן) למערך של rules. אנו מעדיפים, מסיבות שונות, את השימוש במונח ה-standard, אולם כמעט שאין הבדל ביניהם, בוודאי לא לצורך ענייננו.

¹⁹⁷ **מאוטנר - כללים וסטנדרטים**, עמ' 325-326.

ההבדל העיקרי בין כלל ובין סטנדרט מתבטא איפוא במידת הדיוק של התוכן הנמסר באמצעות הנורמה המשפטית: כלל הוא נורמה 'סגורה'; תוכנה של הנורמה נמסר בו מראש ברמה גבוהה יחסית של ספציפיות. הפעלתו של כלל זה היא טכנית; אין היא מצריכה שימוש בשיקול דעת: מפעילו של הכלל אינו נדרש לתרום תרומה מהותית כלשהי משלו לעיצוב תוכנה של הנורמה. לעומת זאת, סטנדרט הוא נורמה 'פתוחה': תוכנה של הנורמה נמסר בו מראש באורח כללי, באופן המחייב הוספה בשלב שהוא מאוחר להתרחשות האירוע שלגביו מוחל הסטנדרט. מפעילו של הסטנדרט נדרש להפעיל שיקול דעת לצורך הכרעתו במסגרת הקריטריון הקבוע בסטנדרט. בעשותו כן הוא יוצק לתוך הסטנדרט את תוכנו הסופי, המתאים לחול בנסיבות העניין שבפניו".

[הבחנה זו מקבילה פחות או יותר, כפי שמאוטנר מציין בעצמו¹⁹⁸, להבחנתו הידועה של Dworkin¹⁹⁹ בין "כלל" (rule) לבין "עיקרון" (principle)²⁰⁰].

ההתייחסות לאיסור לשון הרע הייתה, איפוא, כאל נורמה מסוג "סטנדרט"- נורמה פתוחה וכללית, שהפעלתה במהלך נסיבות החיים השונות תלויה בשיקול דעת בהתאם לנסיבות²⁰¹. יחס זה לנורמות המשתייכות לתחום המידות, ובכללן לשון הרע, עולה מדברי הרב יוסף דוד עפשטיין²⁰²:

¹⁹⁸ שם, בה"ש 26.

¹⁹⁹ במאמרו "Model of Rule 1", שבספרו (1977) *Taking Rights Seriously*.

²⁰⁰ וראו גם לעיל, הערה 196, ובהפנייה שם לדבריו של בראון.

²⁰¹ מצב דברים דומה אנו מוצאים ביחס לחובה לומר אמת. מחד גיסא, "כת שקרנים" היא אחת הכתות ש"אינן מקבלות פני שכינה" (בבלי, סוטה, מב ע"א), אך מאידך גיסא, נראה כי ההתייחסות התלמודית לחובת האמת גמישה למדי. כך, למשל, במסכת עירובין (בבלי, עירובין, נא ע"א) מובא מקרה, שבו ייחס אמורא מימרא מסוימת לרבי יוסי, על אף שבפועל לא נאמרה על ידו, וזאת כדי שיתקבל הדבר על לב חברו; וכך, על פי התלמוד (בבלי, בבא מציעא, כג ע"ב- כד ע"א), "בהני תלת מילי עבידי רבנן דמשנו במילייהו, במסכת ובפוריא ובאושפיזא", וזאת מבלי שהתלמוד רואה צורך לתמוך היתר זה באסמכתאות מכתובים (וראו גם: בבלי, יבמות, סה ע"ב: "מותר לו לאדם לשנות בדבר השלום"). נפנה בהקשר זה גם לדברי החזקוני בפירושו למילות הפסוק "אנוכי עשו בכורך" (בראשית כז, יט) [י"ש מפרשים שלפי צורך שעה אפשר לשנות הדיבור...], וכוונתו לדברי אבן עזרא, ראו שם].

²⁰² *מצוות המוסר*, עמ' 3 (החיבור נכתב בתחילת המאה ה-20).

”אהבה ושנאה, שלום ומחלוקת, לשון הרע ודיון חבר לכף זכות ועוד עניינים מעין אלו תופסים אצלנו כיום הזה מקום בתורת המוסר או החסידות, אבל רפוי מאוד זכרם במקצוע ההלכה. המה נמסרים לרשותם של גדולי ומשפיעי החינוך המוסרי, אבל לא לרשותם של גאוני וגדולי ההוראה. אכן, הרי האמת היא, כי אף עניינים אלו מהווים מקצוע גדול בחלק ההלכה וההבדל אינו אלא בזה ששאר דברים נמסרו לבית דין ומורי הוראה, ואלה הראשונים המה מהדברים שנמסרו ללבו של אדם ודאין אדם דינא לנפשיה (=ודן אדם דין לעצמו).”

יחס זה לא היה רצוי בעיני הרב עפשטיין, והוא חתר לשנותו²⁰³, אך מכל מקום, דבריו משקפים היטב את ההתייחסות המצויה למידות, ובכללן איסור לשון הרע, כאל חלק מענף ה”מוסר”, הגמיש יותר, ולא כחלק מה”הלכה” הקלאסית (היינו, ההלכה הנוגעת למצוות ה”מעשיות”) וכלליה הנוקשים.

1(ב)2. הגורמים לחיבור ה”חפץ חיים” ולשינוי באופי העיסוק באיסור לשון הרע

כאמור לעיל, ה”חפץ חיים” הינו החיבור הראשון, המתייחס כולו להלכות לשון הרע ורכילות. חיבור זה חולל מהפך ביחס לאיסור, שהפך מאיסור ”גמיש”, שכלליו ההלכתיים מועטים, לאיסור בעל כללים הלכתיים מפורטים מוגדרים. בצדק כותב בראון, כי ה”חפץ חיים” הפך את איסור לשון הרע ורכילות מ-brunch of musar ל-brunch of halakha, תוך המרת principles ב-rules. בראון מכנה את פועלו של ה”חפץ חיים” כ-”halakhization of the musar”²⁰⁴ (או כ”legalization of ethics”²⁰⁵), ביטוי שאכן מבטא את התופעה במדויק.

השאלה המתבקשת היא, מהו הגורם לשינוי זה; במלים אחרות, מה הביא לכתיבת החיבור ”חפץ חיים”?

²⁰³ראו דברי הרב עפשטיין, שם: ”והנה חוברת זו מטרתה לעורר על גודל הקלקול בזה שהפרדנו את הדבקים באי תתנו לעניינים אלו להסתפח על נחלת ההלכה, ועל צו השעה לתקן זה”.

²⁰⁴בראון, עמ' 174.

²⁰⁵שם, עמ' 175 (בראון סבור כי זהו ביטוי מדויק פחות, ראו שם).

לשם בחינת שאלה זו נידרש תחילה להסבריו של המחבר עצמו, המבהיר, בהקדמתו ל"חפץ חיים"²⁰⁶, את הצורך בחיבור ואת הסיבה למלאכה זו שנטל על עצמו. על רגל אחת ניתן לומר, כי הסברים אלה קשורים בהשלכותיו הקשות של חטא לשון הרע מחד גיסא, ובשכיחותו הרבה של החטא וחוסר הידיעה ביחס אליו בקרב המוני העם, מאידך גיסא. בתחילת ההקדמה מעלה המחבר את השאלה, מהו הגורם העיקרי להתארכות הגלות²⁰⁷ ומסקנתו הינה, כי הואיל ומצאנו במקורות ששנאת חינוך ולשון הרע היו הגורמים לגלות העם היהודי מלכתחילה²⁰⁸, הדעת נותנת כי חטא לשון הרע מהווה גם גורם מרכזי עד ימינו לעיכוב הגאולה, לסבל העם היהודי ולמניעת הברכה שלה הוא ראוי²⁰⁹. בנוסף, מאריך המחבר בתיאור גודל

²⁰⁶ עמ' א-ו להקדמה.

²⁰⁷ "וכאשר נחפשה דרכינו ונחקרה איזה עוונות הם מהעיקרים הגורמים לאריכות גלותנו..." (שם, עמ' ב).

²⁰⁸ המחבר מפנה בהקשר זה לבבלי, יומא, ט ע"א וכן לירושלמי, יומא, פרק ח, הלכה ה. בפועל, במקורות אלה נאמר כי סיבת הגלות הייתה "שנאת חינוך", אולם המחבר מציין, כי הכוונה איננה לשנאת הלב אלא לתרגומה המעשי ללשון הרע: "הגם שהגמרא נקטה שנאת חינוך, הכוונה היא על לשון הרע גם כן, שיוצאת מצד השנאה, דאי לאו הכי, לא היו נענשים כל כך". כראיה לקשר זה שבין שנאת חינוך לבין לשון הרע, מפנה המחבר לכך שבבבלי, יומא (שם) נאמר, ששנאת חינוך שקולה כנגד עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים, ואת אותו ביטוי אנו מוצאים גם ביחס ללשון הרע (בבלי, ערכין, טו ע"ב) [הקדמה, עמ' א].

חטא לשון הרע אכן מופיע במספר מקורות חז"ל כסיבה לגלות ומניעת הגאולה. על דברי משה רבינו (שמות ב, יד) "אכן נודע הדבר" (שמשמעותן הפשוטה היא: אכן נודע ברבים כי הרגתי את המצר, ועלי להימלט על נפשי), דורשים חז"ל במדרש רבה [שמות רבה (וילנא) פרשת שמות, פרשה א]: "ויאמר 'אכן נודע הדבר'; רבי יהודה בר רבי שלום בשם ר' חנינא הגדול ורבותינו בשם רבי אלכסנדר אמרו, היה משה מהרהר בלבו ואומר, מה חטאו ישראל שנשתעבדו מכל האומות? כיון ששמע דבריו (-) של היהודי שאמר לו כי נודע שהרג את המצר (-) אמר, לשון הרע יש ביניהן, היאך יהיו ראויין לגאולה? לכך אמר, 'אכן נודע הדבר', עתה ידעתי באיזה דבר הם משתעבדים" [ובדומה לכך: מדרש תנחומא (ורשא), פרשת שמות, סימן י: "יש ביניכם לשון הרע, והיאך אתם ראויים לגאולה?"]. זהו המקור לדברי רש"י בפירושו לשמות ב, יד: "אכן נודע הדבר... ומדרשו, נודע לי הדבר שהייתי תמה עליו, מה חטאו ישראל מכל שבעים אומות להיות נרדים בעבודת פרך, אבל רואה אני שהם ראויים לכך"; וראו גם את דברי חז"ל בבבלי, שבת, נו ע"ב, "אלמלי לא קיבל דוד לשון הרע, לא נחלקה מלכות בית דוד ולא עבדו ישראל עבודה זרה ולא גלינו מארצנו".

וראו גם: בן סירא, פרק כח (עמ' קעג): "לשון שלישית רבים הניעה, ותפיצם מגוי אל גוי. וערים בצורות הרסה, ובתי נדיבים החריבה" (אך ייתכן שאין כוונתו לכך שלשון הרע גורמת לגלות, אלא לסכסוך והמריבות שהיא יוצרת).

גם בתקופה שלאחר חז"ל, ניתן למצוא בדברי מחברים שונים את חטא לשון הרע כהסבר לעיכוב הגאולה ואריכות הגלות [ראו, למשל, מעלות המדות, עמ' שלג; נתיבות עולם, נתיב הלשון, פרק ט (עמ' ריא): "ומי יודע הסיבה של אריכות גלותנו זה בין האומות, אשר אין ראוי להתלות כי אם בחטא הזה, כי המבין דברי חכמה יבין איך הלשון הרע הוא מביא אל השפלות והפחיתות, והרי משה רבינו עליו השלום, כאשר ראה הגלות במצרים, לא היה תולה רק בחטא הזה... כי הוא יותר מסוגל לגלות ולשפלות מהכול, כאשר תבין הדברים של מעלה..."].

²⁰⁹ שם בהקדמה, עמ' ב.

החטא והשלכותיו השליליות אף על המספר עצמו²¹⁰. בהמשך לכך כותב המחבר, כי על אף כל האמור, אנשים אינם נשמרים מחטא זה²¹¹, וכי לאחר שחשב מה הן הסיבות האפשריות לכך²¹², הוא מצא כי אלה הן:

(א) "ההמון אינם יודעים כלל שאיסור לשון הרע הוא אפילו על אמת"²¹³.

(ב) "הלומדים", כלשונו (במובחן מה"המון"), נוהגים להשתמש בהיתרים לא ברורים, שמקורם כביכול בתלמוד, ומשכנעים את עצמם כי "אין דבר זה נכנס בכלל לשון הרע, או שעל איש כזה לא ציוותה התורה באיסור לשון הרע"²¹⁴.

(ג) סברה מוטעית של רבים, כי הלכות לשון הרע הן כה מחמירות ובלתי ניתנות ליישום בעולם הפרקטי, עד שמראש עדיף לוותר על ניסיון לקיימן²¹⁵.

²¹⁰ שם, עמ' ב-ד.

²¹¹ שם, עמ' ד. ובעמוד ה' מציין המחבר, כי "... נתמוטט העניין מכל וכל, כי ממילא הורגל האיש לדבר, כפי שיזדמן וייצא מפיו, ולא להתבונן בו מתחילה פן דבר זה נכנס בכלל איסור רכילות ולשון הרע. והורגלנו כל כך בעוון זה, בעוונותינו הרבים, עד שמפני זה בעיני הרבה בני אדם אין דבר זה נחשב לעוון כלל... ואם ישאלו אחד, למה דיברת לשון הרע או רכילות, יחשוב בלבו שהוא בא לעשותו צדיק וחסיד..."

²¹² שם, עמ' ד: "ואחשבה לדעת זאת, מאין נעשה הלאו הזה הפקר כל כך לעיני הרבה בני אדם. והתבוננתי שזה הוא מכמה סיבות..."

מעניין לציין, כי בהקדמה מסוג זה, המתמקדת בשכיחות החטא ובסיבות להזנחת ההקפדה עליו, נוקט גם Kenneth Moore (כ-75 שנים לאחר מכן), בפתח ספרו **The Sin of Detraction** (חיבור נוצרי העוסק באיסור לשון הרע). בעמ' viii כותב המחבר:

"Despite the fact the meaning of the term detraction is clear, in practice the sin is often forgotten. There are a number of factors which may be responsible for this forgetfulness of the malice of the sin of detraction..."

²¹³ **הפך חיים**, שם. בדומה לכך, גם Moore מציין גורם זה כסיבה מרכזית לשכיחות החטא והזנחת ההקפדה עליו (שם):

"...Another factor to be considered is the attitude of the civil law which is evidenced from the generally accepted axiom 'The truth of the fact is a complete defense in itself'..."

There is, moreover, the tendency of many to justify a detraction remark with the words 'but what I said was true'. This tendency may have aided in producing a more widespread forgetfulness in this matter".

²¹⁴ שם, עמ' ה.

²¹⁵ שם. המחבר כותב כי אנשים רבים סבורים ש"הכל נכנס בכלל לשון הרע, ואם כן אי אפשר לחיות חיי תבל בעניין זה, אם לא

ד) חסרון ידיעה באשר לאיסור על קבלת לשון הרע²¹⁶.

ה) חסרון ידיעה באשר לאופן תיקון החטא²¹⁷.

המשותף, איפוא, לכל הסיבות, הוא העדר ידיעה של פרטים כאלו ואחרים הרלוונטיים לאיסור. את העדר הידיעה עצמו מסביר המחבר²¹⁸ בחסרונו של קודקס המאגד את הלכות לשון הרע ורכילות בצורה מסודרת ומפורטת:

"וכל אלו הסיבות, עיקרם הוא מצד שלא נתקבץ במקום אחד עניין לשון הרע ורכילות, שיתבאר בו איכותם ועניינם בכלליהם ובפרטיהם, אבל [=אלא] הם מפוזרים בש"ס ובראשונים. ואפילו הרמב"ם בפרק ז' מהלכות דעות ורבינו יונה בשערי תשובה, שהם עשו לנו דרך סלולה בהלכה זו, אף על פי כן קיצרו מאוד, כדרך של ראשונים, וגם יש הרבה והרבה דינים שלא בא בדבריהם, כאשר יראה הרואה בפנים הספר".

המחבר ממשיך ומסביר, כי העדרו של קודקס כאמור, ושכיחותו הגבוהה של החטא (שאותה הוא ראה, כאמור, כתוצאה ישירה של העדר זה), הם שהביאוהו לכתיבת הספר²¹⁹:

"על כן אזרתי כגבר חלצי, בעזרת השם יתברך החונן לאדם דעת, וקיבצתי כל דיני לשון הרע ורכילות אל ספר, ולקטתי אותם מכל המקומות המפוזרים בש"ס ובפוסקים ובפרט מהרמב"ם והסמ"ג והשערי תשובה לרבינו יונה ז"ל, שהם האירו לנו העיניים בהלכה זו, וגם ליקטתי איזה דינים ממה שמצאתי בתשובת מהרי"ק ושאר תשובות השייכים לעניין זה".

שיפרוש לגמרי מענייני העולם...".

²¹⁶שם ("ולבד זה חסרה להרבה אנשים ידיעה בעניין איסור קבלת לשון הרע").

²¹⁷שם ("ואף אינם יודעים איך לתקן את הדבר, אם עבר על איסור סיפור לשון הרע ורכילות וקבלתם").

²¹⁸שם.

²¹⁹שם, בעמ' ו.

מספר מחברים מאוחרים מוסיפים ודנים במניעים לכתיבת ה"חפץ חיים", כשהם תרים אחר רבדים נוספים, או משנה עומק, מעבר להסבריו המפורשים של ה"חפץ חיים"²²⁰. בראון, המתייחס למספר השערות שהועלו בהקשר זה²²¹, טוען כי על אף החומרה שבה נתפס החטא על ידי ה"חפץ חיים" ועל אף תפיסתו כי חטא זה מעכב את הגאולה, לא די בכך כדי להסביר את המניע לכתיבת החיבור, שכן- א) ישנם גם חטאים אחרים הנתפסים כמעכבים את הגאולה; ב) עדיין יש להסביר, מדוע נכתב החיבור דווקא על ידי ה"חפץ חיים" ולא על ידי מחבר אחר, או בתקופה אחרת:

"These comments, however, could have been made about other commandments as well, and could have been written by other personalities in different periods of history".

לדעתנו, התשובה לשאלה הראשונה שמציב בראון (כי חטא לשון הרע אינו החטא היחיד הנתפס כמעכב את הגאולה) מצויה בדברי ה"חפץ חיים" עצמו, המדגיש²²² כי אכן קיימים גם חטאים נוספים המעכבים את הגאולה, אך אין להשוותם מבחינה זו לחטא לשון הרע, הנחשב בעיניו לגורם העיכוב העיקרי, בהיותו מה שגרם לגלות מלכתחילה²²³. גם מבחינת שכיחות החטא בקרב הציבור והעדר ההקפדה עליו, מהווה איסור לשון הרע איסור ייחודי ביחס לאיסורים אחרים, כעולה מדברי ה"חפץ חיים" לעיל וכפי שהוא כותב במפורש גם במקום אחר²²⁴. המחבר מוסיף וכותב שם²²⁵, כי איסור לשון הרע הפך להיות בבחינת "מת מצווה" (כינוי למת שאין מי שיתעסק בקבורתו): כשם שמצווה מיוחדת היא לטפל בקבורתו של מת

²²⁰ ראו, למשל, את המקורות להלן, בהערה 228 ובהערות 235-238.

²²¹ בראון, עמ' 175-176 (בה"ש 7).

²²² בהקדמה, עמ' ב.

²²³ שם: "וכאשר נחפשה דרכינו ונחקורה, איזה עוונות הם מהעיקרים הגורמים לאריכת גלותנו, נמצאם הרבה, אך חטא הלשון הוא על כולו... כיוון שזה היה העיקר לסיבת גלותנו, כמו שהבאנו מגמרא יומא ומירושלמי הנ"ל. אם כן כל כמה שלא נראה לתקן זה החטא, איך תוכל להיות גאולה? כיוון שזה החטא פגם כל כך, שעל ידי זה גלינו מארצנו, על אחת כמה וכמה שאינו מניחו לבוא לארצנו".

²²⁴ **שמירת הלשון**, חלק ראשון, עמ' קעג (קטע זה מופיע בחלק מהמהדורות ב"חתימת הספר" ובמהדורות אחרות בסוף פרק י): "וראה, אחי, את גודל ההפקר שיש בזה למי שרגיל בה, ואינו נחשב ברעיונו ללא תעשה' כלל, שאפילו אם ידבר לשון הרע על חברו ויגנהו בתכלית הגנות, אם תשאלהו: למה דיברת לשון הרע ורכילות? יאמר לך על זה מאה היתרים... הנמצא כזה בכל עוונות שבעולם?".

²²⁵ שם, עמ' קעב-קעג.

מצווה שלא יתבזה²²⁶, "קל וחומר בעניין התורה... אם מצווה אחת ממנה חס ושלוש מוטלת בביזיון, כמה אנו חייבין להתחזק בזה". השילוב הייחודי (או הסתירה) של חומרת האיסור מחד גיסא, עם הזלזול השכיח בו מאידך גיסא (הנובע לדעת המחבר מחוסר ידיעה והעדר קודיפיקציה), שכה הכאיב ל"חפץ חיים", הוא זה שמייחד, איפוא, את איסור לשון הרע, והוא שגרם לו - לפי הסברו שלו - לעסוק בנושא באופן כה אינטנסיבי.

התשובה לשאלתו השנייה של בראון (מדוע דווקא ה"חפץ חיים" הוא שעסק בכך ולא מחברים אחרים) מורכבת יותר. לא ניתן לפטור שאלה זו בהשערה, שהעבירה על איסור לשון הרע על ידי "ההמון" אופיינית לתקופת ה"חפץ חיים" דווקא, שכן, סקירה של דברי המחברים בתקופות שונות ובמקומות שונים מעידה כי לא כך הדבר²²⁷. התשובה קשורה, איפוא, בגורמים אחרים²²⁸:

א) הגורם הראשון קשור בנטייתו הברורה של ה"חפץ חיים" לקודיפיקציה, אשר באה לידי ביטוי לא רק בספריו הנוגעים לשמירת הלשון, אלא גם במגוון תחומים אחרים, שהמחבר סבר כי שורר בהם ערפול, ריבוי דעות או העדר קו מנחה ברור. כך, למשל, בהקדמתו לחיבורו "משנה ברורה" (ביאור על שולחן ערוך אורח חיים) מבהיר המחבר את חשיבות הספר ונחיצותו, כשהוא משתמש בנימוקים דומים מאוד לאלו שבהקדמה לחיבור "חפץ חיים" ביחס לערפול ואי ידיעת הנושא²²⁹, וכך גם בהקדמתו לחיבורו **אהבת חסד** (העוסק בקודיפיקציה של מצוות גמילות חסדים)²³⁰.

²²⁶ראו, למשל: בבלי, ברכות, דף יט ע"ב ודף כ ע"א (שם מבואר שהטיפול במת מצווה אף דוחה איסורים מסוימים אחרים).

²²⁷הרמב"ם כבר כתב, כי לשון הרע הוא חטא "שבני אדם בו בעיוורון גדול, והוא החטא הגדול שבבני אדם תמיד" (פירוש המשנה, אבות, א, יז); רבינו שם טוב פלקירא (חי בספרד במאה ה-13, אחד ממפרשי ה"מורה נבוכים") כותב, "ידע כי לשון הרע מידה רעה שאין כמוה, ורוב אנשי העולם הוכו בזאת המכה, ומי יתן לא יהיו כולם" (איגרת המוסר לרבי שם טוב פלקירא, עמ' סד); וראו גם את דבריו הנוקבים של רבי שלמה אפרים מלונטשיץ (פולין, מאה 16 ותחילת המאה ה-17; נודע בכינויו "כלי יקר", על שם פירושו לתורה בשם זה), על מילות הפסוק (ויקרא כו, לו) "ורדף אותם קול עלה נדף", המעידים עד כמה הייתה נפוצה העבירה על איסור לשון הרע בקרב הציבור.

²²⁸הגורמים שיפורטו להלן הם המרכזיים, לדעתנו. לסקירת מספר השערות נוספות ראו: בראון, הערה 221 לעיל, וכן: ראשי, תקשורת ואתיקה עיתונאית ביהדות, בעמ' 204.

²²⁹משנה ברורה, עמ' 2-3 להקדמה לספר. "ואך כאשר נתבונן שבעוונותינו הרבים מועטים האנשים הקובעים לימודם לזה (- לימוד שו"ע והלכות נחוצות למעשה - יו)... וחתרתי לדעת סיבת הדבר ומצאתי כי שתיים הנה. אחת, כי השולחן ערוך לבדו בלתי לימוד הטור, הוא כספר החתום... סיבה שניה שגרם למעט לימוד השולחן ערוך, לדעתי הוא מפני שכבד הדבר מאוד לידע הדין למעשה, מפני התחלקות רוב הדעות המובא באחרונים, ואין האדם יודע איך לפנות את עצמו לימין או לשמאל... זאת ועוד אחרת ראיתי בעני ועמל ישראל, כי עתה כשנצרך האדם לידע איזה דין למעשה שאין מבורר היטב בשולחן ערוך, הוא מוכרח

ב) גורם מרכזי נוסף קשור לציפייתו וכמיהתו של ה"חפץ חיים" לגאולה ולביאת המשיח, שהיו מן המפורסמות²³¹. ה"חפץ חיים" חזר והדגיש בכתביו, כי ציפייה זו אינה אמורה להתבטא רק בתקוות הלב, אלא גם במעשים שיש בכוחם להחישה²³². השקפתו זו, בצירוף עם שיטתו כי חטא הלשון הינו המעכב העיקרי של הגאולה²³³, מסבירים היטב מה הביא אותו (ומדוע דווקא אותו) לעסוק בעניין²³⁴.

מעבר לאמור לעיל, קיימות השערות שונות באשר לרקע לכתיבת החיבורים. בנו של ה"חפץ חיים" (הרב אריה לייב הכהן פופקא) כותב²³⁵, כי לא שמע ישירות מאביו מה הסיבה שהביאה אותו לעסוק בנושא

לחפש בכמה וכמה מהאחרונים... ואין קץ לעמלו. אשר על כן נתעוררתי ונתחזקתי בחסדי השם יתברך לתקן כל אלה... ואקווה לה' שמתוך פירושו יהיה לכל אדם משנתו ברורה בטעמיה וכל פרטיה...".

²³⁰ בהקדמתו לחיבור זה מציין המחבר (בעמ' יב-ג), כי "כמה וכמה אנשים שהעניין הזה רפוי בידם, ואתבונן לדעת סיבת הדבר, ומצאתי כי שתיים הנה: אחת- מצד מיעוט ידיעה בעצם עניינה, שאינם יודעים פרטי העניינים... שנית - מצד שאינם יודעים את גודל מהותה... על כן קמתי ונתעוררתי בחסד השם יתברך, החונן ומתחסד עם בראיו, להעריך לפני הכול את מידת החסד בכל עניינה כפי מה שהשיגה ידי בעזרת השם יתברך".

יש להדגיש, כי קיים שוני מהותי בין העדר הקודיפיקציה בתחום של איסור לשון הרע (וכך גם בתחום של מצוות גמילות חסדים) לבין בעיית היעדר הקודיפיקציה שמתאר המחבר ביחס לתחומים אחרים. ניטול, לדוגמה, את הלכות שבת: הלכות אלה ויסודותיהן נידונים בהרחבה במספר מסכתות בתלמוד (בפרט במסכת שבת ובמסכת עירובין), ולאחר מכן בדברי הרמב"ם, הטור, השולחן ערוך ונושאי כליהם. הבעיה הייתה, איפוא, רק בפיזור הדברים והקושי לרכזם באופן שיקל על הלומד. דברים דומים ניתן לומר על הלכות אחרות בחלק המכונה "אורח חיים". שונה מכך (ואולי "הפוך מכך") הוא העדר הקודיפיקציה בנושא איסור לשון הרע (או מצוות גמילות חסדים). כפי שהובהר לעיל, אין מסכת בתלמוד המתמקדת באיסור לשון הרע, העיסוק ההלכתי בו מועט מאוד והדיון בו עולה תמיד תוך השתלשלות מהדיון בנושא אחר. בנושאים אלה, ה"חפץ חיים" לא עשה מלאכת ריכוז בעלמא, אלא יצר מלאכת קודיפיקציה כמעט יש מאין.

²³¹ ראו: **תנועת המוסר**, כרך ד, עמ' 45-47; **החפץ חיים - חייו ופעלו**, כרך ב, עמ' תפ- תצב (פרק ס, שכותרתו "ביאת המשיח"). בצדק כותב ישר (עמ' תפ), כי "באמונתו וציפייתו למשיח דומה כי לא היה שני לחפץ חיים בין צדיקי דורות רבים... ואמנם חיבר החפץ חיים בשם זה קונטרס מיוחד, בו הוא מצביע על ערך הציפייה לגאולה, למשיח" (כוונתו לקונטרס "צפית לישועה"). בנוסף לקונטרס זה עסק ה"חפץ חיים" רבות בנושא הגאולה, החובה לצפות לה ולנקוט באמצעים להבאתה. ראו, למשל: **תורה אור**, פרקים יב-יד; **שם עולם**, חלק ב, פרקים יב-יד; **זכור למרים**, פרק ד; **לקוטי אמרים**, פרק יא.

²³² "...אחרי שהסימנים שנאמרו בגמרא לביאת המשיח כמעט נתקיימו כולם, והצרות מתגברות מאוד, והתורה משתכחת מיום אל יום מפני רוב הצרות, ואין לך זמן לצפות לישועה יותר מזה, ועל כן כל אחד ואחד צריך לצפות ליום בואו, ועל כל פנים יהיה ספק גמור אצלו, שמא יבוא משיח צדקנו בימיו [ובאמת כמעט כלו כל הכוחות], ויראה להכין את עצמו בתשובה ומעשים טובים לפי כוחו" (**לקוטי אמרים**, שם, עמ' קז). מסיבה זו עסק ה"חפץ חיים" גם בלימוד סדר קדשים וענייני הקרבנות, וחיבר מספר חיבורים בנושא זה (**תנועת המוסר**, כרך ד, שם).

²³³ כמובהר לעיל, וראו גם בהקדמה **לחפץ חיים**, עמ' ד: "שכל דברי התורה ותפילה שלנו הם עומדים באוויר השמים, ואינם עולים למעלה ומאין תבוא עזרתנו לביאת המשיח". ההסבר לדברים אלה קשור לתפיסתו הכללית, עליה נעמוד בפרק 5, הערות 1348-1346, כי חטא הדיבור מעכב ומונע את השפעת התורה והתפילה.

²³⁴ וראו גם את דברי ה"חפץ חיים" בקונטרס **כבוד שמים**, הערה 239 להלן.

²³⁵ **מכתבי הרב חפץ חיים**, עמ' 10.

באינטנסיביות כה רבה ומה הסיבה לכתיבת החיבור²³⁶, אולם הוא משער כי ככל הנראה אירע מקרה כלשהו שהביא אותו לכך²³⁷. בהמשך ספרו אף מתאר המחבר (הבן) מקרה, שלפי דעתו עשוי להוות סיבה אפשרית²³⁸. אולם, מנגד, באחד מכתביו של ה"חפץ חיים" מצויה אמירה מפורשת לפיה עוד **בימי נעוריו** תכנן לעסוק בנושא זה, לאחר שנתן דעתו על כך שחטא לשון הרע הוא אחד הגורמים המרכזיים לגלות ולעיכוב הגאולה²³⁹ (עם זאת, אין בכך כדי לשלול את האפשרות, כי מקרה כזה או אחר היווה **תמריץ נוסף** לכתיבת החיבור או לעיתויה).

הסיבות שנסקרו עד כה מתמקדות בעיקר במאפייני אישיותו של ה"חפץ חיים" או במאורעות ותחושות שחוה. אולם, בהקשר רחב יותר, הגורם לכתיבת ה"חפץ חיים" נעוץ גם - ואולי, **בעיקר** - ברוח התקופה שבה חי ופעל המחבר ובשינוי הכללי שחל בתקופה זו, ביחס למצוות או איסורים הקשורים לתחום המידות.

בטרם נרחיב ונבסס השערה זו נקדים, כי שני סוגי הסברים אלה - היינו, ההסבר המתמקד באישיות ה"חפץ חיים" מחד גיסא, מול ההסבר המתמקד בתקופתו ומאפייניה מאידך גיסא - אינם סותרים, כי אם משלימים זה את זה. כך, בעוד שההסבר המתמקד ברוח התקופה רלוונטי בעיקר כדי להבהיר, כי העיסוק העיוני באיסור הקשור לתחום המידות לא נולד בחלל ריק, הרי שההסברים שהובאו לעיל נותנים מענה גם לשאלות אחרות - מדוע התחבר הספר דווקא על ידי ה"חפץ חיים" ולא על ידי מחבר אחר בן תקופתו; או-

²³⁶ שם - "מה ראה על ככה ומה הביאו להעמיק כל חושי נפשו בהלכה זו לא שמעתי ממנו...".

²³⁷ שם: "כפי מה שידעתי והכרתי רוח מר אבי בימי חיי, לא במקרה כתב ספריו... אמנם, רוחו הטהור והמלא יראת ה' התעורר לאיזה דבר נפל בארץ (מקרה שאירע בארץ-י.ו.), ולפעמים גם מקרים פרטיים מקומיים ומעשים אשר לא ייעשו, העירו את נפשו הטהורה לצאת קבל עם וספר התורה בידו".

²³⁸ שם, עמ' 13-14: "באשר כבר העירותי כי לרגלי סיבות שונות נתחברו ספריו השונים באיכותם, אחשוב, כי התעוררות רוחו הטהור לחבר ספרו ח"ח (=חפץ חיים), היה על ידי מקרים אלה. בשחר נעוריו כשהיה בן כ"ד לערך, היה מחלוקת גדולה בעירנו עם רב העיר, והדבר הגיע אז לרבני המחוז וגם לרבני וילנא, וגם הביאו בעיר רבנים גדולים לדון על זה, וסוף דבר היה כי יצא הרב מהעיר לרגלי המחלוקת ונתקבל בעיר אחרת וכמדומה שנפטר שם בשנים מועטות לשיבתו שם. השמועה בעירנו, כי המריבים עם הרב נענשו בעולם הזה בקרב שנים". המחבר מסיים, "ובאשר לא ארכו השנים אח"ז (אחרי זה) שהחל לעסוק בענייני לשון הרע ורכילות, **אשער כי המריבה הגדולה הזאת הרתיחה את רוחו הטהור לצאת מקרן זוית שלו ולהרעיש שמים וארץ על קלקול כוח הדיבור**".

²³⁹ בפתחה לחיבורו **כבוד שמים** כותב המחבר (עמ' ז-ח): "... עוד עומד לנגדנו הקלקול הראשון שהחריב ארצנו, הוא עוון לשון הרע ושנאת חנם, ועדיין הוא מרקד בנו... וסבור הייתי בימי נעורי, שכאשר יחובר איזה חיבור ויבואר בו כלליו ופרטיו והלכותיו השייכים לעניין איסור לשון הרע ורכילות וקבלת לשון הרע, יועיל לעניין זה".

כפי שנראה להלן, הציפיה לגאולה הייתה אחד מהמאפיינים הבולטים של ה"חפץ חיים".

מדוע, מכל האיסורים, נבחר דווקא איסור לשון הרע כנושא לעיסוק האינטנסיבי ביותר של המחבר. לכן, יותר משקיים "הסבר אחד נכון", נראה כי יש להתייחס לגורמים המפורטים כאן כאל מכלול שלם, שפרטיו משלימים זה את זה.

בתקופה שבה חובר ה"חפץ חיים", ולמעשה כבר מעט קודם לכן, ניכרת מגמת שינוי בכל הנוגע להתייחסות לתחום המידות, ובפרט לאותן מידות שיש להן קשר ישיר ליחסים שבין אדם לחברו. המוביל העיקרי של מהלך זה היה בעיקר רבי ישראל ליפקין (הידוע יותר בכינוי "ר' ישראל מסלנט", או "ר' ישראל סלנטר")²⁴⁰, מחולל "תנועת המוסר", אשר קבל לא אחת על הזנחת המצוות שבין אדם לחברו - וביניהן איסור לשון הרע, שנתפס כקל בעיני הבריות²⁴¹ - ואשר קרא, כלשון הרב הוטנר²⁴², "להטביע את המטבע של דרכי העיון של הלכה... גם במקצוע של תורת המידות במצוות שבין אדם לחברו".²⁴³ כן מוסר מפי "מקורות מהימנים", כלשונו, כי באחת מדרשותיו בוילנא הביע הרב ליפקין משאלה, כי "הלואי והיה נמצא איש שיחבר ספר בהלכות לשון הרע". ה"חפץ חיים", שנכתב בדרשה, הושפע ממנה ונטל על עצמו את המלאכה.

גם אם נתייחס לסיפור האחרון כאנקדוטה, ברור כי ניתן לראות בכתיבת החיבור "חפץ חיים", ומאוחר יותר בכתיבת חיבור "אהבת חסד"²⁴⁴, המשך ישיר למגמה הכללית של שינוי ההתייחסות לתחום המידות. ואכן, הרב יצחק הוטנר²⁴⁵, במסגרת התייחסותו הנלהבת ל"חידוש כריתות הברית" בין תחום ההלכה לבין תחום המידות שבין אדם לחברו, עומד גם על הקשר בין "ברית" זו לבין כתיבת החיבורים "חפץ חיים" ו"אהבת חסד":

²⁴⁰ חי בשנים 1810-1883.

²⁴¹ ראו בחיבורו: **אגרת המוסר**; כן ראו: **תנועת המוסר**, כרך ד, 140-141.

²⁴² ראו להלן, הערה 245.

²⁴³ שם, 141.

²⁴⁴ חיבור זה עוסק במצוות החסד ובמעין "קודיפיקציה" שלה, ראו בהערה 230 לעיל ובטקסט שם.

²⁴⁵ הרב יצחק הוטנר נחשב לאחד מחשובי המחברים בתחום המחשבה במאה ה-20. הדברים המצוטטים להלן נכתבו על ידו כ"דברי פתיחה" לספרו של הרב עפשטיין, **מצוות השלום**, עמ' ל-לא (בהערות בתחתית העמוד מוסיף הרב הוטנר, "דבר זה קבלתי במסורה מאת הסבא מסלבודקה ז"ל"). הדברים מובאים גם בספר הליקוט של מכתבי הרב הוטנר, **פחד יצחק - אגרות ומכתבים** (הוצאה רביעית, תשס"ז), אגרת עז, עמ' קמג-קמד.

"חוזרים אנו לקריאתו הגדולה של ר' ישראל [הכוונה לר' ישראל מסלנט -
ו.1] להטביע את המטבע של דרכי העיון של הלכה, וגם דרכי המשא ומתן
של הלכה, גם במקצוע של תורת המדות במצוות שבין אדם לחברו. ושיגרת
המחשבה המצויה תופסת שעניינה של הקריאה הזו הוא לשם התעוררות
והתחזקות והתאמצות לסלק את הרפיון השולט בשטח זה של תורת המדות
במצוות שבין אדם לחברו. לאמיתו של דבר, אין זו אלא שטחיות, הבאה
מתוך ניתוק הענפים מן השורש. עלינו להקשיב למקורה של הקריאה הזו
כשהיא בוקעת מראשי ההרים. בזמנים שונים אנו מוצאים אצל האומה
מעשים ועבודות של חידוש כריתות הברית, בבחינת 'לכו נחדש את
המלוכה'. עיקר עניינה של קריאתו הגדולה של ר' ישראל הוא בזה שהיא
משמשת כרוז לחידוש הבריתות - הברית של שוויון בין שני הלוחות.

קריאתו של ר' ישראל היא שהולידה את הספר 'חפץ חיים' ואת הספר
'אהבת חסד'²⁴⁶. בוודאי שזה אמת, אבל לעמקו של דבר, עלינו לדעת, שאין
עצם הופעת הספרים פסגת ההישג בזה, אלא שנקודת הפסגה בזה היא,
שספר 'משנה ברורה'²⁴⁷ וספר 'חפץ חיים', שניהם יצאו מקולמוס אחד
ומלב אחד. הלוא זוהי העבודה הקדושה של השוואת שני הלוחות, לשם
התחדשות כריתות-הברית הנתונה בארון הברית.

כן אמרתי: התחדשות כריתות- הברית, לכו ונחדש את המלוכה. הדברים
הללו צריכים לשמש מגילת היסוד המונחת באבן...".

הרב הוטנר, כפי שניתן לראות מציטוט זה, ראה בפועלו של ה"חפץ חיים" דוגמה להגשמת מגמת
ה"לגליזציה" של תחום המידות, ואף קרא להמשכה. תומך נלהב נוסף של המהלך (בתקופה שלאחר
ה"חפץ חיים") היה הרב עפשטיין, אשר חיבר לשם כך את **מצוות המוסר**- חיבור שמטרתו "לעורר על גודל

²⁴⁶ בהערת שוליים שם מוסיף הרב הוטנר: "דבר זה קבלתי במסורה מאת הסבא מסלבודקה ז"ל".

²⁴⁷ ספרו ההלכתי הידוע ביותר של ה"חפץ חיים".

הקלקול בזה שהפרדנו את הדבקים באי תתנו לעניינים אלו להסתפח על נחלת ההלכה, ועל צו השעה לתקן זה²⁴⁸.

התשובה לשאלה עד כמה צלח מהלך זה ביחס לכלל המידות, מורכבת למדי, וחורגת מגבולות המחקר²⁴⁹. מה שברור הוא, שהיחס לאיסור הספציפי של לשון הרע ורכילות ואופן הדיון בו עברו תמורה דרמטית עם חיבור ה"חפץ חיים". מגמת ה"הלכיזציה" של האיסור נמשכת עד היום, ובאה לביטוי בכמות הרבה של החיבורים וספרי הכללים הדנים בו ובגדריו²⁵⁰.

לא מן הנמנע, שה"חפץ חיים" הושפע גם מעצם כתיבת החיבורים "יד הקטנה"²⁵¹ (שהוצאתו השנייה קדמה חמש שנים בלבד לחיבור ה"חפץ חיים") ו"אורח מישרים- שולחן ערוך למידות"²⁵² (שהתחבר חמש עשרה שנים לפני חיבור ה"חפץ חיים"), אשר גם הם עצמם נולדו, ככל הנראה, על רקע המגמה הכללית של שינוי ההתייחסות לתחום המידות בתקופה זו²⁵³. אמנם, אין רמז לכך שהספר "אורח מישרים" היה לנגד עיני ה"חפץ חיים" (למיטב ידיעתנו, הוא אינו מזכיר אותו בחיבוריו), אולם, הספר "יד הקטנה" מוזכר בדברי ה"חפץ חיים" מתוך הבעת הערכה²⁵⁴, ואפשרות סבירה היא כי חיבור זה (או גם חיבור זה) עורר את ה"חפץ חיים" לשכלל את המלאכה ולחבר את חיבורו שלו. אישוש לכך ניתן למצוא בדברי בנו של ה"חפץ חיים", המעיד על הערכת אביו כלפי מחבר ה"יד הקטנה" ועל כך שאף הלך בדרכו בחברו את חיבורו בעילום שם²⁵⁵.

²⁴⁸ ראו לעיל, הערות 202-203.

²⁴⁹ מחד גיסא נראה, כי בתודעה הכללית נשאר תחום המידות כתחום שאינו תחום הלכתי מובהק. מאידך גיסא, אנו עדים לחיבור מספר ספרים בעלי אופי הלכתי בנושא זה, דוגמת הספר **משפטי השלום** וחיבורים דומים.

²⁵⁰ ראו לעיל, בטקסט להערות 158-159. ראוי לציין בהקשר זה את הקדמתו של הולס (מחבר בן ימינו) לספרו **אוהב ימים**, המבהיר את מטרת ספרו: "להוציא הלכות אלו מארון ספרי המוסר, ולשימם במקומם - בין ספרי ההלכה".

²⁵¹ בפרק זה, פסקה 1(א)(4).

²⁵² ראו שם.

²⁵³ אמנם, החיבור "יד הקטנה" יצא לאור מעט לפני לידתו של ר' ישראל מסלנט, אך לא מן הנמנע שהמגמה אותה הוביל ר' ישראל החלה להבשיל כבר קודם לכן, על אף שהוא זה שהוביל אותה לשיא צמיחתה.

²⁵⁴ ראו לעיל, בהערה 96 ובטקסט להערה זו.

²⁵⁵ כאמור לעיל (הערה 95), זהותו של מחבר "יד הקטנה" נחשפה רק בהוצאתו השנייה, על ידי הרב נתנון, לאחר שבמקור נדפס הספר בעילום שם. בדומה לכך, יצא גם החיבור "חפץ חיים" בתחילה בעילום שם, כפי שמעיד בנו (מכתבי הרב חפץ חיים, עמ' 53

מגמת השילוב של דרכי העיון ההלכתי בתחום המידות, והיותה של מגמה זו רקע לחיבור ה"חפץ חיים", ניכרת היטב בגוף החיבור; דילמות רבות ביחס לאיסור לשון הרע, שמחבר "טריוויאלי" היה דן בהן על פי השאלה "מוסרי או לא מוסרי", נדונות על ידי ה"חפץ חיים" באמצעות אנלוגיה משטחי הלכה קלאסיים, שאין קשר בינם לבין "מידות". ניקח, לשם הדוגמה, את דיונו של המחבר בשאלה, האם מותר לשמעון לספר לראובן כי לוי עשה מעשה מסוים, כשמטרתו של שמעון אינה לגנות את לוי, אלא להרחיק מעליו את חשדו של ראובן, כי הוא זה שעשה את המעשה²⁵⁶. לכאורה, ניסוח השאלה המנחה בדילמה מסוג זה, צריך להיות כדלהלן: "דיבור בגנות הזולת הוא מידה מגונה, אך כאן, ההימנעות מדיבור בגנותו תביא להצגתו כאשם על לא עוול בכפי; האם גם בנסיבות אלה הדיבור בגנות האשם האמיתי מהווה מידה מגונה?" אולם, ה"חפץ חיים"²⁵⁷ דן בשאלה זו על פי אנלוגיה לפסיקה מדיני הנזיקין, הדנה בשאלת הלגיטימיות של פעולות אדם להצלת רכושו, במחיר של נזק העלול להיגרם לזולת²⁵⁸. דוגמה נוספת ניתן להביא מדיונו של המחבר בשאלה, האם איסור "קבלת לשון הרע" חל גם כאשר אדם נקלע לסיטואציה, שבה הוא מוצא את עצמו בין אנשים המדברים בגנות הזולת, ואוזניו שומעות לשון הרע מבלי להתכוון לכך²⁵⁹. גם כאן, השאלה המנחה המתבקשת הינה, לכאורה, "קבלת לשון הרע הינה מידה מגונה, אך האם גם שמיעה

13): "את שמו על ספרו ח"ח ושה"ל (=חפץ חיים ושמירת הלשון), (ולא זכר. אַחֲשׁוּב, כִּי אַחַז דָּרַךְ בְּעַל הַסֵּפֶר הַיֶּקֶר יַד הַקְּטָנָה, שְׁהוֹקִירוּ מְאֹד, וַיֵּשׁ בּוֹ הַרְבֵּה פְּרָקִים מְדִינֵי לְשׁוֹן הָרַע וּרְכִילוֹת... אַבָּא מְבִיאֵוּ בְּסִפְרוֹ כַּמָּה פְּעָמִים, וְגַם הוּא לֹא הִזְכִּיר אֶת שְׁמוֹ עַל סִפְרוֹ הַנִּכְבָּד, וְעִבְרוּ יוֹתֵר מִיּוֹבֵל שָׁנִים שֶׁלֹּא יָדְעוּ בְּעַמְנוּ שֵׁם הַמַּחְבֵּר, וְכַעַת נֹדַע כִּי הִיא סוּחַר, אֲבָל אָדָם גָּדוֹל בְּתוֹרָה וְצָדִיק בְּדַרְכָּיו".

אגב כך מעניין לציין את הנימוק לעילום השם, שניתן על ידי ה"חפץ חיים", לפי עדותו של בנו (שם): "זכורני כי שאלתיו פעם מדוע לא הזכיר את שמו על ספרו ח"ח ושה"ל (=חפץ חיים ושמירת הלשון), ענה לי, לא בזכותי יצא החיבור הזה לאור, כי אם בזכות כלל ישראל, שאולי, ע"י התפשטות חיבור כזה וירבו המעיינים בו, יתמעט העוון הזה בימינו, שהסב מיתת דור המדבר, וחורבן בית שני, ופיזורנו בין הגוים... ולא לי הכבוד הזה".

²⁵⁶ ראו לעיל, הערה 134 ואילך.

²⁵⁷ שם.

²⁵⁸ ראו הפירוט לעיל, שם.

²⁵⁹ ראו לעיל, הערה 129 ואילך.

פסיבית ללא כוונה הינה מידה מגונה?²⁶⁰ תחת זאת, מעדיף ה"חפץ חיים" להפנות לסוגיות תלמודיות כלליות, הדנות ב"פסיק רישיה" וב"הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו"²⁶¹.

עם זאת חשוב להדגיש, כי טענתנו **איננה**, שה"חפץ חיים" סבר כי איסור לשון הרע אינו משתייך לתחום המידות; להיפך- מניסוח המחבר עולה בבירור היחס אל לשון הרע כאל "מידה"²⁶². הטענה היא כי **על אף זאת**, הדיון באיסור זה נעשה על פי כללי עיון הלכתיים מובהקים ועל פי אנלוגיה מתחומים הלכתיים "יבשים", שהלמדנות והסברה הדקה שולטות בהם, לרבות תחום הנזיקין.

בשולי ההסברים לכתובת החיבור "חפץ חיים" מעניין לציין, כי במקביל לכתובת חיבור זה, בשנת 1870²⁶³, נכתב חיבור נוצרי העוסק בהלכות לשון הרע²⁶⁴ (הרחוק, אמנם, בהיקפו ובעומקו מהחיבור "חפץ חיים"). אין צורך לומר, כי הסבירות להשפעה ישירה בין החיבורים - שנולדו בעולמות שונים ומנותקים כמעט מכל בחינה - הינה קלושה עד אפסית. ובכל זאת, ייתכן שצירוף המקרים מעיד על רוח כללית של התעוררות נגד האיסור והכרה בנזקיו והמיאוס שהוא מעורר²⁶⁵.

²⁶⁰ ניתן לנסח את השאלה באופנים אחרים, שאף הם היו מקשים על שימוש באנלוגיה משטחים אחרים. למשל, האם אדם הנקלע לחבורת מספרי לשון הרע ואינו משתמט ממנה הוא "אדם רכלן"?

²⁶¹ ראו הפירוט לעיל, שם.

²⁶² ראו את לשון המחבר בפתיחה לספר **חפץ חיים**, בעמ' י': "ומפני גודל הרעות שנמצאו במידה המגונה הזאת, הזהירה התורה אותנו בפרטות על זה בלאו... ולא כמו כעס ואכזריות וליצנות ושאר מידות הנשחתות, אף שגם המה משחיתים את תואר הנפש וצורתה... עם כל זה אין עליהם לאו מפורש...". מלשון זו עולה, כי לשיטת ה"חפץ חיים", האיסור שייך לתחום המידות, כמו כעס, אכזריות וליצנות, כאשר ההבדל ביניהם הוא מבחינת היותו של הציווי בעניין מפורש.

²⁶³ ה"חפץ חיים" נדפס, כאמור, בשנת תרל"ג (1873), בעת שהיה המחבר כבן 34 או 35. אולם, על פי עדות בנו, הוא החל בכתובת החיבור בהיותו כבן שלושים (ראו לעיל, הערה 108).

²⁶⁴ Father Belet (of the Diocese of basel), **Sins of tht Tongue: the Backbiting Tongue** (2006). החיבור נכתב במקורו בצרפתית, בשנת 1870, ותורגם בהמשך לאנגלית. קישור ישיר לטקסט האנגלי:

<http://op54rosary.ning.com/page/on-sins-of-the-tongue>

²⁶⁵ מעניין לציין, כי גם בתקופה הקודמת שבה חלה "התעוררות" בהתפתחות הלגליזציה של לשון הרע, היא חלה ביותר מדת אחת: כאמור לעיל (בטקסט להערה 62 ואילך), במאה ה-12 ובתחילת המאה ה-13 מתחילה להתפתח לגליזציה של האיסור באסלאם (גזאלי), ביהדות (רמב"ם, רבינו יונה) ובנצרות (אקווינאס).

לסיכום: ההסברים לכתיבת ה"חפץ חיים" נעוצים הן ברקע התקופה, הן באישיותו של המחבר ומאפייניה והן בתפיסת לשון הרע כאיסור חמור ומאוס המהווה גורם עיקרי בהתארכות הגלות. כפי שכבר נאמר לעיל, את ההסברים האמורים לכתיבת ה"חפץ חיים" יש לראות כמכלול, שחלקיו משלימים זה את זה.

בנוסף לכל ההסברים לעיל, יש להביא בחשבון גם את הגורם האנושי הפשוט. כעולה מהתיאורים בספרות אודות ה"חפץ חיים", ה"חפץ חיים" היה ידוע, כבר מימי ילדותו, ברגישותו לכבוד הזולת ולהקפדה על איסורים הקשורים בו²⁶⁶. יש לשער, שגם מאפיין זה של המחבר אינו מנותק משאיפתו להביא לתודעת הציבור את חומרת איסור לשון הרע.

1(ג). איסור לשון הרע- מיפוי מקורות ספרותיים נוספים

מטרתנו עד כה הייתה לעמוד על התפתחות הלגליזציה של האיסור ולסקור את החיבורים שניתן לראות בהם את הנדבכים העיקריים להתפתחות זו, ובעיקר ה"חפץ חיים". אולם, לשם השלמת התמונה, ראינו לנכון לסקור בקצרה סוגי מקורות משמעותיים נוספים - לאו דווקא הלכתיים - שבהם נדון האיסור לאורך הדורות (הסקירה להלן מתייחסת אך ורק למקורות שקדמו ל"חפץ חיים", ולא למקורות שהתחברו לאחר "פתיחת הסכר" שנוצרה בעקבות החיבור):

(א) **ספרי הגות ומוסר:** כאמור לעיל, הספרות המרכזית הדנה באיסור לשון הרע כללה בעיקר חיבורי הגות או "ספרות מוסר"²⁶⁷, שעל הידועים שבהם עמדנו לעיל²⁶⁸.

(ב) **ספרות גאונים וראשונים שקדמו לרמב"ם**²⁶⁹.

²⁶⁶ ראו: **החפץ חיים- חייו ופעלו**, כרך א, עמ' כח-כט. אחד הסיפורים הידועים מתאר מעשה קונדס שנהגו חבריו של ישראל מאיר לעולל לשואב המים העני בעיירה: בתחילת הלילה היו ממלאים את דלייו במים כך שהיו קופאים בבוקר, והיו נהנים לראותו כועס ומקלל כשהפכו המים לקרח ונאלץ לשוברם על מנת להשתמש בדליים. כשראה זאת ישראל מאיר היה מגיע בסתר, בשעת ערבית מאוחרת, על מנת לרוקן את הדליים, כדי שלא ייגרם צער לאותו שואב מים. סיפור נוסף מתאר את מאמציו (בימי ילדותו) להשיב לרוכלת את הסכום המגיע לה לאחר שלקח בשוגג תפוחים שהתגלגלו מסלה.

²⁶⁷ על מאפייני ספרות זו ראו לעיל, הערה 85 והערה 142.

²⁶⁸ ראו לעיל, הערות 176-191.

²⁶⁹ ראו לעיל, הערה 51.

ג) **פרשנות מקרא ומוני מצוות**: התפיסה הרווחת הינה, כי ישנם מספר מקורות מקראיים לאיסור לשון הרע²⁷⁰. בעקבות כך, בספרות פרשנות המקרא המלווה מקורות אלה וכן בחיבורי מוני המצוות, ישנה לא אחת התייחסות לאיסור, בפרט סביב הציווי "לא תלך רכיל בעמך"²⁷¹. במקורות אלה אין, מטבע הדברים, הרחבה יתרה אודות האיסור והלכותיו, שכן הוא אינו נדון בהם כנושא בפני עצמו אלא כחלק מפרשנות הפסוק או מניין המצוות. עם זאת ברור, כי הם מהווים כלי רב ערך בהתחקות אחר הפרשנות הבסיסית של פסוקים וציוויים הנוגעים לאיסור.

ד) **מפרשי משנה ותלמוד ו"נושאי כלים" על הרמב"ם**: ישנם, כמובן, חיבורים שאינם מייחדים פרק לאיסור לשון הרע או דנים בו כנושא בפני עצמו, אך עשויים להכיל הגדרות או קביעות הלכתיות ביחס אליו, מכוח עיסוקם ה"שוטף" בפרשנות המשנה²⁷² או התלמוד, או בפרשנות ה"משנה תורה" לרמב"ם. כך, למשל, ניתן להסיק מדברי רשב"ם במסכת פסחים²⁷³, כי הציווי "לא תלך רכיל בעמך" מהווה מקור נורמטיבי לאיסור לשון הרע גם כאשר המספר דובר אמת. דוגמה נוספת לכך היא ביאור ה"כסף משנה" לאופן שבו מפרש הרמב"ם את המונח "רכיל"²⁷⁴.

ה) **"נושאי כלים" על השולחן ערוך**: כאמור לעיל, בשולחן ערוך עצמו אין סימן המתמקד בהלכות לשון הרע (למעט סוגיות נקודתיות העולות בדרך אגב)²⁷⁵. העדר זה הוליד "יוזמה" של חלק ממפרשי השולחן ערוך ונושאי כליו, לסכם בקצרה דינים הנוגעים ללשון הרע. סיכומים אלה מתבססים על הלכות הרמב"ם בפרק ז' של הלכות דעות (המובאים לעתים כלשונם ולעתים בהרחבת מה)²⁷⁶.

²⁷⁰ ראו להלן, פרק 4.

²⁷¹ ראו, למשל, להלן, נספח 1 לפרק 2, בהערות 501-504.

²⁷² כך, למשל, בפירושו המשנה לרמב"ם (ראו לעיל, הערה 164) נידונות בקצרה הגדרות המושגים "לשון הרע" ו"אבק לשון הרע". נפנה גם לפירושו של רבי ישראל ישראלי מטולידו על מסכת אבות, שהוזכר לעיל (הערה 76 ואילך).

²⁷³ בבלי, פסחים, קיג ע"ב, ד"ה שם רע.

²⁷⁴ ראו: משנה תורה הלכות דעות, ז, ב, ואת ביאור ה"כסף משנה" שם. הדברים יובאו בהרחבה להלן, בטקסט להערה 302 ואילך.

²⁷⁵ ראו לעיל, הערה 171 והטקסט להערה זו.

²⁷⁶ ראו: **מגן אברהם**, או"ח, סימן קנו, ס"ק ב; **שולחן ערוך הרב**, או"ח, סימן קנו, סעיפים י-יד; **קיצור שולחן ערוך**, סימן ל, סעיפים א-ו; **ערוך השולחן**, או"ח, סימן קנו, סעיפים יג-טו.

[מחבר ה"פתחי תשובה", על שו"ע, או"ח, סימן קנו, מאריך בהיתר "לשון הרע לתועלת", שאינו מוזכר ברמב"ם. אולם, מדובר

ו) **ספרות השו"ת**: איסור לשון הרע לא נדון בהרחבה בספרות השו"ת עד לתקופת החפץ חיים. ישנן, עם זאת, מספר תשובות שהאיסור מוזכר בהן. לרוב, האזכור הוא אגבי בלבד²⁷⁷, אך לעתים נדון האיסור בנושא לעצמו²⁷⁸. חלק ניכר מספרות זו מתמקד ב**סנקציות** שראוי להטיל בשל נזק שנגרם כתוצאה

בחיבור שנכתב לאחר כתיבת ה"חפץ חיים".]

²⁷⁷ראו, למשל, **שו"ת הריב"ש** (רבי יצחק בר ששת, 1326-1408), סימן קעא. נושא התשובה איננו איסור לשון הרע, אולם הוא עולה באקראי. במהלך התשובה כותב הריב"ש, שישנן עבירות שחז"ל מתבטאים לגביהן בחומרה ומשווים אותן לעבודה זרה, ועל אף זאת אין לייחס להן מעמד הלכתי של עבודה זרה (ולכן, אין ליישם לגביהן את הדין שנאמר ביחס לחטא עבודה זרה, "ייהרג ואל יעבור"). אחת העבירות שמונה הריב"ש בהקשר זה היא עבירת לשון הרע: "**אלא שדרך החכמים להפליג בהגדלת העוונות, כדי שישמר אדם מהכשל בהן. אמרו בפ' יש בערכין (ערכין, טו ע"ב): כל המספר לשון הרע, מגדיל עונות כנגד שלש עברות: ע"ג וגלוי עריות ושפיכות דמים וכו'.**"

וראו גם: **שו"ת תשב"ץ** חלק ד (חוט המשולש) טור ג סימן יד [ספר "התשב"ץ" הוא ספר תשובותיו של רבי שמעון בן צמח דוראן (1361-1444). החלק הרביעי נקרא גם "חוט המשולש", שכן כלולות בו תשובות של שלושה פוסקים שהם כנראה מצאצאיו; ב"טור א" כלולות תשובות של רבי שלמה דוראן, ב"טור ב" כלולות תשובות של רבי שלמה סרור (צרור) ובטור ג תשובותיו של רבי אברהם אבן טואה]. המחבר דן במקרה שבו שני אנשים שכרו קרקע במשותף, ואחד מהם חפץ להכניס תחתיו אדם אחר, בעוד השותף מתנגד. אחד הטעמים שהמחבר מכיר בהם כטעם לגיטימי להתנגדות, הוא היותו של השותף הנכנס "**בעל לשון הרע**".

בתשובות אחרות עולה איסור לשון הרע כחלק מטרוניה של הפוסק המשיב נגד השואל או נגד אדם אחר, על שהאמין לדברי לשון הרע נגדו (נגד הפוסק) או נגד אחרים. כך, למשל, הרמ"א (הרב משה איסרליש, גדול פוסקי אשכנז במאה ה-16) **שו"ת הרמ"א**, סימן יח, כותב בתוך תשובתו: "ומה מאוד תמה אני על החכם מהר"ז, אשר שמעתי עליו שהוא איש ירא אלהים וחסידי, ולא ירא לשלוח יד במשיח ה' ולא חש לכבוד הזקן ובנו אשר הם גדולי הארץ בחכמה ובמנין וכל בני המדינה סרים למשמעתם, ודרש שלא בפניהם להרוס תקנתם ודיבר עליהם סרה. ואם אורייתא דהוה רתחא ביה היה לו לקנאות סופרים ולהתוכח עמהם בהלכה על מה עשו ככה ומתוך דבריהם היתה מתרווחא שמעתא, ועשייתו שלא בפניו הוא כמוציא לשון הרע, כי אינו רחוק ממה שכתב הגהות מיימוני מי שאומר לחבירו שהדיין עשה לך שלא כהוגן כו'" (וראו גם את דבריו בסימן סז, בד"ה ועוד כתב מר; ובסימן צא, ד"ה ובהיות כי אמרנו).

שו"ת בנימין זאב (רבי בנימין בן מתתיה, חי ביוון במחצית הראשונה של המאה ה-16), חלק א, סימן ה, מוכיח המחבר את השואל על שהאמין לשמועה אודותיו (שהתיר דברים בניגוד להלכה) ולא לימד עליו זכות, ובכך עבר על **האיסור לקבל לשון הרע**, ובהמשך הפיץ את השמועה ובכך עבר על **אמירת לשון הרע** [עמ' נז- "ואתה לא כן עשית, אלא אתה מחפש אחר לישנא בישא, מה שאין דרך לחכמים. ואם כבודך חפץ לקבל לישנא בישא, הא אזהר לך אורייתא (=הרי הזהירה אותנו התורה) בפרשת משפטים, וחז"ל הביאוהו בפסחים פרק ערבי פסחים, 'אמר רב ששת משום ר' אלעזר בן עזריה, כל המספר לשון הרע וכל המקבל לשון הרע וכל המעיד עדות שקר בחבירו כו'... ולכל הפחות אם היית רוצה לכתוב, היית כותב ביני לביניך אם כונתך לשמים והייתי מקבל דבריך כבן לאב, והייתי מודיעך אם כן הוא, אבל אתה לא כן עשית, אלא רצית למלאות תאות היצר וכתבת לאחרים, אשר ידעת ד'לא ידעו ולא יבינו בחשכה יתהלכו' (- על פי תהלים פב, ה), והכל להכעיסני"].

²⁷⁸ראו, למשל, את דברי מהר"י מברונא (רבי ישראל מברונא, בערך 1400-1480), **שו"ת מהר"י מברונא**, סימן לח (כותרת השאלה היא- "נשאלתי אם אדם רשאי לומר על חברו דברים שהם אמת"); **שו"ת הרמ"א**, סימן יא (בתשובה זו ישנו דיון רחב, בעקבות מעשה שהיה, בשאלה האם מותר להוציא שם רע מפני השלום (אם כי הרקע לתשובה זו מעורפל מאוד, ויש המטילים ספק אם אכן נכתבה על ידי הרמ"א. להרחבה בעניין זה ראו: **שארית ישראל**, חלק ראשון, אורח חיים, סימן יג; **ספר הזיכרון-פחד יצחק**, עמ' שלד; וכן: **רקובר, מטרה המקדשת את האמצעים**, עמ' 175-193); **שו"ת יהודה יעלה**, חלק ראשון (אורח חיים) תשובה ריג [נושא התשובה הוא בירור היחס בין ההיתר בתלמוד הירושלמי "לדבר לשון הרע על בעלי המחלוקת"

מהכפשות שווא²⁷⁹. תשובות אחדות עוסקות בשאלה, מתי יש להתייחס ל"קול" (שמועה רעה) כלשון הרע שאין להאמין לה, ומתי ניתן להסתמך עליו ולפעול על פיו²⁸⁰. לעתים נושא השו"ת הוא בירור הנסיבות שבהן מותר לבני הקהילה (או ליחיד בקהילה), למסור אדם לשלטונות הגויים²⁸¹. מכל מקום, למעט תשובות בודדות²⁸², קשה לדלות מספרות השו"ת חידושים הנוגעים להגדרת מהות האיסור, הבהרת תוכנו או כללי האסור והמותר ביחס אליו.

(ירושלמי, פאה, פרק א, הלכה א) לבין ההיתר בתלמוד הבבלי לשליח בית דין לדווח לשולחיו על התנהגותו הבעייתית של האדם הנקרא לדין (בבלי, מועד קטן, טז ע"א); בתוך כך דן המחבר גם בהבדל שבין "לשון הרע" לבין "רכילות"; וכן את דברי החיד"א (הרב חיים יוסף דוד אזולאי, 1724-1806) ב**שו"ת טוב עין**, סימן יח, סעיף מט [שם דן המחבר בבירור האיסור על "אבק לשון הרע", במקרה שבו פלוני משבח אדם יותר מדי ומעורר פיתוי לגנותו, או שהוא משבח אותו בפני שונאו של אותו אדם]. וראו גם את דברי **שו"ת רדב"ז**, חלק ה, תשובה אלף שע"ד (עמ' א), לעניין מדרג החומרה בין "לשון הרע" לבין "רכילות"; וכן את דברי רבי יאיר בכרך (1638-1702) ב**שו"ת חוות יאיר**, סימן קנב (תשובה זו, שה"חפץ חיים" צירף אותה כאחד הנספחים לספרו, עוסקת באופן כללי בהסבר הלשון החרפה שנוקטים בה לעתים תנאים ואמוראים בתלמוד, אך לא דווקא בהקשר הספציפי של איסור לשון הרע).

²⁷⁹ראו, למשל, **שו"ת תרומת הדשן**, חלק א, סימן שז ["ראובן היה ש"ץ בקהל אחד, בא שמעון והוציא עליו שם רע של ניאוף, וסלקוהו הקהל לראובן בשביל הוצאת שם רע של שמעון, ושכרו ש"צ אחר. אח"כ נמצא ונתברר שדברי שמעון שקר הם וכזב, ומחמת שנאה הוציא שם רע על ראובן, והקהל לא רצו להחזיר את ראובן לש"צ מפני שכבר שכרו אחר ולא יכולים לסלקו, וע"י כך הפסיד ראובן מחייתו כי לא מצא להשתכר במקום אחר ותובע לשמעון דמי בושנתו ודמי הזיקו שקבל מהוצאת השם רע עליו, חייב שמעון לשלם או לאו?"]; **שו"ת הרא"ש**, כלל קא, סימן ט (וראו בהרחבה גם **ב"מ של שלמה**, בבא קמא, פרק ח, אות מא ואילך; וכן מקורות נוספים בהקשר זה להלן, בנספח לפרק 7).

²⁸⁰ראו: **שו"ת מהר"י מברונא**, סימן קסח; **שו"ת מהר"י מינץ** (רבי יהודה מינץ, 1408-1508) סימן ו, ד"ה שלום לך; **שו"ת מהר"ק** (רבי יוסף קולון, 1420-1480), שורש קפח (התשובה צורפה על ידי ה"חפץ חיים" כנספח בסוף ספרו).

²⁸¹ראו, למשל, את דיונו של מהר"ח אור זרוע (1250-1310) ב**שו"ת מהר"ח אור זרוע**, תשובה קמב, לעניין מסירת אדם לגויים כדי למנוע ממנו להכות או לגרום נזקים אחרים, ולעניין ההיתר לגלות (בפני הגויים) מי הוא האשם האמיתי במעשה מסוים, על מנת לנקות מאשמה את בני הקהילה או את המספר עצמו.

²⁸²כגון תשובתו של מהר"י ברונא ותשובת הרמ"א, הנזכרות בהערה 278 לעיל.

פרק שני: המונח "לשון הרע" - ביהדות, באסלאם ובנצרות

תקציר הפרק:

א. המונח "לשון הרע" אינו מוגדר על ידי חז"ל. "סעיף ההגדרות" הראשון, שבו מוסבר מונח זה, נכתב על ידי הרמב"ם - אשר עמד גם על היחס בין "לשון הרע" לבין "רכיל", וכן על היחס בין "לשון הרע" לבין "מוציא שם רע" - ואומץ בהמשך על ידי ה"חפץ חיים".

ב. עיון בהגדרות הרמב"ם ל"לשון הרע", "רכיל" ו"מוציא שם רע", מראה, כי קיים דמיון רב בין הגדרות אלה לבין ההגדרות שנוסחו בעולם המוסלמי למונחים "רייבה" [الغيبة], "נאמימה" [النميمة] ו"בהת'הו" [بُهتة]. הגדרות דומות אנו מוצאים לאחר מכן, בעולם הנוצרי, המתאייחות לאיסורים backbiting, talebearing ו-calumny.

ג. הטענה בפרק זה הינה, כי חלק ניכר מקביעות הרמב"ם ב"סעיף ההגדרות" עולה כבר - לעתים בצורה ישירה ולעתים בצורה עקיפה - ממקורות מקראיים וממקורות חז"ל, אך במקביל, לפחות רכיבים מסוימים בסעיף זה הושפעו מניסוח ההגדרות האסלאמיות. השערנו להלן תהיה, כי התופעה השכיחה של "היזון חוזר" בין העולם היהודי והעולם האסלאמי (קרי- קליטת מושגים ממקורות יהודיים קדומים בעולם האסלאם, גיבושם על ידי מחברים אסלאמיים וקליטתם ה"מחודשת" בעולם היהודי), משתקפת גם כאן.

2(א). כללי

בספרות חז"ל - והכוונה בעיקר לספרות המשנה והתלמוד - ישנם תחומים הלכתיים לא מעטים, המלווים במעין "סעיף הגדרות" של מונחי היסוד הקשורים בהם ("איזהו לקט?²⁸³"; "איזהו נשך ואיזהו תרביט?²⁸⁴"), או במיון של מונחי יסוד אלה והדגשת ההבדל ביניהם ("ארבעה אבות נזיקין: השור והבור, המבעה וההבער... לא הרי השור כהרי המבעה..."²⁸⁵; ובהמשך ישיר לכך דן התלמוד²⁸⁶: "מאי מבעה?...").

בהקשר הספציפי של איסור לשון הרע, לא עולה ולו פעם אחת - בספרות חז"ל - השאלה, "מהו לשון הרע"²⁸⁷, וזאת על אף שלא מדובר באיסור זנית, אלא באיסור השקול כנגד עבודה זרה, גילוי עריות

²⁸³ משנה, פאה, ד, י.

²⁸⁴ משנה, בבא מציעא, ה, א.

²⁸⁵ משנה, בבא קמא, א, א.

²⁸⁶ בבלי, בבא קמא, ג ע"ב.

²⁸⁷ אמנם, בבבלי, ערכין, טו ע"ב, עולה השאלה "היכי דמי לישנא בישא", אולם, כעולה מתשובת התלמוד שם, הנושא אינו ברור של הגדרת לשון הרע, אלא הצבעה על דוגמה ללשון הרע (זהו, למעשה, ההבדל בין הלשון "היכי דמי" לבין לשונות כגון "איזהו", או "מאי").

ושפיכות דמים²⁸⁸, אשר העובר עליו מושווה ל"כופר בעיקר"²⁸⁹. הסיבה לכך נעוצה בהימנעות העקבית של חז"ל מעיסוק הלכתי או אנליטי סדור באיסור זה, עליה עמדנו בהרחבה בפרק הקודם²⁹⁰.

"סעיף ההגדרות" הראשון (בעולם היהודי) המתייחס למונח "לשון הרע" (וליחס בינו לבין מונחים קרובים - "רכיל" ו"מוציא שם רע") נכתב על ידי הרמב"ם²⁹¹ ואומץ מאוחר יותר על ידי החפץ חיים²⁹². עיון בהגדרות הרמב"ם ל"לשון הרע", "רכיל" ו"מוציא שם רע", מראה כי קיים דמיון רב בין הגדרות אלה לבין הגדרות שנוסחו בעולם האסלאמי למונחים "ר'ייבה" [الغيبة] (המקבילה האסלאמית ל"לשון הרע", כמפורט להלן), "נאמימה" [النميمة] (המקבילה האסלאמית ל"רכיל", כמפורט להלן) ו"בהת'הו" [بهتة] (מונח המציין אמירת דברי גנאי שקריים, ומקביל, כפי שנראה להלן, למונח "מוציא שם רע" בלשון הרמב"ם). גם בעולם הנוצרי, בחיבורים שלאחר תקופת הרמב"ם, התגבשו הגדרות המונחים backbiting [או detraction] (המקבילה של לשון הרע), talebearing (המקבילה של "רכילות") ו-calumny (אמירת דברי גנאי שקריים).

הטענה המרכזית בפרק זה הינה, כי לפחות חלק מהקשר בין "סעיפי ההגדרות" של המחברים השונים אינו מקרי, בפרט בהתחשב ב"צפיפות" העיתוי שבו הופיעו סעיפים אלה ובדמיון בין תכניהם וסגנונם. עם זאת, השאלה כיצד נוצר הקשר בין הגדרות הרמב"ם להגדרות האסלאמיות²⁹³, מורכבת יותר מכפי שהיא נראית במבט ראשון, שכן, כפי שנראה להלן, את מרבית רכיבי הגדרות הרמב"ם (אך לא את כולם) ניתן להסיק - לעתים בצורה ישירה ולעתים בצורה עקיפה - גם ממקורות חז"ל. השערנו להלן תהיה, כי לפנינו תופעה שכיחה של "היזון חוזר" - קליטת מושגים יהודיים בעולם האסלאם, גיבושם בצורה "מסודרת" על ידי מחברים אסלאמיים וקליטה חוזרת שלהם בעולם היהודי, בצורתם המגובשת.

²⁸⁸ ראו לעיל, פרק 1, הערה 27.

²⁸⁹ ראו שם.

²⁹⁰ פרק 1, פסקה 1(א)(1).

²⁹¹ משנה תורה, הלכות דעות, ז, ב.

²⁹² לעניין היחס בין "רכיל" לבין "לשון הרע", ראו: חפץ חיים, פתיחה, חלק כללי (עמ' י); וכן: חפץ חיים, פתיחה - לאוין (עמ' יב) [ובהלכות איסורי רכילות, כלל א, סעיף ב (עמ' קפד)]; לעניין ההבחנה בין "לשון הרע" לבין "מוציא שם רע", ראו: חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל א, סעיף א (עמ' מד-מה).

²⁹³ אנו נתמקד בקשר זה, ולא בשאלה כיצד הגיעו ההגדרות לעולם הנוצרי - שאלה מרתקת בפני עצמה.

מבנה הפרק יהיה כדלהלן: תחילה נעמוד על ההגדרות שניסח הרמב"ם, ובמסגרת כך ננתח גם את היחס בינו לבין אזכורי האיסור במקורות חז"ל (וכן את היחס בינו לבין ההגדרות שנוסחו מאוחר יותר על ידי ראשונים אחרים). בהמשך לכך, ננתח את "סעיפי ההגדרות" באסלאם ובנצרות, ואת היחס בינם לבין מקביליהם בעולם היהודי.

2(ב). "לשון הרע", "רכיל" ו"מוציא שם רע"

2(ב)1). הגדרות הבסיס לפי הרמב"ם: המונח "לשון הרע" והיחס בינו לבין "רכיל"

כאמור לעיל, "סעיף ההגדרות" היהודי הראשון, העוסק בהגדרת המונח "לשון הרע" ובהגדרת המונח "רכיל" והיחס ביניהם, נכתב על ידי הרמב"ם.

הרמב"ם, כמצוטט להלן, פותח את דבריו בהגדרת "רכיל" כמי שמספר לאדם אחר כי "כך אמר פלוני, כך וכך שמעתי על פלוני"²⁹⁴. בהמשך לכך, ממשיך הרמב"ם בהגדרת "לשון הרע", שהיא סיפור בגנותו של פלוני, אשר לפי שיטתו מהווה איסור חמור עוד יותר. מבחינה נורמטיבית, האיסור המקראי "לא תלך רכיל בעמיד"²⁹⁵ מקיף, על פי הרמב"ם, את שני סוגי הדיבור הללו²⁹⁶. וכך באים הדברים לידי ביטוי בלשון הרמב"ם, בסעיפים א' וב' של הפרק השביעי בהלכות דעות²⁹⁷ (סעיף ההגדרות הישיר הינו סעיף ב', אך לשם שלמות התמונה אנו מצטטים גם את סעיף א'):

"א. המרגל בחברו עובר בלא תעשה, שנאמר (ויקרא יט, טז) 'לא תלך רכיל

בעמיד'. ואף על פי שאין לוקין על דבר זה, עוון גדול הוא, וגורם להרוג

²⁹⁴ להלן נדון בתוכנו המדויק של איסור זה, אשר על פניו אינו ברור (האם אסור לאדם לומר סתם מידע על פלוני, שאינו מידע שלילי? ואם הוא מידע שלילי, מה בינו לבין האיסור האחר, "לשון הרע"?). כפי שיוסבר בהמשך, כתוצאה משאלה זו התפתחו שתי פרשנויות לדברי הרמב"ם: האחת, כי מדובר במי שמעביר מידע מסכסך מאדם לרעהו (כך וכך אמר עליך פלוני), והאחרת, כי מדובר במי שמעביר מידע סודי או פרטי אודות אדם.

²⁹⁵ ויקרא יט, טז.

²⁹⁶ השאלה, כיצד מקיף האיסור המקראי האחד, "לא תלך רכיל בעמיד" את שתי הפעולות גם יחד (היינו, הן את האומר "כך אמר פלוני, כך וכך שמעתי על פלוני", והן את המספר בגנות חברו), תידון להלן (בטקסט הסמוך להערות 314-318).

²⁹⁷ משנה תורה, הלכות דעות, ז, א-ב.

נפשות רבות מישראל. לכך נסמך לו (ויקרא, שם) 'ולא תעמוד על דם רעך'.
צא ולמד, מה אירע לדואג האדומי²⁹⁸.

**ב. איזהו 'רכיל'? זה שטוען דברים והולך מזה לזה, ואומר, כך אמר פלוני,
כך וכך שמעתי על פלוני, אף על פי שהוא אמת, הרי זה מחריב את העולם.
יש עוון גדול מזה עד מאוד, והוא בכלל לאו זה, והוא לשון הרע, והוא
המספר בגנות חברו, אף על פי שאומר אמת...".**

נמצא שלפי הרמב"ם, הציווי המקראי "לא תלך רכיל בעמך" הוא ציווי רחב, שמכוחו נאסרים שני סוגים של דיבור אודות הזולת: **האחד** - "רכיל", זה שטוען דברים והולך מזה לזה ואומר, כך אמר פלוני, כך וכך שמעתי על פלוני²⁹⁹; **והשני** - "המספר בגנות חברו", שהוא חטא גדול יותר ("עוון גדול מזה עד מאוד") ואף הוא כלול, כאמור, בציווי ("והוא בכלל לאו זה").

והנה, בעוד שתוכנו של איסור "לשון הרע" ברור יחסית (דיבור בגנות הזולת, כלשון הרמב"ם - "והוא המספר בגנות חברו"), הרי שתוכנו של ה"רכיל" סתם, שהוא אמירת "כך אמר פלוני, כך וכך שמעתי על פלוני", מעורפל לכאורה וטוען ביאור: מצד אחד לא מסתבר כלל, שכוונת הרמב"ם לאסור העברת מידע כלשהי אודות אדם אחר, כשאינן בו משום גנאי לאותו אדם³⁰⁰. אך מאידך גיסא, אם מדובר בדיבור שיש

²⁹⁸ ראו: שמואל א, כב, פסוק ט ואילך.

²⁹⁹ על פירוש הדברים נעמוד להלן בסמוך.

³⁰⁰ פרשנות כזו בדברי הרמב"ם אינה מתיישבת עם השכל הישר. כמו כן, היא אינה מתיישבת עם השוואת ה"רכיל" לדואג האדומי שבדברי הרמב"ם בסעיף א' ("צא ולמד מה אירע לדואג האדומי"), אשר ברור כי חטאו לא התמצה בשיחה והעברת מידע בעלמא, אלא בהלשנה שהביאה לאיבה ולתוצאות הרות אסון. גם הביטוי החרף שכותב הרמב"ם בסעיף א' ביחס לרכיל, "הרי זה מחריב את העולם", לא נראה כמתאר אדם שחטאו מתמצה בשיחה סתמית על פלוני.

זאת ועוד: מדברי הרמב"ם ב**פירוש המשנה**, אבות, א, יז, ניתן להוכיח בבירור, כי שיחה בעלמא אודות ענייני הזולת אינה אסורה. בפירושו למשנה זו, מחלק הרמב"ם את דיבור האדם לחמישה חלקים: דיבורי מצווה, דיבורי איסור, דיבורי שיחה בטלה, דיבורים בשבח בני אדם, ודיבורים הכרחיים לצרכים יומיומיים. ב"חלק השני", דיבורי האיסור, כולל הרמב"ם אמירת לשון הרע ("והחלק השני הוא הדיבור הנאסר, כעדות שקר, ודבר שקר... וכן נבלות הפה ולשון הרע"); ואילו ב"חלק השלישי", שהוא "שיחה בטלה" שאין בה איסור ("ולא עבירה ולא מרי", כלשון הרמב"ם), כולל הרמב"ם כדלהלן: "כרוב סיפור ההמון במה שאירע ומה שהיה, ומה הם מנהגי מלך פלוני בהיכלו, ואיך היתה סיבת מות פלוני, או איך התעשר פלוני, ואלו קוראים אותם החכמים שיחה בטלה, והחסידיים השתדלו בעצמם להניח (=להתרחק, לחדול) זה החלק מן הדיבור". מכאן ברור, ששיחה בעלמא אודות אדם אינה אסורה, אלא לכל היותר מהווה "שיחה בטלה". אמנם, הרמב"ם אינו רואה שיחה כזו בעין יפה (ובוודאי היה מתחבר לאמרה היפה המיוחסת לאילינור רוזולט - "Great minds discuss ideas; Average minds discuss events; Little minds discuss people"), אך ברור מלשונו כי אין איסור בדבר. ראו גם: **סטטמן-רכילות, לשון הרע ומוסר**, עמ' 401, העומד על

בו משום גנאי, מה בינו לבין האיסור האחר, "לשון הרע"? על רקע קושי זה, הועלו על ידי מפרשי הרמב"ם **שתי פרשנויות אפשריות** ביחס לאיסור זה (היינו, איסור ה"רכיל", שאינו לשון הרע)³⁰¹:

א) לפי פרשנות אחת בדברי הרמב"ם, הכוונה היא לאמירת דברים שאמנם אין בהם גנאי, אך יש בהם כדי **לסכסך או להטיל איבה** בין פלוני לאלמוני; הווי אומר, כשהרמב"ם כותב, "כך אמר פלוני", כוונתו היא- "כך אמר פלוני **עליך**" (וכמו כן, "כך שמעתי על פלוני", מתפרש- כך שמעתי על פלוני **שעשה לך**). פרשן הרמב"ם המרכזי שהלך בדרך זו הינו רבי יוסף קארו³⁰², הכותב בחיבורו "כסף משנה"³⁰³: "דעת רבינו, שרכיל, היינו האומר 'פלוני אמר **עליך כך וכך**, או **עשה לך כך**, אע"פ שאותו דבר אינו גנות למי שנאמר, **כמו בהלשנת דואג**... אבל לשון הרע היינו המספר בגנות חברו..."³⁰⁴.

ב) לפי פרשנות אחרת, כוונת הרמב"ם היא לגילוי כל מידע אישי, פרטי, שבעליו אינו חפץ בגילוי. בדרך זו הולך ר"י בירב³⁰⁵ בפירושו לרמב"ם³⁰⁶, וכך עולה גם מדברי הרב טרייוויש, בחיבורו **אורח מישרים**,

השוני בין ה-gossip בשפתנו היום לבין ה"רכיל" ההלכתי.

[שבט סבור (בעמ' 166-167), אמנם, כי לפי הרמב"ם, גם דיבור בעלמא אודות פלוני הינו אסור, ודברי הרמב"ם בפירוש המשניות שצוטטו לעיל מתייחסים רק לאדם "רחוק", כגון מלך וכיוצא בזה. לדעתנו, פרשנות זו דחוקה (גם ראייתו לכאורה של שבט מדברי הרמב"ם בעניין מרים הנביאה, ראו שם, אינה בהכרח תומכת בדעתו, לאחר עיון בלשון הרמב"ם במלואה בעניין זה)].

ראיה נוספת לכך שאין איסור לדבר בעלמא אודות פלוני, ניתן לכאורה להביא מדברי הבבלי, ערכין, טו ע"ב. שם מסביר אביי, כי כשאדם מספר לחברו שבבית פלוני מצויה אש (לבישול), אם הוא מוסר את הדברים באורח לגלגני (שממנו משתמע שבבית פלוני רגילים לאכול הרבה), יש בכך משום לשון הרע, אך אם הדברים נאמרים כסיפור בעלמא, אין בכך לשון הרע, שכן "גלוי **מילתא בעלמא הוא**". אך ניתן לדחות ראיה זו ולטעון, כי העברת המידע המותרת שם אינה סתם מידע רכילותי, אלא מידע המועיל למי שמחפש אש (וכך ניתן גם להבין מדברי רש"י שם, ד"ה גלויי מילתא).

³⁰¹ בהקשר זה ראו גם: **שרלו, בין איש ואשתו- דיני לשון הרע**, פרק ב' של המאמר.

³⁰² חי בשנים 1488-1575. חיבוריו הידועים הם הפירוש "כסף משנה" על הרמב"ם, "בית יוסף" על הטור ו"שולחן ערוך".

³⁰³ **כסף משנה**, דעות, ז, א.

³⁰⁴ פרשנות זו של האיסור "לא תלך רכיל בעמך" שכיחה בקרב רבים ממפרשי המקרא ומוני המצוות, ראו להלן, הערות 501, 504-503.

³⁰⁵ רבינו יעקב בירב (1474-1546).

³⁰⁶ **בית יעקב**, דעות, ז, ב: "שלפי דעת הרב [הרמב"ם], הרכיל אינו שמספר בגנות שום אדם, אלא שמגלה סודות של זה לזה. ומדויק לשונו נראה... שהרכיל אינו אלא שמגלה סוד ואינו מספר בגנות חברו. וסובר שענין דואג [דואג האדומי] היה שגלה סוד, ושלא דבר בגנות שום אדם".

[ההקשר של דברי ר"י בירב הוא כדלהלן: הראב"ד, בהערותיו לסעיף ההגדרות ברמב"ם, מקשה על הרמב"ם, כיצד ייתכן

בהגדירו את שני סוגי האיסור על פי הרמב"ם: "בכלל האיסור הוא האומר דבר, אשר הנאמר עליו אין רצונו שייוודע הדבר לאחר, אפילו אם הוא אמת ואינו ביזיון להנאמר עליו, שגם על זה נאמר 'לא תלך רכיל בעמך'... יותר חמור מזה, המספר בגנות חברו..."^{307 308}.

במבט ראשון, הפרשנות השנייה נראית אינטואיטיבית ו"זורמת" יותר בלשון הרמב"ם³⁰⁹. עם זאת, הפניית הרמב"ם בתוך דבריו לעניינו של דואג האדומי, עליה עמדנו לעיל, מכריעה את הכף לכיוון הפרשנות הראשונה, שהרי מעשהו של דואג לא התמצה ב"גילוי סודות" אלא בהעברת מידע מסכסך³¹⁰.

מכל מקום, מבין שתי פרשנויות אלה אימץ ה"חפץ חיים" את הפרשנות הראשונה, זו של ה"כסף משנה"³¹¹ (מבלי להזכיר אפילו את קיומה של פרשנות אחרת³¹²), ונראה כי זו גם הפרשנות שהייתה

שלשון הרע חמור מרכילות, הרי רכילות היא דבר המביא לידי שנאה ומדון, ועלולה אף להביא לידי שפיכות דמים: על כך כותב ר"י בירב, **שלדעת הרמב"ם**, הגדרתה הבסיסית של הרכילות איננה בהכרח הלשנה הקשורה בסכסוך, אלא גילוי סודותיו של פלוני לאלמוני. נמצא שלדעת ר"י בירב, מחלוקת הרמב"ם והראב"ד היא בהגדרת ה"רכיל": הרמב"ם עצמו מגדיר "רכיל" כפרשנות ב' המוצגת כאן, ואילו הראב"ד מגדיר רכיל על פי פרשנות א'.

וראו גם: **מנורת המאור**, פרק יט ("כסוי סוד חבריו"), עמ' 374. נראה כי גם דעתו היא, שה"רכיל" הוא מי שמגלה מידע פרטי ("והמגלה סוד חברו, הרי זה כשופך דמים, שנאמר 'לא תלך רכיל בעמך'...").

³⁰⁷ **אורח מישרים**, עמ' 55. וראו גם את דבריו בעמ' 61 (בהערה טז): "והכלל נראה, שכל המגלה סוד הרי הוא הולך רכיל". הוא מדייק כך גם מלשון רש"י על בבלי, פסחים, דף מט ע"ב (בגמרא שם נאמר, שאין מגלים סוד ל"עם הארץ". רש"י מבאר, "ואין מגלין לו סוד- שום דבר סתר, לפי שהולך רכיל ומגלה").

³⁰⁸ אף לפרשנות זו יש אחיזה בדבריהם של מספר מחברים ופרשני מקרא, ראו להלן, הערה 503.

³⁰⁹ וכפי שמנסח הרב חיים גריינימן (מחבר חשוב בן זמננו) בצורה ברורה את הקושי הנעוץ בפרשנות הראשונה: "לא נזכר בדבריו רבינו שאומר 'כך אמר פלוני עליך', וכן ביכך וכך שמעתי על פלוני לא נזכר דהיינו שעשה לך כך וכך. ובכסף משנה הוסיף כן, אבל הדבר קשה, דכל כי האי לא ייתכן שלא לפרשו" [**חיידושים וביאורים - פאה**, סימן א, אות טז (עמ' 92)]. בעקבות קושי זה, סבור הרב גריינימן, כי הפרשנות השנייה ברמב"ם (שלפיה "רכיל" הוא מי שמגלה מידע פרטי אודות חברו) היא הפרשנות הנכונה: "ורהיטת הדברים, ד'המרגל בחברו' שהתחיל בו רבינו בהלכה א', היינו כלשון 'וירגלו אותה' (דברים א, כד), דהעניין, להוציא את הרשות היחיד של האדם לרשות אחרים, ואפילו בדברים שאין בהם גנות. וכל אדם מקפיד בדבר, והרי כל אדם מגיף פתחו גם כשאינו עושה דברים של צינעא או של גנות. והיינו נמי דכתיב (משלי יא, יג) 'הולך רכיל מגלה סוד', שזהו עיקר הרכילות, לגלות דברים שבסוד אצל אחרים, והיינו כל דברים שאין אדם חפץ לעשותם או לדבר בהם בדברי אחרים (אולי צ"ל- באזני אחרים). וכל אדם יצטער לשמוע את חברו, מספר לחבירו עליו כי הוא אמר לביתו כך ולבניו כך, אף שאין בדברים אלו גנאי או רע".

³¹⁰ מצדדי הפרשנות השניה ישיבו על כך, כי העברת מידע מסכסך (כפי שמסר דואג) היא מקרה פרטי בתוך קבוצה כוללת יותר של העברת כל מידע רגיש או פרטי האמור להישאר נחלת בעליו.

³¹¹ **חפץ חיים**, פתיחה- לאוין (עמ' יב) [וכן בהלכות איסורי רכילות, כלל א סעיף ב (עמ' קפד)]: "איזהו רכיל? זה שטוען דברים והולך מזה לזה, ואומר: כך אמר פלוני עליך, כך וכך שמעתי על פלוני שהוא עשה לך. אף על פי שהוא אמת, הרי זה מחריב את העולם. ויש עוון גדול מזה עד מאוד, והוא לשון הרע, והוא בכלל לאו זה, והוא המספר בגנות חברו, אף על פי שאומר אמת...".

מקובלת על רוב המחברים לאורך הדורות³¹³. מסיבה זו, נתייחס מכאן ואילך לפרשנות זו כפרשנות העיקרית, אך בתוספת "הערת אזהרה" כי אין זו הפרשנות ההכרחית לדברי הרמב"ם. נחזור ונסכם בקצרה את סעיף ההגדרות ברמב"ם על פי הפרשנות הראשונה, שאותה אנו רואים, כאמור, כעיקרית: ה"רכיל", בלשון הרמב"ם, הוא מי שמעביר מידע מסכסך מאדם לרעהו (כך אמר פלוני עליך וכיו"ב). העברת מידע כזה אסורה, אך היא אינה מוגדרת כ"לשון הרע". המונח "לשון הרע" מתייחס למי ש"מספר בגנות חברו" (והוא איסור חמור יותר), ומבחינה נורמטיבית, אף הוא אסור מכוח האיסור "לא תלך רכיל בעמיד".

שאלה מתבקשת נוספת המצריכה דיון הינה, כיצד נכללים שני סוגי דיבור שונים תחת הציווי האחד "לא תלך רכיל בעמיד"? משעה שהאיסור המקראי מתייחס במקורו ל"רכיל" הרגיל, היינו, אדם האומר לחברו "כך אמר פלוני, כך שמעתי על פלוני", כיצד כלול בו גם סוג הדיבור הנוסף, "לשון הרע", שהוא דיבור בגנות הזולת? נראה, כי ישנן שתי גישות בקרב המחברים ביחס לשאלה זו:

א) לפי גישה אחת, המונח המקראי "רכיל" הוא מונח בעל משמעות רחבה, המתייחס באופן כללי להעברת מידע כ"רוכל" [שכן, המילה "רכיל" היא מלשון "רוכל", המעביר את סחורתו ממקום למקום (ובמקרה דן, ה"סחורה" היא מידע מסוגים שונים)³¹⁴, או מלשון "מרגל"³¹⁵], וכך, האיסור להלך רכיל מתייחס באופן כללי לכל מידע שראוי לו שלא יתגלה או לא ייאמר; את הקבוצה הרחבה של אותם

³¹² עשויות להיות לכך מספר סיבות אפשריות: א) מעמדו של ה"כסף משנה" (ב) העובדה שרוב המחברים מחזיקים בדעה זו (ראו להלן בסמוך). ג) אזכור **דואג האדומי** על ידי הרמב"ם, בהקשר של איסור ה"רכיל", מצביע על כך שכונת הרמב"ם הייתה למי שמעביר מידע מסכסך, ולא למי שמעביר מידע פרטי רגיל.

³¹³ ראו להלן, הערות 501, 503-504.

³¹⁴ ההשוואה בין "רכיל" ל"רוכל" עולה מדברי הספרא (מהדורת וייס, וינא, תרכ"ב, קדושים, פרשה ב, פרק ד), לעניין הפסוק "לא תלך רכיל בעמיד" - "שלא תהיה כרוכל שהוא מטעין דברים והולך". וראו גם בלקסיקון המקראי **B.D.B.**, שורש "רכיל" (עמ' 940): "... go about, from one to another (for trade or gossip)...". וכן: **מילגרום**, עמ' 1644.

³¹⁵ רש"י, בפירושו לציווי "לא תלך רכיל", מפרש שהמילה "רכיל" היא מלשון "רגל" [לכך אני אומר, שהלשון 'רכיל', לשון הולך ומרגל, שהכ"ף נחלפת בגימ"ל", שכל האותיות שמוצאיהם ממקום אחד, מתחלפות זו בזו]. בהמשך לכך מוסיף רש"י, שלמעשה גם המילה היומיומית "רוכל" נובעת משורש זה: "וכל רוכל, הסוחר ומרגל אחר כל סחורה". גם לפי דברים אלו נמצא, שהמילה "רכיל" היא מילה רחבה, המתייחסת לכמה סוגי "ריגול". על הקשר בין "רוכל" ל"רגל" ראו גם: **מילגרום**, עמ' 1644; וכן בלקסיקון **B.D.B.** המוזכר בהערה הקודמת, הממשיך ומציין (אם כי בתוספת ציון סימן שאלה): "...connected with 'רגל'..."

דיבורים שראוי להם שלא ייאמרו, חילק הרמב"ם לשתי "תת-קבוצות": האחת- רכילות "רגילה", הכוללת מידע שראוי שלא לאומרו משום היותו מסכסך בין פרטים - או, לפי הפרשנות האחרת לעיל- משום שהוא חושף מידע פרטי ואישי - והשנייה, רכילות מסוג "לשון הרע", הכוללת מידע שראוי שלא ייאמר משום תוצאה שלילית אחרת, והיא, שיש בו משום סיפור גנותו של פלוני³¹⁶.

(ב) **לפי גישה אחרת**, הפסוק "לא תלך רכיל" אוסר באופן ישיר העברת מידע מסכסך בלבד, ואילו הקטגוריה האחרת ("המספר בגנות חברו") נלמדת מפסוק זה לא באופן ישיר, אלא בדרך של קל וחומר: אם אסור להעביר מידע מסכסך בין שני פרטים, קל וחומר שאין להטיל חיץ בין אדם לבין החברה בכללותה, על ידי דיבור בגנותו³¹⁷.

מדברי ה"חפץ חיים" נראה, כי הוא נוקט בגישה השנייה, ומדבריו עולה שלכך למעשה התכוון הרמב"ם בהדגישו, כי לשון הרע הוא האיסור החמור יותר³¹⁸.

³¹⁶ ובלשון אורח מישרים, עמ' 57: "נראה שגם הרמב"ם מודה שבלשון המקרא, בכלל 'לא תלך רכיל' איכא כל מיני הוצאת דיבה רעה".

³¹⁷ נראה בבירור, כי בדרך זו הולך רלב"ג (פירוש הרלב"ג לספר ויקרא, עמ' רצח). תחילה מבאר הרלב"ג את התוכן ה"מקורי" של הציווי "לא תלך רכיל בעמקך": "עניין הרכילות, הוא שיספר האדם דברים מאיש אחד לאיש אחר, אף על פי שהם דברי אמת, באופן שתוכל להתחדש בזה שנאה ותחרות ביניהם; כי בזה, מההפסד מהקיבוץ המדיני (=כלומר נפסדת החברה ואחידותה), אף על פי שהם דברי אמת". בהמשך לכך, כותב הרלב"ג שסיפור בגנות חברו נלמד מכאן על דרך קל וחומר: "והנה יתבאר מזה, שהוא ראוי להיזהר מלספר בגנות חברו. וזה: שאם הזהירה התורה מסיפור הדברים שיבאישו ריח האיש ההוא בעיני איש אחד או בעיני אנשים מיוחדים, כל שכן שהוא ראוי שיזהר מסיפור הדברים שיבאישו ריח האיש ההוא בעיני האנשים כולם". לסיכום, מדברים אלה עולה, שהאיסור במקורו מתייחס להלשנה והעברת מידע מסכסך בין אדם לרעהו, וסיפור גנות נלמד מכך על דרך קל וחומר.

[וראו גם את דברי מהר"ם שיק (בן דורו של ה"חפץ חיים"), הכותב כי דעת הרמב"ם היא כדלהלן: "...ד'לא תלך רכיל' כולל... שלא יהא מביא מה ששמע מזה על אחר, וזה פשטות דקרא, וגם בכלל הזה המדבר בגנות חברו, וזה נקרא לשון הרע... ואע"ג דפשטא דקרא קאי על חלק הראשון... צריך לומר, דזה נשמע מקל וחומר... (מהר"ם שיק על תרי"ג מצוות, חלק א, מצווה רלו, דף עד ע"ב)].

³¹⁸ בהלכות איסורי לשון הרע, כלל א, באר מים חיים, אות ד (עמ' מה), מביא המחבר את דברי הרמב"ם, ומסביר שכוונת הרמב"ם היא שניתן ללמוד את האיסור על דיבור בגנות חברו בדרך של "כל שכן", דהיינו, "קל וחומר", ובלשון ה"חפץ חיים": "וכוונתו (-כוונת הרמב"ם), דכל שכן הוא, כיוון שמבזהו בסיפור זה". דהיינו, הואיל והמספר בגנות חברו גורם לביזוי, הרי שהדבר חמור מסתם "רכיל", ולכן, אם הפסוק כולל איסור קל (רכילות), קל וחומר שנכלל בו האיסור החמור (לשון הרע).

ה"חפץ חיים" מוסיף [בהלכות איסורי לשון הרע, כלל א, באר מים חיים, אות ד (עמ' מה)], כי האפשרות ללמוד את האיסור על דיבור בגנות הזולת מכוח קל וחומר, תיתכן רק לפי דעת הרמב"ם, הסובר שדיבור בגנות הזולת אכן חמור יותר מהדיבור שעניינו הלשנה מסכסכת. לעומת זאת, לפי הראב"ד (בהערותו על הרמב"ם בהלכה ב'), הלשנה מסכסכת חמורה מדיבור בגנות הזולת, ועל כן דרך ה"קל וחומר" אינה אפשרית. מכאן מסיק ה"חפץ חיים", כי לפי הראב"ד צריך לומר, שדיבור בגנות חברו

2(ב)2. הבחנת הרמב"ם בין "לשון הרע" לבין "מוציא שם רע"

בהמשך לדברי הרמב"ם שצוטטו לעיל - "יש עוון גדול... והוא לשון הרע... והוא המספר בגנות חברו אף על פי שאומר אמת" - ממשך הרמב"ם ומבחינו בין ה"מספר לשון הרע" לבין "המוציא שם רע": המונח "לשון הרע" מתייחס לאמירת דברי גנאי שאינם שקריים, ואילו המונח "מוציא שם רע" מתייחס לאמירת דברי גנאי שקריים. ובלשונו³¹⁹:

"יש עוון גדול... והוא לשון הרע... והוא המספר בגנות חברו אף על פי שאומר אמת. אבל האומר שקר, נקרא מוציא שם רע על חברו".

דברים דומים, ומפורשים אף יותר, כותב הרמב"ם בפירושו המשנה³²⁰:

"שאינו לשון הרע שיכזב על אדם וייחס לו מה שלא יעשה, כי זה ייקרא מוציא שם רע על חברו. ואמנם, לשון הרע, הוא שיגנה גנות האדם, אפילו בפעולותיו אשר יעשה".

הווי אומר, בתוך הקטגוריה של דיבור בגנות הזולת, ישנה "תת-קטגוריה" נוספת, שהיא "מוציא שם רע" - אמירת דברי גנאי שקריים. יש להעיר, כי הרמב"ם אינו כותב במפורש, כי גם איסור זה כלול בציווי "לא תלך רכיל בעמך" (בדומה למה שכתב במפורש לעניין "לשון הרע"), אך כך לכאורה מסתבר, וכך פירש את דבריו גם ה"חפץ חיים"³²¹.

מלשון הרמב"ם ("אבל האומר שקר...") נראה, כי מטרתו בהבחנה זו איננה רק לציין כי קיימת הבחנה אנליטית בין המונחים, אלא גם לנסח מעין "נזיפה" במי שאולי העלה בדעתו לחשוב, כי אין פסול באמירת

אסור מכוח מקורות נורמטיביים אחרים, ולא מכוח הציווי "לא תלך רכיל". בהמשך מעלה ה"חפץ חיים" אפשרות נוספת, כי לפי ראב"ד, ה"רכיל" בלשון המקרא הוא מונח כולל, המתייחס הן לליבוי שנאה והן לסיפור בגנות חברו (בדומה לגישה הראשונה שהוצגה כאן). כל זאת, בדעת ראב"ד, אך בכל הנוגע לדעת הרמב"ם, ה"חפץ חיים" סבור, כאמור, כי דרך ה"קל וחומר" היא הדרך הנכונה, ובלשונו: "...או סובר (-הראב"ד) כפירוש רש"י בחומש (ויקרא יט, טז), דהרוכל מקרי מי שהולך לבית רעהו לרגל... והנה כלל הרוכל והמספר לשון הרע יחד, במילת רוכל... ולא כמו לפירוש הרמב"ם...".

³¹⁹ משנה תורה, הלכות דעות, ז, ב.

³²⁰ פירוש המשנה, אבות, א, יז.

³²¹ ראו: חפץ חיים, הלכות לשון הרע, כלל א, באר מים חיים, ג (עמ' מה). המחבר מדגיש, כי לעניין המקור הנורמטיבי אין נפקות בין "מוציא שם רע" לבין "לשון הרע", ושניהם כלולים באיסור "לא תלך רכיל בעמך".

גנות שאינה שקרית, ואין היא כלולה באיסור; נגד מחשבה זו כותב הרמב"ם, "אבל האומר שקר - נקרא מוציא שם רע", כלומר, אין ספק שאיסור "לשון הרע" מתייחס לאמירת דברי אמת, שהרי אמירת שקרים מהווה בכלל קטגוריה נפרדת, שאיסורה חורג מסתם לשון הרע.

2(ב)3. השימוש הכפול בביטוי "לשון הרע" בלשון הרמב"ם

כאמור לעיל, בסעיף ב' מדגיש הרמב"ם כי מכוח האיסור "לא תלך רכיל בעמך" נאסרים מספר סוגי דיבור, ש"לשון הרע" (דיבור בגנות הזולת) הוא רק אחד מהם.

אולם, לאחר סעיף זה, החל מסעיף ג' ואילך (היינו, עד סוף הלכה ו', שבה מסיים הרמב"ם את העיסוק באיסורי רכיל ולשון הרע), משתמש הרמב"ם רק בביטוי "לשון הרע". הדבר לכאורה תמוה, שהרי תוכן ההלכות עצמו רלוונטי לא רק לדיבור בגנות חברו, אלא גם לסוג הדיבור שעניינו "כך אמר פלוני", שלא הוגדר לעיל כלשון הרע. התשובה לכך היא, כי בסעיפים אלה עובר הרמב"ם להשתמש הרמב"ם במונח "לשון הרע" בצורה רחבה וכוללת, כפי שמסביר ה"חפץ חיים"³²²:

"...שהקדים הרמב"ם בתחילת הפרק וביאר מה הוא לשון הרע ורכילות,

ואחר כך כלל לשניהן בשם אחד של לשון הרע, כי שניהן לשון רע הוא (כמו

שכתב רבינו יונה בשערי תשובה³²³)..."

כלומר, בתחילת דבריו (בהלכות א-ב שצוטטו לעיל), משתמש הרמב"ם במונח "לשון הרע" ככינוי ספציפי לקטגוריה מסוימת ומוגדרת ("המספר בגנות חברו"); ואילו בהמשך (מהלכה ג' ואילך), משהובהר העיקרון, לפיו הסיפור בגנות חברו חמור יותר מ"רכיל" רגיל, עובר הרמב"ם להשתמש בביטוי "לשון הרע" ככינוי כללי לסוגי הדיבור האסור, ואינו מקפיד לייחד אותו דווקא לקטגורית האיסור החמורה של "המספר בגנות חברו".

נמצא, כי הרמב"ם עושה שימוש כפול במונח "לשון הרע": לעתים כמונח ספציפי, המתאר את קטגורית האיסור הספציפית של דיבור בגנות הזולת; ולעתים כמונח כללי, המתייחס בחדא מחתא לכל סוגי

³²² חפץ חיים, הלכות איסורי רכילות, כלל ג, באר מים חיים, אות ב (עמ' קצב).

³²³ כוונתו ככל הנראה לדברי רבינו יונה בשערי תשובה, שער שלישי, אות רכב (עמ' רנו). רבינו יונה מבחיר שם, כי המונח התלמודי "כת מספרי לשון הרע" מהווה שם כולל, המתייחס לסוגים שונים של דיבור "רע".

הדיבור האסור. הרב טרייוויש, שעמד אף הוא על השימוש הכפול של הרמב"ם במונח "לשון הרע"³²⁴, משווה שימוש כפול זה לשימוש הכפול במילה "אפרים", אשר משמשת לעתים ככינוי ספציפי לשבט אפרים, ולעתים ככינוי לעם ישראל כולו³²⁵.

2(ב)4. "רכיב הנזק" בסעיף ה' ברמב"ם - תוספת להגדרה הבסיסית(?)

כאמור לעיל, "סעיף ההגדרות" המרכזי ברמב"ם, בו מגדיר הרמב"ם את המונח "לשון הרע" ואת היחס בינו לבין "רכיל", הינו סעיף ב' בפרק ז' של הלכות דעות. אולם, בהלכה ה', מוסיף הרמב"ם רכיב נוסף הקשור לאיסור³²⁶: "...והמספר דברים שגורמים, אם נשמעו איש מפי איש, להזיק חבירו, בגופו או בממונו, ואפילו להצר לו או להפחידו, הרי זה לשון הרע".

היחס בין דברים אלה לבין ההגדרות הבסיסיות בסעיף ב' לעיל טעון הבהרה. בסעיף ב', הרמב"ם אינו מזכיר את רכיב הנזק (לאדם נשוא הדיבור) כרכיב רלוונטי לאיסור, ומסתפק במילים "והוא המספר בגנות חברו". מנגד, בסעיף ה' הרמב"ם אינו מתייחס לרכיב ה"גנות", אלא אך ורק לרכיב ה"נזק": כל המספר דברים הגורמים "להזיק חברו... הרי זה לשון הרע". בשלב זה נשאיר את שאלת היחס בין הסעיפים בצריך עיון, ונחזור ונדון בה להלן³²⁷.

2(ב)5. בחינת הגדרות הרמב"ם לאור מקורות במקרא ובספרות חז"ל

נבחן כעת את השאלה המתבקשת, האם לקביעותיו והגדרותיו של הרמב"ם ב"סעיף ההגדרות" יש עיגון במקורות מקראיים ובמקורות חז"ל. אלה הן ההגדרות והקביעות, שביחס אליהן בכוונתנו לבחון את קיומם או אי קיומם של מקורות במקרא ובחז"ל: א) אמירת הרמב"ם, כי המונח "לשון הרע" מתייחס

³²⁴ אורח מישרים, עמ' 56.

³²⁵ שם: "כמו שכל ישראל נקראים על שם אפרים, ומכל מקום גם שבט אחד נקרא אפרים בפרטות" [המחבר מפנה בהקשר זה לפסוק בירמיה לא, יט (-בספר מודפס בטעות כ)-] "הבן יקיר לי אפרים". בפסוק זה, המילה "אפרים" היא כינוי לכלל עם ישראל].

נציין שתי דוגמאות נוספות לתופעה זו: המילה "רקיע" משמשת מחד גיסא ככינוי כללי לכל שבעת הרקיעים, ומאידך גיסא ככינוי ספציפי לאחד מהם (בבלי, חגיגה, יב ע"ב); המילה "מלאכים" משמשת מחד גיסא ככינוי כללי לכל המלאכים, ומאידך גיסא לדרגה ספציפית של מלאכים (משנה תורה, הלכות יסודי התורה, ב, ז).

³²⁶ משנה תורה, דעות, ז, ה.

³²⁷ ראו להלן, פרק 5, בטקסט להערה 1158 ובהערה גופה.

לסיפור בגנות פלוני, יותר ממה שהוא מתייחס לסוג הדיבור האחר, שהוא העברת מידע מסכסך. (ב) הבחנת הרמב"ם בין "לשון הרע" לבין "מוציא שם רע", והשימוש הנפרד במונחים אלה כמתארים דברי גנאי אמיתיים לעומת שקריים, בהתאמה. (ג) הגדרת ה"רכיל" כמי שמעביר מידע מסוג "כך אמר פלוני, כך שמעתי על פלוני". (ד) הקביעה הנורמטיבית, כי האיסור "לא תלך רכיל בעמך" כולל יותר מסוג דיבור אחד, ומכוחו נאסרת לא רק אמירת "כך אמר פלוני, כך שמעתי על פלוני" (שהיא, לפי הרמב"ם, המשמעות הפשוטה של "רכיל"), אלא גם דיבור בגנות הזולת.

1. האם גם בלשון חז"ל, המונח "לשון הרע" מתאר בעיקר דיבור בגנות הזולת, כפי שעולה מהרמב"ם?

כאמור, על פי הרמב"ם, האיסור "לא תלך רכיל בעמך" מהווה מקור נורמטיבי לשני איסורים: האחד, אמירת "כך אמר פלוני... כך שמעתי על פלוני" (דהיינו, לפי הפרשנות העיקרית, העברת מידע מסכסך, ולפי פרשנות אחרת, כל העברת מידע פרטי או בעייתי, גם אם אינו מסכסך³²⁸), והשני, "המספר בגנות חברו", שאותו מכנה הרמב"ם "לשון הרע" (ובנוסף לכך, הסיפור בגנות חברו מתחלק בעצמו ל"תת-קטגוריה" נוספת: אם דברי הגנאי הם שקריים, הדיבור מכונה "הוצאת שם רע"). ראינו גם כי לאחר שהרמב"ם מגדיר את המונח "לשון הרע" כמתייחס לסוג הדיבור השני ("והוא לשון הרע... והוא המספר בגנות חברו"), עובר הרמב"ם בהמשך דבריו להשתמש בביטוי "לשון הרע" גם במשמעות רחבה יותר, ככינוי כללי לסוגי הדיבור הכלולים באיסור "לא תלך רכיל בעמך" (בסעיפים ג' ו-ו)³²⁹.

המשמעות היא, במלים אחרות, כי על פי הרמב"ם, סוג הדיבור המתאים ביותר להיכלל בהגדרת "לשון הרע" הינו "המספר בגנות חברו" (וכך עולה גם מדבריו בפירושו למסכת אבות³³⁰, שם מגדיר הרמב"ם "לשון הרע" כ"סיפור רעות האדם ומומיו"); רק על דרך ההרחבה, הביטוי "לשון הרע" כולל גם דיבורים אחרים הכלולים באיסור "לא תלך רכיל בעמך".

³²⁸ וכבר הערנו (לעיל, הערה 310), כי גם לפי פרשנות זו אסור להעביר מידע מסכסך, אלא שזהו מקרה פרטי בתוך קבוצת מקרים רחבה יותר, הכוללת כל העברת מידע רגיש אשר אינו אמור להיות מועבר לאדם אחר.

³²⁹ ראו לעיל, הערות 322-325.

³³⁰ פירוש המשנה, אבות, א, יז: "ולשון הרע הוא סיפור רעות האדם ומומיו, ולגנות אדם מישראל באיזה צד שיהיה מן הגנות".

המקור להגדרה ולדרך השימוש המתוארת של הרמב"ם במונח "לשון הרע" לכאורה אינו ברור. הוא בוודאי איננו מקראי (הביטוי "לשון הרע" אינו מוזכר כלל במקרא³³¹) וגם במקורות חז"ל אין, כאמור, הגדרה למונח "לשון הרע". עם זאת, כמובן שעלינו לבחון, האם ניתן להסיק את הדברים מהתבוננות במאפייני הסיטואציות המכונות על ידי חז"ל "לשון הרע".

במקורות חז"ל, המונח "לשון הרע" אכן משמש, לא אחת, ככינוי לסיפור בדבר תכונותיו השליליות או מעשיו השליליים של פלוני. כך, אמירה לגלגנית אודות פלוני, שממנה עולה כי בביתו זוללים וסובאים תדיר, מכונה "לישנא בישא" (התרגום הארמי של "לשון הרע")³³²; אמירה על סופר שטרות, שממנה משתמע כי הוא אינו כותב את שטרותיו כהלכה, מכונה "לשון הרע"³³³; במסכת נדה³³⁴, כשרבי טרפון מתלבט האם להאמין לשמועה אודות אנשים מסוימים כי הרגו אדם, מכונה שמועה זו בתלמוד בשם "לישנא בישא".

אולם, באותה מידה, משמש המונח "לשון הרע" גם ככינוי למידע "מסכסך", דהיינו, אמירה לפלוני כי כך וכך אמר עליו אלמוני, או זומם נגדו אלמוני. כשחז"ל מבקרים את גדליה בן אחיקם, על שלא שמע לדברי יוחנן בן קרח, שהזהיר אותו מפני מזימותיו של גדליה בן אחיקם נגדו, נעשה שימוש במונח "לישנא בישא"³³⁵; על דוד המלך נאמר³³⁶, "קיבל דוד לשון הרע", כשהכוונה היא לסיפורו של ציבא בפני דוד, כי

³³¹ המקור הקרוב ביותר לצירוף "לשון" עם "רוע" בפסוקי המקרא, הינו הפסוק (תהלים לד, יד) "נצור לשונך מרע, ושפתך מדבר מרמה".

[במספר מקורות מקראיים (שהינם בעלי אופי תיאורי ולא ציווי), מכונה דיבור בגנותו של הזולת בשם "דיבה" (בראשית לו, ב: "ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם"; במדבר יג, לב: "ויוציאו דיבת הארץ אשר תרו אותה"); על פי פירושו של אבן עזרא (במדבר יד, לב), כשהתורה משתמשת בצירוף "הוצאת דיבה", הכוונה היא לדיבה שקרית, בעוד שהצירוף "הבאת דיבה" מתייחס לדברי גנאי שאינם שקריים. כך עולה גם מדברי הרמב"ן (במדבר, לג, יב). מכל מקום, השאלה שאנו מנסים לברר כאן היא מהו המקור הראשוני להגדרת הרמב"ם את המונח "לשון הרע" כדיבור גנות הזולת, ואת התשובה לכך לא ניתן למצוא במקורות מקראיים].

³³² בבלי, ערכין, טו ע"ב.

³³³ בבלי, בבא בתרא, קסד ע"ב.

³³⁴ בבלי, נדה, סא ע"א.

³³⁵ התלמוד שם כותב, כי גם אם גדליה בן אחיקם נהג בצדק כשלא קיבל לגמרי את דברי יוחנן, עדיין היה עליו "לחוש" להם ולנקוט צעדי זהירות על פיהם. מייד בסמוך לכך, מביא התלמוד את אמירת רבא, "האי לישנא בישא, אף על פי דלקבולי מבעי, מיחש ליה מיבעי".

³³⁶ בבלי, שבת, נו ע"א.

מפיבושת חפץ בכישלונו של דוד; הימנעות הקב"ה מלומר לאברהם מה שאמרה עליו שרה ("ואדוני זקן"³³⁷), מוגדרת בתלמוד הירושלמי³³⁸ כהימנעות מ"אבק לשון הרע"³³⁹; כך עולה גם ממקורות אחרים, העושים שימוש במונח "לשון הרע" ככינוי לגילוי מידע מסכסך מסוג זה, כגון הלשנת דואג האדומי³⁴⁰.

המסקנה העולה ממקורות אלה הינה, כי בלשון חז"ל, השימוש במונח "לשון הרע" כתיאור להעברת מידע מסכסך, אינו מרכזי פחות, או רווח פחות, מהשימוש במונח זה כתיאור לאמירת דברי גנאי כלליים אודות פלוני; אין, איפוא, בסיס ברור במקורות חז"ל לגישת הרמב"ם, לפיה המונח "לשון הרע" מתאים יותר כתיאור ל"מספר בגנות חברו", ופחות כתיאור לדיבורים מסכסכים מסוג "כך אמר פלוני, כך שמעתי על פלוני"³⁴¹. בהמשך המחקר נטען, כי ההשראה להבחנה המושגית בין מידע מסכסך לבין דיבורי גנאי כלליים הינה אסלאמית.

נציין גם שאין מקור ברור למדרג החומרה של הרמב"ם, דהיינו, לקביעתו כי האיסור על דיבור בגנות הזולת חמור יותר מהאיסור הנוסף הכלול בציווי "לא תלך רכיל בעמך" (כלשון הרמב"ם - "יש עוון גדול מזה עד מאוד... והוא לשון הרע, והוא המספר בגנות חברו").

³³⁷ בראשית יח, יב.

³³⁸ ירושלמי, פאה, פרק א, הלכה א.

³³⁹ הסיבה שהתלמוד מכנה זאת "אבק לשון הרע" ולא "לשון הרע", היא שלא מדובר בסכנה לגרימת סכסוך רציני אלא לאי נעימות קלה העלולה להיווצר.

³⁴⁰ ראו: דברים רבה (מהדורת וילנא, תרל"ח), פרשת שופטים, פרשה ה, סימן י, שם מכונה הלשנת דואג על אחימלך ונוב עיר הכהנים בשם "לשון הרע", ובדומה לכך בתלמוד הירושלמי, פאה, פרק א, הלכה א; וראו גם: בבלי, פסחים, פז ע"ב, שם נאמר - "מפני מה זכה ירבעם בן יואש מלך ישראל להימנות עם מלכי יהודה, מפני שלא קיבל לשון הרע על עמוס". כמבואר שם בהמשך הגמרא, ה"לשון הרע" עניינה בכך שאמציה אמר למלך ירבעם כי עמוס חותר נגדו - "קשר עליך עמוס בקרב בית ישראל, לא תוכל הארץ להכיל את כל דבריו", ונמצא שהביטוי "לשון הרע" משמש כינוי לגילוי מידע המלבה איבה; בירושלמי, פאה, פרק א, הלכה א, נאמר "מותר לדבר לשון הרע על בעלי המחלוקת", כשהכוונה היא למידע מסוג "כך עשה לך פלוני" (שהרי ההקשר שם הוא דיווחו של נתן הנביא לדוד על הקשר נגדו). וראו עוד: **עלי באר**, בביאורו לחלק ה"לאוין", עמ' א.

³⁴¹ שאלה זו קשה לפי כל הפרשנויות ברמב"ם; המחלוקת בין פרשני הרמב"ם מתייחסת רק לשאלה, האם התיאור "כך אמר פלוני, כך שמעתי על פלוני" מתייחס ספציפית להעברת מידע מסכסך כמעשה דואג האדומי (כפי שנקטו ה"כסף משנה" וה"חפץ חיים", ראו לעיל, הערה 303 ואילך), או שמא העברת מידע מסכסך הינה רק מקרה פרטי בתוך הקבוצה הרחבה יותר של העברת כל מידע רגיש (כפי שנקט ר"י אבוהב, לעיל הערה 305 ואילך). כך או כך, העברת מידע מסכסך אינה מוגדרת על ידי הרמב"ם כ"לשון הרע", והוא מייחד את המונח "לשון הרע" כמתייחס ל"מספר בגנות חברו" בלבד, וזאת בניגוד לחז"ל, המשתמשים במונח זה באותה מידה גם להעברת מידע מסכסך בין פלוני לאלמוני.

2. האם יש מקור להבחנת הרמב"ם בין "לשון הרע" לבין "מוציא שם רע"?

שאלה קשה עוד יותר על הרמב"ם הינה, מניין לו ההבחנה הלשונית האחרת שבסעיף ההגדרות שלו, בין "לשון הרע" (מונח המתייחס, לפי הרמב"ם, רק לאמירת דברי אמת) לבין "מוציא שם רע", המציין, על פי הרמב"ם, אך ורק אמירת דברי שקר. להבחנה זו, כפי שנראה להלן, אין אסמכתא כלשהי במקורות חז"ל. אמנם נכון, כי צירוף המילים "הוציא שם רע" מופיע פעם אחת בתנ"ך בהקשר של עלילת שקר - בעל המעליל על אשתו כי זינתה³⁴² - ובעקבות כך גם חז"ל מכנים את הבעל בשם "מוציא שם רע"³⁴³; וכמו כן נכון, שהביטוי "לשון הרע" משמש לעתים כתיאור לדברי גנאי שאינם שקריים³⁴⁴; אולם, לא ניתן בשום אופן לומר, כי חז"ל הקפידו על הבחנה בין המונחים, כפי שהדגיש הרמב"ם, אלא ההיפך הוא הנכון: קיימים מקורות רבים המוכיחים, כי שני מונחים אלה משמשים בערבוביא, מבלי להבחין ביניהם. להלן מספר דוגמאות:

(א) "בוא וראה כמה גדול כח של לשון הרע. מנלן? ממרגלים; ומה המוציא שם רע על עצים ואבנים כך, המוציא שם רע על חברו על אחת כמה וכמה"³⁴⁵. במקור זה, התלמוד פותח בביטוי "לשון הרע", ומסיים בביטוי "מוציא שם רע", מבלי להבדיל ביניהם.

(ב) "ואמר ר' יוסי בן זימרא: כל המספר לשון הרע, נגעים באים עליו... אמר ריש לקיש: מאי דכתיב [=מהו שכתוב] 'זאת תהיה תורת המצורע' (ויקרא יד, ב)? זאת תהיה תורתו של מוציא שם רע"³⁴⁶.

³⁴² דברים כב, יג-יט. בפסוק יד מכונה פעולת הבעל "הוצאת שם רע": "ושם לה עלילות דברים, והוציא עליה שם רע".

³⁴³ בבבלי, כתובות, מו ע"א, מברר התלמוד מהו הציווי הנורמטיבי שעליו עבר הבעל, ונוקט בלשון: "אזהרה למוציא שם רע מניין".

³⁴⁴ כך מוכיח ה"חפץ חיים" ממספר מקומות בתלמוד [ראו: חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, באר מים חיים, אות א (עמי מד-מה)]. למשל, בבבלי, בבא בתרא, קסד ע"ב, מסופר על רבי יהודה שגער בבנו רבי שמעון, "כלך מלשון הרע הזה", על אף שמדובר היה באמירת דברי אמת (רבי שמעון סיפר לרבי יהודה מי הוא הסופר שכתב את השטר, שדעתו של רבי יהודה לא הייתה נוחה מאופן כתיבתו); ראייה נוספת - בבבלי, מועד קטן, טז ע"ב, נאמר כי מותר לשליח לדווח לבית הדין על התנהגותו הקלוקלת של בעל הדין, ואין לחשוש שהדבר יירא בעיני אנשים כ"לישנא בישא". היתר זה מסתמך על נחיצות התפקיד והפעולות הכרוכות בו, ומכאן, שאלמלא תפקידו המיוחד של השליח, היה בדיווח משום "לישנא בישא", על אף שמדובר בדברי אמת. ה"חפץ חיים" מוסיף ומוכיח את הדברים גם מלשון התלמוד במסכת סוטה, מב ע"א: "ארבע כתות אין מקבלות פני שכינה - כת שקרנים, כת מספרי לשון הרע..."; משמע מכאן, ש"כת שקרנים" ו"כת מספרי לשון הרע" הינן כתות נפרדות, והרי אילו המונח "לשון הרע" היה כולל אך ורק דברי שקר, נמצא ש"כת מספרי לשון הרע" הינם בכלל כת שקרנים.

³⁴⁵ בבבלי, ערכין, טו ע"א.

ג) "כל לשון הרע שאין בו דבר אמת בתחילתו - אין מתקיים בסופו"³⁴⁷. במימרה זו, הביטוי "לשון הרע" משמש כדבר שקר (שהרי כוונת המימרה היא, ששקר לעולם לא יתקבל על לב השומעים, אם לא יהיו מעורבים בו דברי אמת), וזאת בניגוד לפשט דברי הרמב"ם, לפיהם הביטוי "לשון הרע" מציין תמיד דברי אמת³⁴⁸.

ראיות אלה, המוכיחות כי חז"ל לא הקפידו על הפרדה לשונית בין "לשון הרע" (כמציין גנות אמת) לבין "מוציא שם רע" (כמציין גנות שקר), הביאו את השדי חמד³⁴⁹ להישאר ב"צריך עיון" על הבחנת הרמב"ם³⁵⁰. בפרט, תמה השדי חמד על ה"חפץ חיים", אשר לא רק שאימץ את דברי הרמב"ם³⁵¹ אלא אף הוסיף את המלים המפורשות הבאות: "וזה נקרא בכל מקום בפי חז"ל 'לשון הרע'... דאם יש בהסיפור שלו תערובות של שקר... הוא בכלל מוציא שם רע"³⁵².

גם הרב טריוויש³⁵³, בהתייחסו לדברי הרמב"ם, מגיע למסקנה, כי אין בחז"ל הקפדה על הבחנה לשונית בין "לשון הרע" לבין "מוציא שם רע". בעקבות כך הוא סבור, כי "נראה שהחלוקה הזאת [חלוקת הרמב"ם בין מוציא שם רע לבין לשון הרע - י.ו.] היא מפרי תבונת הגיון של רבינו הגדול, אשר קרא לכל

³⁴⁶ שם, עמוד ב. כלומר, ריש לקיש דורש את המילה "מצורע" כשילוב המילים "מוציא שם רע". משטף לשון התלמוד משמע שדברי ריש לקיש, המתייחסים ל"מוציא שם רע", הם המשך והסבר לדברי רבי יוסי בן זימרא, המתייחסים ל"לשון הרע".
³⁴⁷ בבלי, סוטה, לה ע"ב.

³⁴⁸ לכאורה, ניתן להביא ראיה נוספת מדברי התלמוד במסכת שבת (בבלי, שבת, לג ע"ב), שם משמש הפסוק (תהלים סג, יב) "יסכר פי דוברי שקר" כראיה לכך שמחלת ה"אסכרה" באה כעונש על לשון הרע (שכן, המילה "יסכר" שבפסוק זה נדרשת מלשון "אסכרה", והביטוי "דוברי שקר" נדרש כמתייחס לדוברי לשון הרע); וכן מדברי המכילתא [מכילתא דרבי ישמעאל (מהדורת הורוביץ-רבין, ירושלים תש"ל), משפטים, מסכתא דכספא פרשה כ], שם נאמר כי הפסוק "מדבר שקר תרחק" (שמות כג, ז) מהווה אזהרה לדוברי לשון הרע. אולם, ראיות אלה אינן חד משמעיות, שכן לדעת רבים, המילה "שקר" אינה מציינת בהכרח סטייה מאמת עובדתית, אלא כל אמירה שאינה ראויה (ראו על כך להלן בהרחבה, פרק 4, בטקסט להערה 995 ואילך).

³⁴⁹ שדי חמד, כללים, מערכת הלמ"ד, כלל סג, דף שמה ע"א.

³⁵⁰ שם: "והוא תימא על רבינו הגדול [הרמב"ם - י.ו.], שהחליט המאמר, כי המדבר שקר אינו נקרא מדבר לשון הרע כנוכח לעיל, מאחר שמצינו שמדבר שקר נקרא לשון הרע בלשון חז"ל, וצ"ע".

³⁵¹ חפץ חיים, הלכות לשון הרע, כלל א, סעיף א (עמ' מד-מה).

³⁵² עם זאת יודגש, כי השדי חמד אינו חולק על עצם המסקנה ההלכתית של ה"חפץ חיים", לפיה "לשון הרע" אסור גם כשייחוס הגנות אינו שקרי, ועל כך שאכן במקומות מסוימים בחז"ל, הביטוי "לשון הרע" מציין לעתים גנות שאינה שקר (שדי חמד, שם, בעמוד א' ובעמוד ב'). השאלה היא רק על ההבחנה האנליטית בין הביטוי "מוציא שם רע" לבין הביטוי "לשון הרע", שאין לה כאמור מקור בדברי חז"ל.

³⁵³ אורח מישרים, עמ' 56.

חלק שם הנאות לו לעצמו, כדי להקל על הזכירה, אבל בלשון התנאים והאמוראים, נראה דלשון הרע כולל גם הוצאת שם רע".

לסיכום: לשאלה שהוצגה בתחילת פסקה זו - מהו המקור לקביעת הרמב"ם, כי הביטוי "לשון הרע" מתאים יותר לדיבור בגנות הזולת מאשר להעברת מידע מסכסך - נוספת עתה שאלה קשה וחמורה יותר: מהו המקור לדברי הרמב"ם, לפיהם הדיבור בגנות הזולת מתחלק לשתי תת-קטגוריות, שלכל אחת מהן שם בפני עצמו ("לשון הרע" מול "מוציא שם רע"), בזמן שממקורות חז"ל עולה בבירור, שהמונחים "לשון הרע" ו"מוציא שם רע" משמשים כשמות נרדפים? בהמשך המחקר נטען, כי ההשראה להבחנה זו של הרמב"ם היא ככל הנראה אסלאמית.

3. המקור להגדרת הרמב"ם את ה"רכיל" כמי שאומר "כך אמר פלוני, כך שמעתי על פלוני"

לקביעות האחרות של הרמב"ם בסעיף זה, הנוגעים למונח "רכיל" ולתוכן האיסור "לא תלך רכיל בעמך", ישנם מקורות ברורים יותר. כך, את קביעת הרמב"ם כי אמירות מסוג "כך אמר פלוני, כך שמעתי על פלוני" הינן אסורות מכוח הציווי "לא תלך רכיל בעמך", ניתן לתמוך במקורות מקראיים (כמפורט להלן). הדבר המעניין הוא, שכשם שנחלקו מפרשי הרמב"ם בשאלה, האם לשון הרמב"ם ("כך אמר פלוני, כך שמעתי על פלוני") מתייחסת להעברת מידע מסכסך דווקא, או שמא להעברת כל מידע פרטי³⁵⁴, כך גם המקורות המקראיים מתחלקים לכאלה שמשקפת מהם הפרשנות הראשונה, ולכאלה שמשקפת מהם הפרשנות השנייה: בפסוק³⁵⁵ "אנשי רכיל היו בדך, למען שפך דם", נראה כי המילה "רכיל" משמשת כתיאור לאדם המעביר מידע מסכסך, ובכך גורם לשפיכות דמים; לעומת זאת, פשט הפסוק בספר משלי³⁵⁶, "הולך רכיל מגלה סוד, ונאמן רוח מכסה דבר", מלמד לכאורה שה"רכיל" הוא מי שמגלה את סודותיו או את ענייניו הפרטיים של הזולת³⁵⁷. את הפסוק³⁵⁸, "איש מרעהו השמרו, ועל כל אח אל

³⁵⁴ ראו לעיל, הערה 303 ואילך, והטקסט שם.

³⁵⁵ יחזקאל כב, ט.

³⁵⁶ משלי יא, יג.

³⁵⁷ שהרי לפי פשוטו של מקרא, הפסוק מבחין בין שני סוגי אנשים: אדם "הולך רכיל", שלא ניתן לסמוך עליו כי ישמור סוד, מול "נאמן רוח", שעליו ניתן לסמוך. פסוק דומה נמצא במשלי, כ, יט, "גולה סוד הולך רכיל".

³⁵⁸ ירמיהו, ט, ג.

תבטחו, כי כל אח עקוב יעקוב, וכל רע רכיל יהלוך, ניתן לפרש לכאן ולכאן³⁵⁹ (יש להעיר, כי על אף שחלק מפסוקים אלה תומכים, כאמור, בגישה האחת, וחלק בגישה האחרת, אף אחד מהפסוקים אינו מהווה "ראיה שאין עליה תשובה" נגד השיטה החולקת³⁶⁰). **מכל מקום, החשוב לענייננו הוא, שאת עצם קביעת הרמב"ם, לפיה האיסור "לא תלך רכיל" כולל אמירות מסוג "כך אמר פלוני, כך שמעתי על פלוני" (בכל צורה שבה נפרש את כוונת הרמב"ם), ניתן לתמוך במקורות מקראיים.**

מלבד המקורות המקראיים, קביעה זו של הרמב"ם עולה גם ממקורות חז"ל ידועים³⁶¹. כך, על פי המשנה במסכת סנהדרין³⁶², אסור לאחד הדיינים לומר לבעל הדין שהפסיד בדין, "אני מזכה, וחבריי מחייבים, אבל מה אעשה, שחבריי רבו עלי", והמשנה מוסיפה ומביאה בהקשר זה את הפסוקים "לא תלך רכיל בעמיק" ו"הולך רכיל מגלה סוד"^{363 364}. מקור זה עולה, כמובן, בקנה אחד עם קביעת הרמב"ם (כפי

³⁵⁹ שהרי ניתן לפרש את הפסוק כמתאר מצב שבו לא ניתן לסמוך על הזולת ולהפקיד בידו מידע פרטי; וניתן גם לפרשו כמתאר מצב שבו יש להיזהר ממחרתרי ריב שמנצלים כל אמרה של פלוני על אלמוני, כדי ללבות איבה ביניהם.

³⁶⁰ כך, למשל, מצדדי הגישה לפיה "רכיל" כולל כל העברת מידע פרטי (ולאו דווקא מידע מסכסך), יסבירו כי הפסוק "אנשי רכיל היו בך למען שפוך דם" (התומך לכאורה בגישה הנגדית), אינו בהכרח מגדיר ומצמצם את הגדרת ה"רכיל" אך ורק למי שמעביר מידע השופך דם. כל שנאמר הוא, כי בחברה שבה מצויים הולכי רכיל (שהם, לפי גישה זו, מגלי סודות באופן כללי), שפיכות דמים היא תוצאה אפשרית (למשל, אם הגילוי כולל העברת מידע "נפיץ" או מידע מסכסך).

לעניין הפסוק "הולך רכיל מגלה סוד": כאמור, פסוק זה תומך לכאורה בגישה שלפיה "רכיל" איננו דווקא מי שמעביר מידע מסכסך, אלא מי שמגלה את ענייני הפרטיים של הזולת. אולם, גם כאן, ההוכחה אינה מוחלטת. ראשית, לא נאמר בפסוק באיזה "סוד" מדובר. שנית, וזהו העיקר, אין הכרח שפסוק זה מגדיר מהו רכיל (ספר משלי איננו "ספר הגדרות"), וניתן להסבירו כמלמד חכמת חיים: אם ראית אדם המעביר לראובן מה אמר עליו שמעון, הישמר ואל תפקיד בידיו סודות. ואכן, רבינו יונה (הסובר ש"רכיל" הינו המעביר מידע מסכסך), בפירושו לספר משלי (יא, יג) מסביר בדרך זו את הפסוק "הולך רכיל מגלה סוד": "אם תראה אדם שהוא רכיל ומסכסך בדברי בזיון וקצף שישמע על אדם, תדע שהוא מגלה סוד, ואל תגלה אליו סודך ואל תבט בו, כי אחרי שתמסור אליו הדבר, יגלהו, כי מי שאינו נשמר ברוחו מן הרכילות, לא יזהר בהסתרת הסוד". וראו גם בביאורו למשלי כ, יט; **שערי תשובה**, שער שלישי, אות רכה (עמ' רנט).

³⁶¹ בנוסף למקורות שיובאו להלן, נפנה גם ללשונו של **תרגום אונקלוס** לפסוק "לא תלך רכיל בעמיק" - "לא תיכול קורצין בעמד". לפי פשט הדברים, הכוונה היא לכאורה להעברת מידע מסכסך (ראו להלן ביתר הרחבה, בהערה 504).

³⁶² משנה, סנהדרין, ג, ז.

³⁶³ ובלשון המשנה, שם: "ומניין לכשיצא אחד מן הדיינים, לא יאמר, אני מזכה וחברי מחייבים, אבל מה אעשה שחברי רבו עלי; על זה נאמר (ויקרא יט, טז), 'לא תלך רכיל בעמיק'. ואומר (משלי יא, יג): 'הולך רכיל מגלה סוד'".

הגמרא שם (בבלי, סנהדרין, לא ע"א) מוסיפה ומפנה לברייתא בלשון כמעט זהה, וראו גם: ספרא (מהדורת וינא, תרכ"ב), קדושים, פרשה ב פרק ד [לא בכדי אנו מפנים גם למקורות נוספים אלה ואיננו מסתפקים בדברי המשנה, שכן במשנה עצמה רבו הגרסאות: יש שגורסים רק את הפסוק הראשון ("לא תלך רכיל") ויש שגורסים רק את הפסוק השני ("הולך רכיל מגלה סוד") - ראו בתוספות יום טוב שם, בביאור הגר"א, במלאכת שלמה ובתפארת ישראל (וראו גם בבבלי, בבא קמא, צט ע"ב, שם מפנה התלמוד לברייתא שבמסכת סנהדרין הנ"ל, אך בגירסה שם נעדר הפסוק "לא תלך רכיל" ונאמר רק "הולך רכיל מגלה

שמפרשים אותה, כאמור, ה"כסף משנה" וה"חפץ חיים", כי האיסור "לא תלך רכיל בעמך" מתייחס לאדם המעביר מידע מסכסך, בסגנון "כך אמר עליך פלוני"³⁶⁵. במקום אחר, מתייחס התלמוד³⁶⁶ לסיטואציה שבה ידוע מי הדיין וכיצד פסק, אך אדם הולך ומספר לבעל הדין שהדיין טעה לרעתו. גם אמירה כזו מכונה בתלמוד בשם "רכיל"³⁶⁷, ומכאן ראה נוספת לכך, שהמונח "רכיל" משמש ככינוי להעברת מידע מסכסך³⁶⁸.

סוד"). לכן, הבאנו את שאר המקורות, שם הגרסה כוללת בבירור את שני הפסוקים].

³⁶⁴ בהתאם לכך פוסקים רבי יוחנן ורבי אלעזר בתלמוד (בבלי, סנהדרין, ל ע"א), כי בכתיבת פסק הדין אין לגלות מה הייתה דעתו של כל דיין; אלא שבעוד שעל פי רבי יוחנן, יש לכתוב פסק דין "אחיד" ממש, דהיינו, פלוני זכאי או פלוני חייב, הרי שלפי רבי אלעזר, במקרה שנפלה מחלוקת יש לכתוב בנוסח המרמז על המחלוקת, כגון "מדבריהם נזדכה פלוני" (מטרת רבי אלעזר היא מצד אחד לא לחשוף מי מהדיינים סבר כך ומי סבר כך, ומאידך גיסא להימנע מסגנון שמראה כביכול על אחידות, בעוד שלא הייתה אחידות). הרמב"ם (משנה תורה, סנהדרין, כב, ח) והשולחן ערוך (חו"מ, יט, ב) פוסקים כדעת רבי אלעזר.

[בנוסף, מובאת בתלמוד גם דעת ריש לקיש, הסובר כי בכתיבת פסק הדין יש לכתוב בפירוט את דעת הרוב ואת דעת המיעוט, כי אלמלא כן, יש חשש ל"מיחוי כשיקרא", דהיינו, הדבר נראה כשקר, כשכותבים פסק דין שאינו משקף מחלוקת, בעוד שבפועל נחלקו דעות הדיינים. דעה זו של ריש לקיש סותרת לכאורה את משמעות המשנה, שהרי המשנה מכנה את חלוקת הדעות הפנימית בין הדיינים כ"סוד" שאין לגלותו, ואם כך, הדבר רלוונטי גם לכתיבת פסק הדין (ונראה כי זו כוונת הירושלמי, סנהדרין, ג, הלכה י, באומרו: "מתניתא פליגא על ריש לקיש..."). המאירי (**בית הבחירה**, סנהדרין, בחידושו ל דף ל ע"ב, עמ' 128) על אתר מיישב, כי לפי ריש לקיש, המשנה מתייחסת רק למצב שבו לא הוצרכו לכתוב את פסק הדין, ואילו במצב שבו נדרשת כתיבה, כגון שאחד מבעלי הדין ביקש את הדבר, משתנה הדין (כי הואיל והוצרכו לכתוב, יהיה הדבר נראה כשקר אם יכתבו נוסח אחיד, כמבואר שם בגמרא; על כן סובר ריש לקיש, כי יש לכתוב פלוני ופלוני מחייב). מכל מקום, הרמב"ם והשולחן ערוך פסקו, כאמור, כדעת רבי אלעזר].

[על ההלכה והמנהג בימינו בבתי הדין, בין לעניין עצם חובת הכתיבה וההנמקה ובין לעניין הנהגה השורר בחלק מבתי הדין לחשוף מה הייתה דעת כל דיין, ראו: **שוחטמן - סדר הדין בבית הדין הרבני**, כרך ב, עמ' 1125-1149, ובפרט בעמ' 1143 (לעניין החובה לפרט את נימוקי המיעוט) ובעמ' 1149 (לעניין הנהגה בחלק מבתי הדין לחשוף את דעתו של כל דיין) וההפניות שם. וראו גם את שני המאמרים בנושא זה בקובץ **דברי משפט**, חלק ו (עמ' רפו) - **פומביות או חיסוי הדיונים בבית דין** (הרב אליהו בר שלום); עמ' שפב - **פרסום שמות הדיינים בפסקי דין** (הרב בן ציון נשר)].

³⁶⁵ פירשנו מקור זה בהתאם לשיטת ה"כסף משנה" וה"חפץ חיים", לפיה "רכיל" הוא מי שמעביר מידע מסכסך. לעומת זאת, לפי הגישה, הרואה בכל גילוי מידע פרטי מוגדר כ"רכיל", אזי הגדרת הדיין כ"רכיל" עשויה לנבוע לאו דווקא מהסכסוך העלול להיגרם, אלא מעצם העובדה שהדיין חשף מידע פנימי, שאותו הוא לא היה אמור לגלות. יש להוסיף, כי במקרה הספציפי, הדיסקרטיות של המידע נועדה לשמר את שלמות היחסים בין הדיינים לבין הציבור ולמנוע סכסוכים (כפי שמסביר הרמב"ם, שם בפירוש המשנה - "...שיהיו הדיינים אהובים אצל בני אדם, ולא ידע אחד מהם מי הוא אשר חייב ולא אשר זיכה, ולפיכך אמרו במי שמגלה הסוד מהם ומודיע מי הוא המזכה ומי הוא המחייב, הולך רכיל ומגלה סוד"), אך עדיין ייתכן, שהגדרת הדיין שהפר את הדיסקרטיות כ"רכיל" אינה נובעת דווקא מהפרת השלום ומהסכסוך הנוצר, אלא מעצם גילוי של דבר שעל פי הכללים היה צריך להישמר בסוד.

³⁶⁶ בבלי, בבא קמא, צט ע"ב.

³⁶⁷ בגמרא שם מסופר, כי האמורא רב פסק ביחס לבהמה מסוימת, כי היא נשחטה שלא כדין, וכן הוסיף ופסק, כי הטבח ששחט את הבהמה פטור מלשלם לבעלים. כשיצא בעל הבהמה מביתו של רב, פגשו אותו רב כהנא ורב אסי, ואמרו לו אמירה

מקור רלוונטי נוסף מצוי בספרא³⁶⁹, שם דורשים חז"ל, על הפסוק "לא תלך רכיל בעמך", "שלא תהיה כרוכל שהוא מטעין דברים והולך"³⁷⁰ (ובסגנון מעט שונה בתלמוד הירושלמי³⁷¹: "...שלא תהא כרוכל הזה, מטעים דבריו של זה לזה ושל זה לזה"). הנוקטים בשיטת ה"חפץ חיים" וה"כסף משנה" לעיל (ומבארים את ה"רכיל" ברמב"ם כמי שמעביר מידע מסכסך), יפרשו מקור זה כמתייחס לאדם הנוהג כ"רוכל", במובן זה שהוא מסתובב בין הבריות ומעביר לפלוגי מה אמר עליו אלמוני ולהיפך, וכך מסכסך ביניהם (ואילו לפי הגישה האחרת, הרואה בכל העברת מידע פרטי משום "רכיל", אזי גם במקור זה, הכוונה היא לאדם הנוהג כ"רוכל" בכך שהוא מעביר את ענייניו הפרטיים של פלוגי לידיעתו של אלמוני).

סיכום של דבר: בניגוד להגדרת הרמב"ם את המונח "לשון הרע", שלגביה נטען לעיל כי חלקים ממנה אינם מעוגנים במקורות³⁷², הרי שלהגדרת הרמב"ם את המונח "רכיל" כמתייחס בעיקרו למי שמעביר מידע מסוג "כך אמר פלוגי, כך שמעתי על פלוגי", ניתן למצוא עיגון ברור הן במקורות מקראיים והן במקורות חז"ל.

מסוימת, שהתלמוד דן מה פשרה. תחילה סבר התלמוד שכוונתם הייתה לומר לו, כי הפסק של רב הוא מוטעה (שלא זו בלבד שפסל את הבהמה לאכילה, אלא אף פטר את הטבח מלשום), אך התלמוד דוחה הבנה זו וקובע, כי לא ייתכן שכך אמרו לו, שכן יש באמירה כזו משום "רכיל".

דין זה מובא בדברי הש"ך על שו"ע, חו"מ, סימן יט, ס"ק ב, בשם מהר"א שטיין. יצוין, עם זאת, כי במקרה שניתן לבטל את פסק הדין (על פי הכללים הקבועים לעניין זה, שלא כאן המקום לדון בהם), יש לכאורה מקום להתיר לומר לבעל הדין כי הדיין טעה, כדי שילך וישכנע את הדיין לחזור בו. האחרונים ונושאי כלי השו"ע (שם) דנים בהיתר זה, וראו בהרחבה את דברי הפתחי תשובה (מנושאי כלי השו"ע, שם).

³⁶⁸ וגם כאן, לפי הסוברים שאיסור ה"רכיל" כולל כל העברת מידע פרטי, ולא דווקא מידע מסכסך, אזי הגדרת המעשה כ"רכיל" עשויה גם לנבוע מעצם העובדה שהאדם חשף פן נסתר שלא היה ידוע קודם לכן.

³⁶⁹ ספרא (מהדורת וייס, וינא, תרכ"ב), קדושים, פרשה ב פרק ד.

³⁷⁰ לפי פירוש אחר שם, הפסוק מתייחס לעניין אחר לחלוטין, שאינו קשור ללשון הרע. הדברים יובאו להלן, פרק 4, פסקה 4(ב)2.

³⁷¹ ירושלמי, פאה, פרק א, הלכה א.

³⁷² הכוונה היא, כזכור, לקביעת הרמב"ם, כי המונח "לשון הרע" מתאים יותר ככינוי ל"מספר בגנות חברו" מאשר להעברת מידע מסכסך, בעוד שבספרות חז"ל המונח "לשון הרע" משמש ככינוי כולל לשני סוגי הדיבור (ראו לעיל, בטקסט הסמוך להערה 341); וכן לקביעת הרמב"ם, כי המונחים "לשון הרע" ו"מוציא שם רע" נבדלים זה מזה, בעוד שבספרות חז"ל מונחים אלה משמשים כמעין שמות נרדפים (ראו לעיל, בטקסט להערה 345 ואילך).

4. המקור לקביעת הרמב"ם, כי דיבור בגנות הזולת כלול באיסור "לא תלך רכיל בעמך"

לבסוף נותר לנו לבחון, האם יש אסמכתא במקורות חז"ל לחידושו הנוסף של הרמב"ם בסעיף ההגדרות, ולפיו הדיבור בגנות הזולת הינו לא רק אסור באופן כללי ומוגדר כ"לשון הרע" (כעולה ממקורות ברורים בספרות חז"ל³⁷³), אלא שהוא אף כלול באיסור הספציפי "לא תלך רכיל בעמך". במלים אחרות, השאלה היא, האם יש מקור לקביעת הרמב"ם, כי האיסור "לא תלך רכיל בעמך" מהווה מקור נורמטיבי לא רק לאיסור על דיבור מסוג "כך אמר פלוני, וכך וכך שמעתי על פלוני", אלא גם לאיסור על דיבור בגנות חברו.

מקור אפשרי אחד לחידוש זה מצוי בדברי התלמוד במסכת כתובות³⁷⁴, שהרקע להם הוא כדלהלן: בספר דברים³⁷⁵ מפרטת התורה את עונשו של בעל שהוציא שם רע על אשתו לאחר נישואיה וטען שגילה כי זינתה, ולבסוף התברר כי שיקר. על פי המקרא, דינו של הבעל הוא עונש ממון ועונש מלקות³⁷⁶. מכאן מברר התלמוד, מהו האיסור שעליו עבר הבעל: "אזהרה למוציא שם רע, מניין"³⁷⁷? (כלומר, ההנחה היא, כי לא ייתכן שהתורה תסתפק בתיאור עונש בלבד, מבלי שיהיה מקור מפורש לעצם האיסור, ועל כן שואל התלמוד, מהו האיסור³⁷⁸). על כך משיב שם רבי אלעזר, כי הבעל עבר על האיסור "לא תלך רכיל

³⁷³ ראו לעיל, הערות 332-334 והטקסט להערות אלה.

³⁷⁴ בבלי, כתובות, מו ע"א.

³⁷⁵ דברים כב, יג-יט.

³⁷⁶ שם.

³⁷⁷ התלמוד משתמש במלים "מוציא שם רע", על משקל המלים בפסוק המתאר את מעשה הבעל- "ושם לה עלילות דברים, והוציא עליה שם רע" (דברים כב, יד).

³⁷⁸ בכל מקום שמופיע עונש בתורה, ואזהרת הלאו אינה מפורשת, מקשה התלמוד, "עונש שמענו, אזהרה מניין?" (ראו, למשל: בבלי, סנהדרין, נד ע"א). וכך מסכם הרמב"ם את הכלל, בספר המצוות (הקדמת מניין המצוות, עמ' לב): "...השורש אצלנו... לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר, ואי אפשר מבילתי היות אזהרה לכל מה שהתחייב עליו עונש. ולכן יאמרו בכל מקום, עונש שמענו אזהרה מנין, תלמוד לומר כך וכך".

הנימוק לכלל זה מבואר היטב בספר החינוך, מצווה סט: "לא יספיק לנו הזכרת העונש במצוה מבלי אזהרה. וזהו שיאמרו רבותינו ז"ל תמיד עונש שמענו אזהרה מנין, והענין הוא, מפני שאם לא תבוא לנו בדבר מניעת האל, אלא שיאמר עושה דבר פלוני יענש בכך, היה במשמע שיהיה רשות ביד כל הרוצה לקבל העונש ולא יחוש לצערו לעבור על המצוה ולא יבוא בזה כנגד חפץ השם יתברך ומצותו, ויחזור דבר המצוה כעין מקח וממכר, כלומר הרוצה לעשות דבר פלוני יתן כך וכך ויעשהו או יתן שכמו לסבול כך ויעשהו, ואין הכוונה על המצוות בכך, אלא שהא-ל לטובתנו מנענו בדברים והודיענו במקצתן העונש המגיע לנו מיד מלבד העברת רצונו שהיא קשה מן הכל. וזהו אמרם ז"ל בכל מקום, לא ענש אלא אם כן הזהיר, כלומר לא יודיע האל העונש הבא עלינו על העברת המצוה אלא אם כן הודיענו תחילה שרצונו הוא שלא נעשה אותו הדבר שהעונש בא עליו".

בעמיק³⁷⁹. מדברי התלמוד הללו ניתן להביא ראיה, כי האיסור "לא תלך רכיל בעמיק" אינו כולל רק העברת מידע מסכסך, אלא גם דיבור בגנות הזולת (שהרי סיפורו של הבעל בפני בית דין מגנה את האשה ומציג אותה כחוטאת, אך אינו מכיל אלמנטים של "כך וכך עשה לך פלוני" - הבעל אינו אומר לדיינים, כי כך וכך עשתה להם האשה)³⁸⁰.

עם זאת, הראיה אינה מוחלטת. ניתן לטעון, כי עלילת הבעל היא בבחינת "כך עשה לך פלוני", וזאת משום "שכשאומר לאב שבתו זינתה ואת אביה היא מחללת, הרי זה כמספר לו שבתו עשתה לו כך וכך"³⁸¹. בנוסף לכך, סיפור הבעל מסכסך, במובן מסוים, בין האשה לבין השומעים, הרואים אותה כמי שחיללה את המוניטין של כלל ישראל כעם "נקי" ממעשים כאלה³⁸² (זאת ועוד: הסיפור גורם לשנאה כלפי האשה, במובן זה שהשומעים רואים בה פושעת שיש להרחיקה ולהענישה, וזאת בניגוד לדברי גנאי

³⁷⁹ התלמוד מוסיף ומביא שם גם את דעת רבי נתן, החולק על רבי אלעזר וסבור (כפי שמפרש אותו התלמוד), כי האיסור "לא תלך רכיל" אינו קשור כלל לדיבור אדם על זולתו (לשיטתו, מדובר באיסור על הדיין להיות "רך לזה וקשה לזה", והמילה "רכיל" מתפרשת מלשון "רך-לי"). אולם, מדובר בדעה ייחודית וחרیגה ב"נוף הכללי" של ספרות חז"ל וספרות הראשונים ביחס לאיסור "רכיל" [ראו להלן, פרק 4, פסקה 4(ב)(2)].

³⁸⁰ במבט ראשון נראה, כי ממקור זה ניתן להוכיח גם דבר נוסף - כי דיבור בגנות הזולת כלול באיסור "לא תלך רכיל" לא רק על דרך של "קל וחומר", כפי שטוענים מספר מחברים (ראו לעיל, הערות 317-318), אלא על דרך של פרשנות ישירה; שכן, אילו האיסור לדבר בגנות הזולת היה נלמד מן הפסוק רק מכוח "קל וחומר", לא ניתן היה להעניש את הבעל מכוח הפסוק, שהרי ענישה כזו מנוגדת לכלל "אין מזהירין מן הדין" (כלל זה מורה, שעל מנת להעניש בגין אזהרה מסוימת, האזהרה צריכה להיות מפורשת בפסוק, ולא די בכך שהיא תילמד בדרך של קל וחומר - ראו: בבלי, מכות, יז ע"ב); טענה זו מעלה הרב טרייבוויש **באורח מישרים**, עמ' 57 (ומכוחה הוא מכריע, כי סיפור בגנות הזולת נלמד מן הפסוק בצורה מפורשת ולא על דרך של קל וחומר).

[הטענה אינה עולה במקרה הרגיל של אדם המספר בגנות חברו, שכן בדרך כלל אין על מעשה כזה ענישה בידי אדם. המקרה היחיד שבו, על פי התורה, נענש המספר בידי אדם, הוא המקרה של בעל המוציא שם רע על אשתו].

אולם, ניתן לדחות ראיה זו, וזאת על פי דברי הרמב"ם עצמו. שיטת הרמב"ם היא, שהכלל "אין מזהירין מן הדין" חל רק כאשר לא העונש ולא האיסור מפורשים בתורה. לעומת זאת, כאשר העונש מפורש בתורה, וכל שאנו מחפשים הוא את מקור האזהרה, אין צורך שהאזהרה תיכתב במפורש אלא ניתן ללמוד אותה בדרך קל וחומר או בדרך אחרת. כך עולה מדברי הרמב"ם בשלהי הקדמתו **לספר המצוות**, במסגרת השורש הארבעה עשר (עמ' קמז) - "וכשלא תהיה האזהרה בכתוב, ילמדוה בסברא מן הסברות התלמודיות... וזה אינו סותר אמרם, 'אין מזהירין מן הדין'... כשנמצא העונש בביאור בתורה לעושה זה המעשה... נוציא בהיקש האזהרה".

³⁸¹ זהו הסברו של הרב גריינימן (**חידושים וביאורים - פאה**, עמ' 92).

³⁸² כך, למשל, ביחס ללשון המקרא "כי הוציא שם רע על בתולת ישראל" (דברים כב, יט), כותב המלבי"ם (על פסוק יט, אות צה): "לשון 'בתולת ישראל', 'בתולת בת ציון', 'בתולת יהודה' וכדומה, לא בא בשום מקום בתנ"ך על בתולה יחידה, רק על הכלל והקבוץ. וכן מוכרח לפרשו פה, שרוצה לומר, שבזה הוציא שם רע על הכלל, שהם כולם בחזקת כשרות וצניעות, וע"י שם רע הזה, כי נמצא ביניהן זונות וקדשות, בא לזות שפתים על כלנה". מכאן, שאם אשה זנתה, יש לכך השלכות על הכלל, הרואה עצמו בעקבות העלילה כמי ש"נמצא ביניהן זונות וקדשות".

רגילים, שאינם גורמים לשנאה, אלא לכל היותר להפחתה בערכו של האדם המדובר, כגון גנאי המתייחס למידת חכמתו וכיוצא בזה).³⁸³

מקור אפשרי אחר לקביעת הרמב"ם (כי דיבור בגנות הזולת כלול באיסור "לא תלך רכיל בעמך"), מצוי בדברי התלמוד הירושלמי³⁸³: "אזהרה ללשון הרע מניין... לא תלך רכיל, תני ר' ישמעאל, זו רכילת לשון הרע"³⁸⁴. מהלשון הכללית, "אזהרה ללשון הרע מניין", משתמע שהאיסור "לא תלך רכיל" מהווה מקור נורמטיבי לכל דיבור המכונה "לשון הרע". על אף שגם ראיה זו אינה מוחלטת (שכן, ייתכן שה"לשון הרע" המדובר כאן מתייחס רק לסוג מסוים של לשון הרע, שהוא העברת מידע המסכסך בין הבריות, על אף שהדבר לא נאמר), קשה להתעלם מפשט הדברים, המורה כי כל "רכילת לשון הרע" באה בכלל האיסור³⁸⁵.

2(ב)6. סיכום ביניים: הגדרות הרמב"ם ומקורותיהן

השימוש הספציפי שעושה הרמב"ם במונח "לשון הרע" כתיאור לדיבור בגנות הזולת: כאמור לעיל, בדומה למקורות בספרות חז"ל, גם הרמב"ם אינו שולל את השימוש בביטוי "לשון הרע" כמונח כולל, המתייחס לסוגים שונים של דיבור אסור. עם זאת, מדבריו עולה כי ביטוי זה מתאים יותר, או מתאים בעיקר, ל"מספר בגנות חברו", ולקביעה ספציפית זו אין אסמכתא ברורה במקורות חז"ל, המשתמשים בביטוי "לשון הרע" במידה שווה הן כתיאור להעברת מידע מסכסך והן כתיאור לדיבור בגנות הזולת. גם קביעת הרמב"ם, לפיה ה"מספר בגנות חברו" נחשב לאיסור החמור יותר מבין האיסורים הכלולים באיסור "לא תלך רכיל בעמך", אין מקור בספרות חז"ל.

לעניין הבחנת הרמב"ם בין "לשון הרע" לבין "מוציא שם רע": כאמור, הרמב"ם מבחין בין שתי תת-קטגוריות שונות של דיבור בגנות הזולת - "לשון הרע" ו"מוציא שם רע". בעניין זה הראינו, כי לא רק שמקורות חז"ל אינם מצביעים על הבחנה כזו, אלא שהם מובילים למסקנה ברורה כי היא אינה קיימת כלל.

³⁸³ירושלמי, פאה, פרק א הלכה א.

³⁸⁴ובהמשך לכך: "אמר ר' נחמיה, שלא תהא כרוכל הזה, מטעים דבריו של זה לזה ושל זה לזה".

³⁸⁵יצוין, כי בדברי הירושלמי ישנם מספר גרסאות ומספר הסברים, שעל משמעותם וחשיבותם נעמוד בהמשך (ראו להלן, הערה 483).

היקף האיסור "לא תלך רכיל בעמיד" על פי הרמב"ם: האיסור "לא תלך רכיל בעמיד" מהווה, לשיטת הרמב"ם, מקור נורמטיבי לשני סוגי דיבור אסור: סוג הדיבור הראשון כולל אמירות בנוסח "כך אמר פלוני, כך שמעתי על פלוני" (כאשר לפי גישה אחת הכוונה היא להעברת מידע מסכסך, ולפי גישה אחרת הכוונה היא לגילוי ענייניו הפרטיים של פלוני), וזהו ה"רכיל" הרגיל שאינו לשון הרע; וסוג הדיבור השני, העולה בחומרתו על הראשון, כולל דיבור בגנות הזולת. לקביעה נורמטיבית זו, כי הפעולות האמורות אכן כלולים באיסור "לא תלך רכיל בעמיד", לכאורה ניתן למצוא מקורות במקרא ובחז"ל (גם אם אין, כאמור, הבחנה אנליטית בחז"ל בין שני סוגי הדיבור הללו מבחינת הפרדה של כינוייהם כפי שעושה הרמב"ם).

2(ב)(7). הגדרות הרמב"ם בהשוואה למחברים אחרים והכרעת ה"חפץ חיים"

הבחנותיו האנליטיות של הרמב"ם בין "רכיל", "לשון הרע" ו"מוציא שם רע" מוסכמות על חלק גדול מהראשונים, אך לא על כולם. כדי לא להטות את הפרק ממסלולו המרכזי, סוכמו שיטות אלה בנספח נפרד³⁸⁶.

ה"חפץ חיים", מכל מקום, אימץ את הגדרות הרמב"ם במלואן. בהתייחסו למונח "לשון הרע", וליחס בינו לבין "רכיל", מבהיר המחבר³⁸⁷:

"איזהו רכיל? זה שטוען דברים והולך מזה לזה, ואומר: כך אמר פלוני עליך, כך וכך שמעתי על פלוני שהוא עשה לך. אף על פי שהוא אמת, הרי זה מחריב את העולם. ויש עוון גדול מזה עד מאוד, והוא לשון הרע, והוא בכלל לאו זה, והוא המספר בגנות חברו, אף על פי שאומר אמת...".

זוהי, כזכור, עמדת הרמב"ם, כפי שהתפרשה לפי ה"כסף משנה"³⁸⁸: האיסור "לא תלך רכיל בעמיד" מהווה מקור נורמטיבי הן לאיסור על העברת מידע מסכסך ("כך אמר פלוני עליך, כך וכך שמעתי על פלוני שהוא עשה לך") והן לאיסור על "לשון הרע... והוא המספר בגנות חברו"³⁸⁹.

³⁸⁶ נספח 1 לפרק זה.

³⁸⁷ חפץ חיים, פתיחה- לאוין (עמ' יב) [וכן בהלכות איסורי רכילות, כלל א סעיף ב (עמ' קפד)].

³⁸⁸ לעיל, הערה 303.

כמו כן, אימץ ה"חפץ חיים" את הבחנת הרמב"ם בין "לשון הרע" לבין "מוציא שם רע"³⁹⁰.

2(ג). ההגדרות האסלאמיות: "ר'ייבה" [الغيبة], "נאמימה" [النميمة]

"בהת'הו" [بهتة]

2(ג)1). ההבחנה בין "ר'ייבה" [الغيبة] לבין "בהת'הו" [بهتة]

המונח האסלאמי الغيبة [ר'ייבה] מציין דיבור בגנות הזולת³⁹¹. אחת ההבחנות המקובלות באסלאם הינה בין מונח זה (ר'ייבה) לבין מונח אחר, "בהת'הו" [بهتة]: בעוד שהמונח הראשון, "ר'ייבה", מתייחס לאמירת דברי גנאי שאינם שקריים, המונח "בהת'הו" מתייחס לאמירת דברי גנאי שקריים. המקור הידוע שאליו מפנים המחברים האסלאמיים בהקשר זה, הינו חדית³⁹² המובא באוסף החדית' של מוסלים, "צחיח מוסלים" (Sahih Muslim)³⁹³. חדית' זה, שניתן לסווגו כ"חדית' משפטי"³⁹⁴, מספר על דיאלוג בין

³⁸⁹ אשר לגילוי מידע פרטי שאינו מידע מסכסך (וגם אין בו גנאי לבעליו, ובכל זאת הבעלים אינו חפץ בידיעת הדבר) - ראו להלן, פרק 3, הערות 884-887. כאן נאמר רק בקצרה, כי ה"חפץ חיים" מחשיב זאת בנסיבות מסוימות ל"אבק לשון הרע", כעולה מדבריו בהלכות איסורי רכילות, כלל ה, סעיף ה (עמ' רטו).

³⁹⁰ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל א, סעיף א (עמ' מד-מה).

³⁹¹ כך, למשל, נאמר בקוראן, סורה 49, פס' 12:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ (12)

[ובתרגומו של ריבלין (הפסוק מצוטט במלואו, אך הדגש הוא על הקטע המסומן): "המאמינים, רחקו מרבות ממחשבות שווא. אכן מקצת ממחשבות השווא, אשמה. ולא תחפשו מומים. ולא ידבר איש מכס רעה באחיו בסתר. הייטב בעיני איש מכס לאכול את בשר אחיו המת? הן תמאסו זאת. ויראתם אלהים, כי הוא מקבל שבים ורחום" (קוראן - ריבלין, עמ' 593); וראו גם: סורה 104, פס' 1].

³⁹² מסורת על אמרה או מקרה הקשורים במוחמד. על המושג "חדית'" (והיחס בינו ל"סונה") ראו לעיל, פרק 1, הערה 69.

³⁹³ אודות אוסף חדית' זה ראו לעיל, פרק 1, הערה 70. כמובהר שם, מדובר באחד משני קבצי החדית' החשובים והמהימנים ביותר באסלאם, לצד הקובץ "צחיח אל בוחארי".

הקובץ מחולק ל"ספרים" (כיתאב), וכל "ספר" מחולק לפרקים, העוסקים בנושאים שונים. החדית' בספר ממוספרים במספור עוקב, החל מה"ספר" הראשון. על מנת למנוע בלבול נציין, כי קיימים שינויים בין המהדורות וההוצאות השונות ביחס לחלוקת הספרים והפרקים וכן למספור החדית' (כך, למשל, החדית' המובא כאן, נמצא במהדורות אחדות בספר 32, באחרות בספר 30, ובאחרות בספר 45). לשם הנוחות, השתמשנו במהדורה המתורגמת לאנגלית על ידי Abd-al-Hamid Siddiqi (או, לפי מהדורות אחדות, Abdul Hamid Siddiqi), הנגישה בשלמותה בכתובת האינטרנט:

מוחמד למלווי, בו מבהיר מוחמד כי המונח "ר'ייבה" (בתרגום האנגלי - backbiting), מתייחס לדיבור על פלוני "בדרך שפלוני אינו אוהב". מלווי שואלים, האם האיסור חל גם כאשר הפגם שהמדבר מייחס לפלוני אכן קיים אצלו (דהיינו, שהגינני המיוחס לו אינו שקרי), ועל כך עונה מוחמד כדלהלן: אם הגינני אינו שקרי, חל איסור ה"ר'ייבה", ואם הוא שקרי, חל איסור אחר, "בהת'הו" (בתרגום האנגלי: slander).
ובלשון החדית':

"Abu Huraira reported Allah's Messenger (may peace be upon him) as saying: Do you know what is backbiting? They (the Companions) said: Allah and His Messenger know best. Thereupon he (the Holy Prophet) said: Backbiting implies your talking about your brother in a manner which he does not like. It was said to him: What is your opinion about this that if I actually find (that failing) in my brother which I made a mention of? He said: If (that failing) is actually found (in him) what you assert,

http://d1.islamhouse.com/data/en/ih_books/single/en_Sahih_Muslim.pdf

[או: <http://muttaqun.com/files/PDF/Sahih-Muslim.pdf>]

מראה המקום של החדית' הספציפי המצוטט להלן, במהדורה זו, הינו:

(Nu. 6269) Sahih Muslim, Book 032, Chapter 18- The prohibition of backbiting (Nu. 6269), בעמ' 1554.

[ה"ספר" ה-32, בו נמצא החדית', הינו, כלשון המתרגם: "The book of virtue, good manners, and joining the ties of relationship (Kitab Al-Birr was-Salat-I-Wa'l-Abab)".]

³⁹⁴ החדית'ים המשפטיים "באים בדרך כלל בצורה של הכרעת הנביא בשאלה קונקרטיה שהובאה לפניו, ובחלקם מובא במלואו סיפור המעשה שבגיננו נתעוררה שאלה. במקרים אלה בנוי החדית' כך: סיפור המעשה שהיה - השאלה המשפטית שנתעוררה - בקשת הכרעה מן הנביא - פסיקתו, אם על פי השראה אלוהית או על פי שיקול דעתו - הפיכת פסיקתו לתקדים משפטי מחייב" (עולמו של הנביא מוחמד, עמ' 23-24).

you in fact backbited him, and if that is not in him it is a slander³⁹⁵.

אנו סבורים כי חדית' זה, המוזכר גם בדבריהם של מספר מחברים אסלאמיים, לרבות גזאלי³⁹⁶, הוא ששימש, ככל הנראה, את ההשראה להבחנת הרמב"ם בין "לשון הרע" לבין "מוציא שם רע", שלעיל תמהנו מה מקורה. אולם, שאלת היחס בין ההגדרות האסלאמיות לבין הגדרות הרמב"ם תידון בהרחבה בהמשך³⁹⁷. בשלב זה, נמשיך ונבחן הגדרות אסלאמיות נוספות.

2(ג). המושגים "רייבה" ו"נאמימה" כהגדרתם על פי גזאלי

הבחנה נוספת הקיימת באסלאם, הינה בין הגיבה (רייבה) לבין הנמימה (נאמימה)³⁹⁸.

המונח "רייבה", שהוזכר כבר בפסקה הקודמת, מוגדר על ידי גזאלי³⁹⁹ כאמירת דברים על הזולת "שהזולת אינו אוהב" (בדומה להגדרת החדית' הנ"ל), דהיינו, כפי שגזאלי הולך ומפרש - דברי גנאי אודות

³⁹⁵ ובנוסח במקור:

باب تحريم الغيبة [ghība]:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي حَبْرَةَ وَابْنُ حَجْرٍ قَالُوا حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «أَتَدْرُونَ مَا الْغَيْبَةُ؟» قَالُوا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: «ذِكْرُكَ أَخَاكَ بِمَا يَكْرَهُ». قِيلَ أَفَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ فِي أَخِي مَا أَقُولُ قَالَ: «إِنْ كَانَ فِيهِ مَا تَقُولُ فَقَدْ اغْتَبْتَهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيهِ فَقَدْ بَهْتَهُ [bahattahu].

مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم المسمى الجامع الصحيح، بيروت: دار الجيل، 2009، ص. 1043.

³⁹⁶ Revival of Religious Learnings, עמ' 112.

³⁹⁷ בפרק זה, פסקה 2(ג) (5) ובפסקה 2(ה).

³⁹⁸ ראו, למשל, באוסף החדית' של אל-בוחראי ("צחיח אל-בוחראי"), ספר 78, פרקים 46-48 (העוסקים במסורות הקשורות ב"רייבה") ופרקים 49-50 ואילך (שעניינם במסורות הקשורות ב"נאמימה") [ישנן מהדורות שבהן הספר ממוספר כ"ספר 73"].

[על המושג חדית' בכלל, ועל המעמד הרם של קובץ החדית' של אל-בוחראי בפרט, ראו לעיל, פרק 1, הערות 69-70. האוסף מחולק ל"ספרים" לפי נושאים, וכל "ספר" מכיל פרקים ובהם חדית' העוסקים בנושאים רלוונטיים].

לנוחות המעיין, להלן קישור ישיר לספר 78: <http://sunnah.com/bukhari/78> (קישור לאוסף הכללי: <http://sunnah.com/bukhari>). ראו גם: The Translation of the Meanings of Sahih al-Bukhari, כרך 8, עמ' 53-55, <http://futureislam.files.wordpress.com/2012/11/sahih-al-bukhari-volume-8-ahadith-5970-6860.pdf>.

גופו, לבושו, התנהגותו, אופיו, או דתו וכיו"ב של פלוני. רשימת הדוגמאות של גזאלי בעניין זה כוללת הן דברים המהווים גנאי מעצם הגדרתם (כגון היותו של אדם חוטא, או צבוע וכיו"ב) והן דברים שאזכורם מסב כאב או צער לאדם שבו מדובר (כגון עובדת היותו נמוך קומה או גבה קומה יתר על המידה)⁴⁰⁰:

"Back-biting"⁴⁰¹ means to say anything to another about your brother in his absence⁴⁰² which he does not like⁴⁰³; This refers to physique, pedigree, dress, house, religion, behaviours and conduct and character. If you say of another that he is dwarf, he is long-statured and it gives him pain, then it is backbiting. If you say that he is a sinner, that he is a low-birth, that he is a weaver in his absence, it will be backbiting. If you say: His conduct is not good, he is a miser, he is proud, he is a hypocrite, he is prone to anger, he is a coward, it will be backbiting".

לאחר הגדרת ה"רייבה", עובר גזאלי להגדיר את המונח "נאמימה". התרגום האנגלי להגדרת גזאלי משובש משהו, ונראה כי חסרות בו מילים עקב השמטה בשוגג⁴⁰⁴. במקור הערבי, כותב גזאלי כך⁴⁰⁵:

³⁹⁹ על המחבר ועל חיבורו, והשפעתם על עולם האסלאם, ראו לעיל, פרק 1, הערה 62-64.

⁴⁰⁰ *Revival of Religious Learnings*, בעמ' 112.

⁴⁰¹ במקור, "רייבה".

⁴⁰² התנאי "In his absence" יידון להלן בנפרד, פרק 3, פסקה 3(ב).

⁴⁰³ במקום אחר כותב המחבר (*Al-ghazzali on the Treatment of the Harms of the Tongue*, עמ' 46):

"Know that backbiting is that one say (something) about someone in his absence which, should he hear it, would displease him...".

מעין זה כותב Tariq Rasheed [מחבר מוסלמי בן ימינו] (*Islamic Perspective*, עמ' 1):

"Backbiting (ghibah) has been defined in the following way: It is saying something behind someone's back which would hurt him if he came to know of it".

⁴⁰⁴ להלן הנוסח המופיע בנוסח המתורגם (*Revival of Religious Learnings*, עמ' 120):

"ביانحد النميمة وما يجفیردها"

اعلماً ناسماً النميمة إنما يطلقها لأكثر على من ينمقولا لغير إلى الم
قولفیه كما تقول فلاناً نکانیتکلم فی کذا وکذا ولیست النمیمة مختصة
به بل حدها کشف ما ینکره کشفه سوا ینکرهها المنقول عنها والمنقول
یها وکرهه ثالثاً.

תרגום :

"הגדרת ה'נאמימה'

דע לך, שהמונח 'נאמימה', לרוב משתמשים בו ביחס לאדם המעביר את
אמרתו של אחר, כמו לומר ש'פלוני דיבר עליך ואמר כך וכך'. אבל
ה'נמימה' היא לא רק זה, אלא הגדרתה מתבטאת בגילוי מה ששנא
לגלות. בין אם הדבר שנא על מי שמעבירים ממנו, ובין אם הדבר שנא על
מי שמעבירים אליו, ובין אם הדבר שנא על אדם שלישי"⁴⁰⁶.

דהיינו, על פי השימוש הרווח במונח "נאמימה", מונח זה מתאר הלשנה לפלוני מה אמר עליו אלמוני; אך
על כך מוסיף גזאלי, כי "נאמימה היא לא רק זה", דהיינו, ההגדרה המדויקת והנכונה אינה הגדרה "צרה"
זו, אלא רחבה יותר, וכוללת "גילוי מה ששנא לגלות".

"Know, O dear readers, that the meaning of Namimah or slander is to take the faults of one to the ears of another, for instance, 'a certain man is speaking thus about you', The man to whom it is communicated and the man whose fault is communicated both dislike it. A third person also does not like it, though it is expressed by hints, gestures, writings and by other means".

⁴⁰⁵ בהעתקת הקטע ובתרגומו הסתייעתי בד"ר מוסה אבו רמזאן מאוניברסיטת חיפה (מראה המקום המדויק ממנו צוטט המקור הינו: **الغزالي، احياء علوم الدين، بيروت، دار صادر، 2000، مجلد 3، ص 192**).

⁴⁰⁶ יצוין, כי לצד ה"נאמימה", כולל ה"נזק השישה עשר" גם סוג נזק אחר, שהוא (על פי המתרגם) cheating - ייחוס האשמות שקריות. משום מה, כולל גזאלי שני נזקים אלו בחדא מחתא תחת הנזק השישה עשר, על אף שלכאורה אין הרבה משותף ביניהם.

אם ננסח את דברי גזאלי בשפת ההגדרות ה"יהודיות" המוכרות לנו מהפסקה הקודמת, הרי שגזאלי למעשה אומר כאן, כי ההגדרה הרווחת של "נאמימה" היא כפי שמנסח ה"כסף משנה"⁴⁰⁷ - "כך אמר פלוני עליך"; אולם, הוא ממשיך כי "נאמימה היא לא רק זה", וההגדרה הנכונה היא רחבה יותר - זו של ר"י בירב⁴⁰⁸ וההולכים בשיטתו, הסבורים כי לא רק מידע מסכסך כלול באיסור, אלא כל העברת מידע שפלוני חפץ כי יישאר בנחלתו ולא יופץ ברבים.

בנוסף לכך, עומד גזאלי בקצרה גם על ההבחנה הנוספת, בין אמירת דברי גנאי אמיתיים לבין אמירת דברי גנאי שקריים, כשהוא מפנה לחדית' הנזכר לעיל⁴⁰⁹.

2(ג)3. הגדרת "ר'ייבה" ו"נאמימה" על פי אל-מיצרי בעקבות גזאלי

כאמור לעיל⁴¹⁰, במאה ה-14 עסק גם מלומד מוסלמי אחר, אל-מיצרי, באיסור "ר'ייבה" ו"נאמימה" כחלק מחיבורו⁴¹¹. הגדרותיו של אל-מיצרי, כפי שנראה להלן, דומות בתוכן ובמבנה שלהן לאלה של גזאלי.

ביחס ל"ר'ייבה" (המתורגם לאנגלית כ-slander⁴¹²), כותב המחבר⁴¹³:

"r2.2 Slander (*ghiba*) means to mention anything concerning a person that he would dislike, whether about his body, religion, everyday life, self, disposition, property, son, father, wife, servant,

⁴⁰⁷ ראו לעיל, הערה 303.

⁴⁰⁸ ראו לעיל, הערה 306.

⁴⁰⁹ *Revival of Religious Learnings*, עמ' 112.

⁴¹⁰ ראו בפרק 1, הערה 75 ובטקסט להערה זו.

⁴¹¹ מעט לפניו היו גם חיבורים אחרים הדנים בהגדרות המונחים, דוגמת חיבורו של נאוואוי, *Al-Adkar*. הגדרות אלה שוות ברוחן להגדרות המובאות כאן וחלק מרכיביהן מובא על ידי אל-מיצרי עצמו.

⁴¹² התרגומים האנגליים של החיבורים השונים עלולים לבלבל מעט, שכן חלקם משתמשים במילה slander כתרגום לאמירת דברי גנאי שקריים, וחלקם משתמשים במילה זו כתרגום לאמירת דברי גנאי אמיתיים.

⁴¹³ *Reliance of the Traveller*, עמ' 730.

turban, garment, gait, movements, smiling, dissoluteness, frowning, cheerfulness, or anything else connected with him".

כעולה מהמשך דברי המחבר ומהדוגמאות המובאות על ידו⁴¹⁴ הכוונה היא למגרעות, או פגמים, שאותם הוא מחלק לקטגוריות: תכונות גוף⁴¹⁵, דת⁴¹⁶, חיי יום יום⁴¹⁷, ייחוס⁴¹⁸, תכונות נפשיות⁴¹⁹ וביגוד⁴²⁰. במקום אחר, מסכם המחבר בקצרה⁴²¹:

"Anything by which one conveys a Muslim's (A: or non-Muslim's) shortcoming to another is slander"⁴²².

⁴¹⁴שם, בעמ' 731. בהערות הבאות לא נפרט את הדוגמאות הרבות שהמחבר מביא מכל תחום, ונסתפק במספר דוגמאות מייצגות.

⁴¹⁵למשל: לומר על אדם כי הוא עיוור, צולע, קרח, קצר קומה, חיור וכיו"ב (שם).

⁴¹⁶למשל: לומר על אדם כי אינו מכבד את אביו כראוי, אינו נותן צדקה כראוי או אינו נמנע מדבר לשון הרע (שם).

⁴¹⁷למשל: לומר על אדם כי הוא בעל נימוסים גרועים; לא אכפתי כלפי אחרים; מדבר או אוכל או ישן יתר על המידה (שם).

⁴¹⁸בנקודה זו נוקט המחבר (שם) בדוגמה, שיש לה חשיבות גם מבחינת ההשלכה על הגדרת האיסור:

"...saying such things as that his father is corrupt, his father is an Indian, Nabatean, African, cobbler, draper, carpenter, blacksmith, or weaver (N: if mentioned derogatorily)".

בדוגמה זו כלולות גם אמירות שבפני עצמן עשויות להיות תמימות, אך הן מוגדרות כלשון הרע משום שהן נאמרות derogatorily. הווי אומר, יש חשיבות לאינטונציה ולצורה בה נאמרים הדברים.

⁴¹⁹למשל: לומר על אדם כי הוא יהיר או חסר אחריות (שם).

⁴²⁰למשל: לומר על אדם כי שרווליו קצרים מדי, בגדיו מלוכלכים וכיוצא בזה (שם).

⁴²¹שם, עמ' 732.

⁴²²ובעמ' 734:

"...the criterion for slander is that one gives the person being addressed to understand another's faults".

והשוו גם להגדרת נוואוי (Al-Adkar, עמ' 402), המסכם, על פי גזאלי, כדלהלן:

"Backbiting means to refer to a person's most hateful qualities... All that may be concluded in one sentence which Abu Hamed Al-Gazali summarizes saying: Backbiting is to mention the most hateful of a person who dislike you to do so".

מכאן עובר המחבר להגדרת האיסור הנוסף, "נאמימה". הוא פותח תחילה בהגדרה ה"צרה" לעיל, דהיינו, הלשנה לפלוני כי כך וכך אמר עליו אלמוני וגרימה להרעת היחסים ביניהם⁴²³:

"r2.3 As for talebearing (*mamima*), it consists of quoting someone's words to another in a way that worsens relations between them".

אך בהמשך⁴²⁴ מסכים המחבר עם הרחבתו של גזאלי למונח זה:

"r3.o Imam Abu Hamid Ghazali says, 'Talebearing is a term that is usually applied only to someone who conveys to a person what another has said about him, such as by saying 'So-and-so says such and such about you'. In fact, talebearing is not limited to that, but rather consists of revealing anything whose disclosure is resented, whether resented by the person who originally said it, the person to whom it is disclosed, or by a third party. It makes no difference whether the disclosure is in word, writing, a sign, nodding, or other; whether it concern word of deed; or whether it concerning something bad or otherwise. The reality of talebearing lies in divulging a secret, in revealing something confidential whose disclosure is resented. A person should not speak of anything he noticed about people besides that which benefits a Muslim to relate or prevent disovedience...".

⁴²³שם, עמ' 731.

⁴²⁴בעמ' 740.

כמו כן, גם אל-מיצרי, בדומה לגזאלי, מוסיף ועומד על ההבחנה הנוספת דלעיל, בין אמירת דברי גנאי אמיתיים לבין אמירת דברי גנאי שקריים, כשגם הוא מפנה לחדית' הנזכר לעיל בהקשר זה⁴²⁵.

2(ג)4. קליטת הגדרותיו של גזאלי ל"נאמימה" ו"רייבה" על ידי הרב ישראל מטולידו

כאמור לעיל⁴²⁶, הרב ישראל מטולידו (סוף המאה ה-13 או תחילת המאה ה-14) אימץ את תורת "נזקי הלשון" של גזאלי בפירושו למסכת אבות, שם הוא מונה את נזקי הלשון על פי דרכו של גזאלי (בשינויים מסוימים)⁴²⁷. במסגרת זו, הוא מונה את לשון הרע (במקור הערבי- אל רייבה, או אל-גיבה)⁴²⁸ כנזק התשיעי ואת המלשינות (במקור הערבי- אל נאמימה) כנזק העשירי⁴²⁹. לשון הרע מוגדר על ידי המחבר כדלהלן⁴³⁰:

"הגדרת לשון הרע היא מי שמציין על חברו דבר שישנא אם ייודע לו, אחת היא אם הזכיר מגרעת בגופו או בייחוסו או בתכונותיו או במעשהו או במאמרו או בדתו ואפילו במלבושו או בביתו או בבהמתו...".

אשר לאיסור ה"מלשינות" (אל נאמימה)- המחבר הולך בדרכו של גזאלי. תחילה הוא פותח⁴³¹ בהגדרה הצרה (שבה נעשה השימוש הרווח, כאמור לעיל), הכוללת הלשנה לפלוני כי כך וכך אמר עליו אלמוני: **"הנזק העשירי- המלשינות. המלשינות היא מי שיאמר לחברו: 'פלוני דיבר עליך כך וכך'". אחת היא אם**

⁴²⁵ Reliance of the traveler, עמ' 732.

⁴²⁶ פרק 1, בטקסט בסמוך להערה 75.

⁴²⁷ ראו בהרחבה במאמרו של נחם אילן, "שקיעי תורתו של אלגזאלי בעניין שמירת הלשון בפירושו של ר' ישראל מטולידו ל'אבות'", בתוך: האסלאם ועולמות השזורים בו - קובץ מאמרים לזכרה של חוה לצרוס יפה (נחם אילן עורך, תשס"ב), עמ' 20.

⁴²⁸ ראו את המקור הערבי ואת תרגומו במאמרו הנ"ל של אילן, עמ' 38.

⁴²⁹ שם, עמ' 39.

⁴³⁰ על פי תרגומו של אילן, בעמ' 51-52.

⁴³¹ שם, עמ' 53.

היה זה פגם או מגרעת של מי שעל אודותיו דברו, אחת היא אם היה זה אמת או שקר". אולם, מיד בהמשך לכך, הוא מדגיש כי ההגדרה הנכונה היא זו הרחבה יותר⁴³²:

"באמת המלשינות⁴³³ היא גילוי הסוד וחשיפת מה שחשיפתו תהיה מגונה בעיניו [של זה שאת דבריו מסרו]. יתר על כן, כל מה שהאדם רואה מבחינת מצבי זולתו, וראוי שישתוק לגביהם ויצפין אותם, לבד ממה שיש בסיפורו תועלת..."⁴³⁴.

2(ג)5. הדמיון בין ההגדרות האסלאמיות לבין הגדרות הרמב"ם

כאמור לעיל⁴³⁵, הרמב"ם מבחין בין שני סוגי דיבור, האסורים מכוח הפסוק "לא תלך רכיל בעמך": (א) אמירות מסוג "כך אמר פלוני, כך שמעתי על פלוני". (ב) "המספר בגנות חברו... והוא לשון הרע".

קשה שלא לראות את הדמיון בין הבחנה זו של הרמב"ם, לבין ההבחנה האסלאמית בין "רייבה" ל"נאמימה". רייבה מקביל ל"מספר בגנות חברו", ואילו "נאמימה" מקביל לסוג הדיבור הראשון ("כך אמר פלוני, כך שמעתי על פלוני"). הקבלה זו שבין "נאמימה" לבין סוג הדיבור הראשון, קיימת בין אם נפרש סוג דיבור זה כשיטת ה"כסף משנה" וה"חפץ חיים" (דהיינו, העברת מידע מסכסך, "כך אמר פלוני עליך, כך שמעתי על פלוני שעשה לך")⁴³⁶ ובין אם נפרש אותו כשיטת ר"י בירב ואחרים (דהיינו, העברת מידע פרטי)⁴³⁷; שכן, אם הכוונה היא להעברת מידע מסכסך, נמצא שיש הקבלה בין סוג דיבור זה לבין

⁴³² שם, עמ' 53-54.

⁴³³ כאמור, בשפת המקור המונח הוא "נאמימה", והתרגום ל"מלשינות" הוא על פי תרגומו של אילן. נוכח הפירוש המרחיב ל"נאמימה" ככולל גם העברת מידע שאינו בבחינת "כך אמר פלוני עליך", אולי המילה "מלשינות" אינו מהווה תרגום מושלם ל"נאמימה".

⁴³⁴ בהמשך דבריו, חוזר המחבר לעסוק במשמעות הצרה של "נאמימה" (כך אמר פלוני עליך), תוך התמקדות בשאלה כיצד על השומע לנהוג עם שמיעת המידע: "כל מי שנמסרה לו מלשינות, ונאמר לו: 'פלוני אמר עליך כך, או עשה כך, או שהוא הולך להשחית את ענייך, או לכער את מצבך, או לעשות משהו כזה', תחילה עליו להכחישו ולא לקבלו כאמת, שכן הוא רשע עברין, שעבר על 'לא תלך רכיל בעמך'..." . המחבר ממשיך ומפרט יותר את הצעדים שעל השומע לנקוט בהם, בהתבסס על דברי גזאלי (Revival of Religious Learnings, עמ' 120).

⁴³⁵ בפרק זה, פסקה 2(ב)1.

⁴³⁶ ראו לעיל, הערות 303 ו-311.

⁴³⁷ ראו לעיל, בטקסט הסמוך להערות 305-306.

"נאמימה" במובן הצר- כך אמר עליך פלוני; לעומת זאת, אם כוונת הרמב"ם הייתה באופן כללי להעברת מידע סודי, אזי לפנינו הקבלה בין סוג דיבור זה לבין איסור ה"נאמימה" במובנו הרחב- גילוי סודות הזולת⁴³⁸.

דמיון בולט עוד יותר קיים ביחס להבחנה שבין אמת לשקר: בדומה למחברים המוסלמים (ובשונה ממקורות חז"ל), הרמב"ם מדגיש כי אמירת דברי גנאי שקריים ואמירת דברי גנאי שאינם שקריים מהוות שתי קטגוריות נפרדות, שלכל אחת מהן שם נפרד ("לשון הרע" מול "מוציא שם רע").

השאלה **כיצד** נוצר דמיון זה, תידון להלן, בהמשך פרק זה⁴³⁹.

2(ד). ההגדרות הנוצריות

2(ד)1). בין backbiting לבין talebearing

האיסור לדבר סרה אודות אדם אחר מקובל גם בנצרות⁴⁴⁰. תומאס אקווינאס⁴⁴¹, בחיבורו "סומה תיאולוגיקה"⁴⁴², דן בהקשר זה בשאלה, האם קיים הבדל בין האיסור המכונה בנצרות *backbiting*⁴⁴³ לבין איסור אחר, המכונה *talebearing*:

"Article 1: Whether tale-bearing is a sin distinct from backbiting?"

תשובת אקווינאס היא, כי יש הבדל בין האיסורים. כדרכו השיטתית בחיבורו, הוא מעלה תחילה את הנימוקים הסותרים לכאורה את דעתו, ולאחר מכן סותר נימוקים אלה⁴⁴⁴. לאחר הצגת הטענות

⁴³⁸ כלשונו של אל-מיצרי, בעקבות הגדרת גזאלי, "The reality of talebearing lies in divulging a secret" (ראו לעיל, הערה 424).

⁴³⁹ ראו להלן, פסקה 2(ה).

⁴⁴⁰ ראו: **הברית החדשה**, יעקב (James), ד, 11 (עמ' 459) ["אחי, לא תדברו איש בעמיתו"].

⁴⁴¹ ראו לעיל, הערה 73.

⁴⁴² בחלק II-II, שאלה 74 (על חיבור זה ומבנהו ראו לעיל, פרק 1, הערה 74, וכן להלן, הערה 444).

⁴⁴³ בתרגומים שהיו נגד עינינו, המילה האנגלית היא *backbiting*; יש מתרגמים ל-[Moore] *detractio*, למשל, בחיבורו **The Sin of Detraction**, בצטטו את אקווינאס, נוקט במונח *detractio* (ראו, למשל, בעמ' 36).

האמורים, שוטח אקווינאס את שיטתו שלו, לפיה מחד גיסא אכן ישנם דברים משותפים בין שני האיסורים, אך עם זאת קיים הבדל עקרוני ביניהם. הדבר המשותף להם הוא, ששניהם כוללים "דיבור מרושע" (speak evil) אודות הזולת⁴⁴⁵:

"I answer that, The tale-bearer and the backbiter agree in matter, and also in form or mode of speaking, since they both speak evil secretly of their neighbor: and for this reason these terms are sometimes used one for the other...".

מכאן, עובר אקווינאס להבהרת ההבדל ביניהם⁴⁴⁶:

"They differ however in end, because the backbiter intends to blacken his neighbor's good name, wherefore he brings forward those evils especially about his neighbor which are likely to defame him, or at least to depreciate his good name: whereas a tale-bearer intends to sever friendship... Hence it is that a tale-bearer speaks such ill about his neighbors as may stir his hearer's mind against them, according to Sirach 28:11, 'A sinful man will trouble his friends, and bring in debate in the midst of them that are at peace'".

⁴⁴⁴מבנה הדין בחיבור "סומה תיאולוגיקה", ביחס לכל שאלה, הוא כדלהלן: א) הצגת השאלה. ב) "Objections" - הצגת נימוקים הנוגדים את דעתו הסופית של אקווינאס, אשר תוצג בהמשך. ג) הצגת היגד קצר, המבהיר את דעתו שלו והסותר את הנימוקים האמורים (היגד זה פותח במלים "on the contrary..."). ד) הצגת דעתו בהרחבה. ה) "Reply" - מענה ספציפי ל-"objections" שהועלו בפתח הנושא.

⁴⁴⁵שם (שאלה 74, ב-1 Article).

⁴⁴⁶שם.

כלומר, האיסור הראשון, backbiting, מתייחס לפגיעה בשמו הטוב של הזולת, בעוד שעניינו של האיסור השני הוא ביצירת סכסוך ובפגיעה בשלום שבין הבריות. בהמשך דבריו מחדד אקווינאס את ההבחנה, כדלהלן⁴⁴⁷:

"A tale-bearer is called a backbiter in so far as he speaks ill of another; yet he differs from a backbiter since he intends not to speak ill as such, but to say anything that may stir one man against another, thought it be good simply, and yet has a semblance of evil through being unpleasant to the hearer".

הבחנה זו מקבילה להבחנת הרמב"ם⁴⁴⁸ בין "המספר בגנות חברו" לבין "כך אמר פלוני, כך שמעתי על פלוני" (דהיינו, העברת מידע מסכסך, לפי פרשנות ה"כסף משנה" וה"חפץ חיים"⁴⁴⁹).

2(ד)2. מדרג החומרה על פי אקווינאס

בדומה לרמב"ם, גם אקווינאס נתן דעתו לשאלה, איזה מבין שני איסורים אלה חמור יותר⁴⁵⁰. ובלשונו⁴⁵¹:

"Article 2: Whether backbiting is a graver sin than tale-bearing?"

מסקנתו היא, כי העברת מידע מסכסך חמורה מסיפור בגנות הזולת (בניגוד לדעת הרמב"ם). מבנה הנימוק של מסקנה זו הוא כדלהלן: א) עבירות שבין אדם לחברו, חמורות יותר ככל שהנזק שהן גורמות רב יותר; ב) את מידת הנזק הנגרם, יש למדוד לפי ערך ה"טובין" הנפגעים: ככל ש"טובין" אלה חשובים יותר, הנזק גדול יותר; ג) יחסי חברות ואהבה הם "טובין" חשובים יותר משם טוב וכבוד, ולכן, דיבור

⁴⁴⁷שם, ב-"reply" הראשון.

⁴⁴⁸משנה תורה, הלכות דעות, ז, ב, כפי שבוארו דבריו לעיל בפרק זה, פסקה 2(ב)1.

⁴⁴⁹הערות 303 ו-311 לעיל.

⁴⁵⁰כאמור לעיל, לפי הרמב"ם, "המספר בגנות חברו" הוא עוון גדול יותר: "יש עוון גדול מזה עד מאוד, והוא לשון הרע, והוא המספר בגנות חברו" (משנה תורה, הלכות דעות, ז, ב).

⁴⁵¹שאלה 74 (Article 2).

הפוגע ביחסי חברות חמור מדיבור הפוגע בשם הטוב; ממילא, talebearing (כך אמר פלוני עליך), חמור מ-backbiting⁴⁵². ובלשונו של אקווינאס (שם):

"... sins against one's neighbor are the more grievous, according as they inflict a greater injury on him: and an injury is so much the greater, according to the greatness of the good which it takes away. Now of all one's external goods a friend takes the first place, since 'no man can live without friends', as the Philosopher declares (Ethic. viii, 1)... Therefore tale-bearing is a greater sin than backbiting or even reviling, because a friend is better than honor, and to be loved is better than to be honored, according to the Philosopher"⁴⁵³.

דעת אקווינאס בעניין זה מנוגדת, כאמור, לדעת הרמב"ם. היא עולה בקנה אחד עם דעתם של מספר ראשונים - ראב"ד ורבינו יונה - החולקים על הרמב"ם וסוברים, כי העברת מידע מסכסך חמורה יותר מדיבור בגנות הזולת⁴⁵⁴.

⁴⁵² יוער, כי נימוק זה לכאורה אינו מביא בחשבון את שאלת **עוצמת הפגיעה**. הדעת נותנת, שדיבור הפוגע **אנושות** בשמו הטוב של האדם, חמור פחות מדיבור הפוגע **קלות** ביחסי החברות שלו.

⁴⁵³ בהמשך דבריו מעלה אקווינאס שאלה נוספת: הרי גם השחרת שמו של אדם ופגיעה בכבודו, עלולה להוביל לעוינות ולקיומם של אויבים כלפיו. תשובתו לכך היא (במסגרת "Reply to objection 2"), כי:

"... to do anything that leads to a disposition for enmity is a less grievous sin than to do what conduces directly to enmity".

[מעשה הפוגע בתנאי לחברות, חמור פחות ממעשה הפוגע בחברות עצמה].

⁴⁵⁴ רבינו יונה סבור, כי "המסכסך אחים ואוהבים ומביא שנאה ביניהם, קשה מכל חלקי לשון הרע" (ראו להלן, הערה 494). גם דעת הראב"ד, בהגהותיו על הרמב"ם (שם), היא כדעת רבינו יונה.

[יש להעיר, כי נימוקו של אקווינאס קרוב יותר ברוחו לנימוקו של רבינו יונה מאשר לנימוקו של הראב"ד. מלשון ראב"ד משמע, כי הסיבה שבגינה העברת מידע מסכסך חמורה יותר, הינה שהעברת מידע כזה עלולה לגרום לשפיכות דמים של כל המעורבים בדבר [המספר, השומע והאדם המדובר - ראו: בבלי, ערכין, טז ע"ב ('לשון תליתאי קטיל תליתאיי') וברש"י שם].

2(ד)3. ההבחנה הנוצרית בין דברי גנאי שקריים לבין דברי גנאי שאינם שקריים

אקווינאס מדגיש, כי האיסור לדבר בגנות הזולת (backbiting, או, לפי תרגומים מסוימים, detraction), חל בין אם הדברים הנאמרים הינם אמיתיים ובין אם הם אינם אמיתיים. עם זאת, אין בדבריו הבחנה בין שני המקרים, ושניהם כלולים בכפיפה אחת תחת האיסור הכללי backbiting (או, כאמור, detraction)⁴⁵⁵.

בשלב מאוחר יותר, נקלטה בעולם המושגים הנוצרי הבחנה לשונית בין דיבור בגנות הזולת שהינו אמת, לבין ייחוס גנות שקרית במתכוון: דיבור בגנות הזולת שהינו אמת מכונה היום detraction, ואילו ייחוס גנות שקרית במתכוון מכונה calumny⁴⁵⁶. המילה detraction עברה, איפוא, שינוי מכינוי כללי לפגיעה בשם טוב (בין כשהדברים הנאמרים הם דברי אמת ובין כשהם שקריים) לכינוי ספציפי המתייחס לפגיעה בשם טוב שאינה מלווה בשקר, בנבדל מ-calumny. בלשונו של Moore⁴⁵⁷:

"Modern Catholic usage in this country, at least, has given a concrete and specific meaning to the term 'detraction', which

לעומת זאת, מלשון רבינו יונה משמע שעיקר החומרה נובעת מהפירוד הנוצר בין אחים ואוהבים כתוצאה מהדיבור: "והמסכסך אחים ואוהבים ומביא שנאה ביניהם קשה מכל חלקי לשון הרע" (אם כי גם רבינו יונה עומד במהלך דבריו על התוצאות הקטלניות שעלולות להיגרם מדיבור זה).

⁴⁵⁵ במסגרת "שאלה 73" של הסומה תיאולוגיקה (ראו לעיל, הערה 74), Article 1, מדגיש אקווינאס:

"Reply to Objection 3. "A man is said to backbite [detrehere] another, not because he detracts from the truth, but because he lessens his good name".

⁴⁵⁶ ראו: Catechism of the Catholic Church (para. 2477), שם מוסבר מי הוא העובר על איסור ה-detraction:

...who, without objectively valid reason, discloses another's faults and failings to persons who did not know them";

ובהמשך, מוסבר מי הוא העובר על האיסור calumny:

...who, by remarks contrary to the truth, harms the reputation of others and gives occasion for false judgments concerning them".

הטקסט בשלמותו נגיש בכתובת: http://www.vatican.va/archive/ccc_css/archive/catechism/p3s2c2a8.htm

⁴⁵⁷ The Sin of Detraction, עמ' 35.

meaning is more restricted than the term originally was. When the catholic lay person hears the word 'detraction', he knows that the term refers to the sin of unnecessarily revealing another's true but hidden faults. The word did not always have such a limited meaning, as is evident from the following pages".

קשה לדעת בבירור מהו השלב המדויק שבו אירע המעבר, אולם ברור כי בזמנו של אקווינאס ואף בזמנם של מחברים מאוחרים יותר, המונח detraction שימש עדיין במובנו ה"ישן". כך מסכם Moore⁴⁵⁸ את השימוש של אקווינאס ("Saint Thomas") ומחברים אחרים במונח detraction:

"...As has been said, theologians of former times, basing their definitions on the nature of the term and the fact that the revelation of fictional faults and the revelations of hidden faults are specifically the same relative to the injustice done, considered the term as synonymous with the word 'defamation'. The following quotation from Saint Thomas is an example of the attitude of the earlier theologians:

...

Saint Thomas uses the word detraction in the above citation as synonymous with the word 'defamation; he does not distinguish between relating harmful truth about another and and relating injuries falsehood about him...

⁴⁵⁸שם, עמ' 35-36.

...

Layman considers detraction as the act of blackening the good name of another, regardless of whether this act is done through the revelation of false crimes or through the revelation of true ones".

בהמשך לכך (לאחר סקירת מספר חיבורים נוספים, שגם מהם עולה היעדר ההבחנה הלשונית בין גנות אמת לבין גנות שקר), עובר המחבר⁴⁵⁹ לתיאור ולסיכום הגדרת ה-detraction לפי מובנו החדש, הספציפי יותר, המתייחס לגנות אמת בלבד, במובחן מהמונח calumny, המתייחס להכפשה שקרית:

"...Today the tendency is to oppose the terms 'calumny' and 'detraction' rather than 'contumely' and 'detractio'⁴⁶⁰ .

Since the term 'detractio' has acquired a specific and fixed meaning⁴⁶¹, an explanation of the term as used today will be given: detraction is the blackening of the good name of an absent person by unnecessarily revealing a true, hidden crime of defect".

⁴⁵⁹שם, בעמ' 37.

⁴⁶⁰ההבחנה בין **detractio** לבין **contumely**, הנזכרת בציטוט זה, היא הבחנה שונה, בין דברי גנאי הנאמרים בפרהסיא (openly) לבין כאלה הנאמרים בהסתר (secretly). בעבר הושם דגש על הבחנה זו, אולם היא "רוככה" במהלך הזמן (ראו להלן, פרק 3, בטקסט להערה 800 ואילך).

⁴⁶¹ראו: **Murphy** (בעמ' 131) -

"Today, commonly, 'detractio' has acquired a specific and fixed meaning, as opposed to calumny, the latter having the character of a lie...".

וב-**New Catholic Encyclopedia** (vol.4), עמ' 815 :

"...Currently theologians make a different distinction, namely, between statement that reveal damaging truths about another unnecessarily and those that are deliberate lies. The former is called detraction, the latter is called calumny".

2(ה). היווצרות הדמיון בין סעיפי ההגדרות

מן האמור עד כה עולה, כי קיים דמיון ברור בין סעיפי ההגדרות שנוסחו על ידי ההוגים הבולטים ביותר בשלוש הדתות- היהדות, האסלאם והנצרות.

השאלה **כיצד** נוצר דמיון זה, הינה שאלה מורכבת. נתמקד להלן בהיווצרות הדמיון בין סעיפי ההגדרות של הרמב"ם לבין ההגדרות האסלאמיות - על אף שהשאלה כיצד הגיעו הגדרות אלה לעולם הנוצרי, עשויה להיות מרתקת לא פחות⁴⁶².

הדמיון התוכני בין ההגדרות, וכן "צפיפות" העיתוי שלהן, עשויים, לכאורה, להוביל למסקנה, כי הגדרות הרמב"ם לקוחות מההגדרות האסלאמיות (למשל, מהגדרותיו של גזאלי⁴⁶³, שחי זמן לא רב לפניו, או ממקור משותף כלשהו ששימש את שני המחברים, כפי שהתברר, למשל, ביחס לדמיון בין קטעים מסוימים בכתבי רבינו בחיי לבין קטעים מקבילים בדברי גזאלי⁴⁶⁴). מאידך גיסא, יש להיזהר מאוד בקביעות מסוג זה, כפי שמדגישה חוה לצרוס יפה⁴⁶⁵:

"תחילה יש לעמוד על בעיה מתודולוגית חשובה, בה נכשלו חוקרים רבים וטובים... כוונתי לנטייה הידועה של חוקרי השפעות לייחס כל תופעה דומה בשתי תרבויות נתונות להשפעת הקדומה שבהן על המאוחרת. ביחס ליהדות והאסלאם הזהירו מפני נטייה זו כבר א' גייגר (במבואו לספרו הידוע 'מה לקח מוחמד מן היהודים') ו' גולדציהר... עלינו להיזהר, אם כן, ולנקוט בידינו כלל שהתפתחויות דומות ותופעות דומות יכולות בהחלט להיות גם תוצר של תנאים חיצוניים דומים או תוצאה טבעית דומה של

⁴⁶² ההשפעות והיחסים ההדדיים בין שלוש הדתות בימי הביניים היו מורכבים ומגוונים, ראו: לצרוס- לאופיה של התרבות היהודית ערבית, עמ' 267-269.

⁴⁶³ השאלה הכללית, האם הרמב"ם הושפע מכתבי גזאלי, תידון להלן בנספח נפרד בסוף פרק זה.

⁴⁶⁴ הדמיון בין קטעים מסוימים בהגותו של רבינו בחיי אבן פקודה לבין קטעים מקבילים בהגותו של גזאלי, הביאה רבים לחשוב כי רבינו בחיי העתיק מכתבי גזאלי; אולם, לבסוף התברר, כי על אף ששני ההוגים היו בני אותו דור, הם לא ידעו זה על זה, והדמיון בין כתביהם נבע מכך ששניהם השתמשו בכתב יד קדום ושילבו אותו איש איש במשנתו שלו (ראו: לצרוס- לאופיה של התרבות היהודית ערבית, עמ' 269; פילוסופיה יהודית בימי הביניים, כרך א, עמ' 455).

⁴⁶⁵ לצרוס - לאופיה של התרבות היהודית ערבית, עמ' 270-271.

התפתחות דתית פנימית בלב המאמין או בקהל העדה ואף של השפעות

אחדות שונות זו מזו⁴⁶⁶.

בכפוף להזהרה כללית זו, ובכפוף לידיעה שאף אחת מההשערות להלן אינה ודאית, נפעל בכל זאת על פי הכלל⁴⁶⁷ "אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות" ונבחן, על פי הנתונים הקיימים בידינו, מהי הדרך המסתברת ביותר להיווצרות הדמיון שבין סעיפי ההגדרות, אשר קשה להניח כי נוצר במקרה.

כאמור לעיל⁴⁶⁸, לחלק ניכר מקביעות הרמב"ם ב"סעיף ההגדרות" שנוסח על ידו, יש בסיס במקורות חז"ל ולעתים גם במקרא עצמו. ביחס לחלקים אלה, בוודאי אין צורך להניח השפעה אסלאמית על הרמב"ם. כך, כמפורט לעיל, עצם האיסור לדבר בגנות הזולת מפורש בדברי חז"ל⁴⁶⁹, וכך גם האיסור להעביר מידע מסכסך⁴⁷⁰ (וכך גם, לפי דעה אחת, האיסור להעביר מידע האמור להישמר בדיסקרטיות⁴⁷¹). כמו כן, במקרא עצמו כבר מצויה האזהרה "לא תלך רכיל בעמך"⁴⁷², כשמקורות מקראיים אחרים מראים על כך שה"רכיל" הוא מי שמעביר מידע מסכסך (ולפי גישה אחת, גם מי שמעביר מידע פרטי)⁴⁷³, ואף ממספר מקורות בחז"ל ניתן להסיק, כי גם המדבר בגנות חברו כלול באיסור ה"רכיל"⁴⁷⁴.

אולם, לצד זה ראינו לעיל, שחלקים מסוימים בהגדרות הרמב"ם אינם מעוגנים במקורות חז"ל. בראש ובראשונה, כוונתנו להבחנת הרמב"ם בין "מוציא שם רע" כמציין אמירת דברי גאי שקריים, לבין "לשון

⁴⁶⁶ וראו גם את דברי חיים זאב הירשברג, בתוך: **פרקים בתולדות הערבים והאסלאם**, עמ' 263-264 (הספר הוא בעריכתה של חוה לצרוס יפה; ההפנייה היא לפרק שנכתב על ידי הירשברג).

⁴⁶⁷ בבלי, סנהדרין, ו ע"ב.

⁴⁶⁸ בפרק זה, פסקה 2(ב)(5).

⁴⁶⁹ ראו לעיל, הערות 332-334.

⁴⁷⁰ ראו לעיל, הערות 335-340.

⁴⁷¹ כאמור לעיל, דיין המגלה לבעל הדין כיצד פסקו חבריו, עובר על איסור "לא תלך רכיל בעמך", כשההסבר לכך נעוץ או ביצירת האיבה הנובעת מהגילוי, או בעצם הפרת הדיסקרטיות, בהתאם לשיטות המחברים (ראו לעיל, הערה 362 ואילך, והטקסט להערות אלה).

⁴⁷² ויקרא, יט, טז.

⁴⁷³ ראו לעיל בפרק זה, פסקה 2(ב)(5), ובפרט בטקסט הסמוך להערות 354-355 ואילך.

⁴⁷⁴ ראו לעיל, בטקסט להערה 374 ואילך.

הרע" כמצייין אך ורק אמירת דברי גנאי אמיתיים. מקורות חז"ל, כמובהר לעיל, אינם מצביעים על הבחנה כזו, להיפך. השערותנו היא, איפוא, כי ההשראה להבחנה זו הינה אסלאמית.

כמו כן, גם לקביעה שדיבור בגנות הזולת הוא הדיבור הנקרא לשון הרע ("והוא לשון הרע... והוא המספר בגנות חברו"⁴⁷⁵), בעוד שהעברת מידע מסכסך אינה נקראת "לשון הרע" אלא על דרך ההרחבה, קשה למצוא אסמכתא במקורות חז"ל, אשר כמוסבר לעיל, אינם מפרידים הפרדה ברורה כזו בין חלקי הדיבור, והמונח "לשון הרע" משמש בהם ככינוי משותף כללי להעברת מידע מסכסך ולדיבור בגנות הזולת⁴⁷⁶. לכן, גם בנקודה ספציפית זו, דומה כי סעיף ההגדרות של הרמב"ם הושפע מההגדרה האסלאמית, המייחדת את המונח "ר'ייבה" לתיאור דיבור אודות מגרעות הזולת.

[ואולי אין זה מופרך גם להניח - אם כי אנו מודעים לכך שמדובר בהשערה מעט נועזת יותר, שקשה לבסס אותה ברמה מספקת - כי אף עמימות הלשון שבה בחר הרמב"ם בתארו את סוג הדיבור הראשון, "כך אמר פלוני, כך שמעתי על פלוני", אשר הביאה את המפרשים להתחבט רבות ביחס אליו⁴⁷⁷, הושפעה מהאסלאם, במובן זה, שהעמימות נבעה מרצונו של הרמב"ם שלא להכריע הכרעה חד משמעית בין המונח "נאמימה" במשמעותו הצרה ("כך אמר פלוני עליך") לבין מונח זה במשמעותו הרחבה (העברת מידע פרטי)].

לסיכום, לעצם תוכנם של האיסורים בסעיף ההגדרות של הרמב"ם, יש כבר מקור בדברי חז"ל, אך צורת ההפרדה האנליטית בין איסורים אלה בנויה בתבנית ההגדרות האסלאמיות. כאן המקום להידרש לתופעה שהינה שכיחה במסגרת יחסי שתי הדתות (יהדות ואסלאם) - תופעת ה"היזון החוזר", המתוארת יפה על ידי חוה לצרוס יפה⁴⁷⁸:

"... יש וקורה שהיחסים שבין שתי התרבויות הללו הן בבחינת מעגל

סגור, דבר נדיר (אם כי מצוי, למשל, בהודו) ביחסי תרבויות. כוונתי לומר

⁴⁷⁵ וכן בפירוש המשנה, אבות, א, יז: "ולשון הרע הוא סיפור רעות האדם ומומיו, ולגנות אדם מישראל באיזה צד שיהיה מן הגנות".

⁴⁷⁶ ראו לעיל, בטקסט להערות 332-340 ובטקסט להערה 341.

⁴⁷⁷ הכוונה היא להתלבטות עליה עמדנו בכל מהלך פרק זה, האם הכוונה להעברת מידע מסכסך או שמא להעברת מידע פרטי. למעשה, קשה לנו לזכור עוד מקרה אחד, שבו לשון הרמב"ם הינה כה עמומה, עד שהפירושים לגביה כה שונים זה מזה.

⁴⁷⁸ לצרוס - לאופיה של התרבות היהודית ערבית, עמ' 267.

שאפשר לפעמים לעקוב אחרי רעיון, מושג או נוהג, שחדר לאסלאם הצעיר מתחום היהדות, עבר שם עיבוד אופייני לרוח האסלאם, ואחר כך חזר והשפיע בלבושו האסלאמי על תרבותנו אנו"⁴⁷⁹.

יש רגליים לדבר, כי כך אירע גם בתחום הספציפי של הגדרות המונח "לשון הרע" והמונחים הקרובים לו. קרי, גם כאן, אירע התהליך הבא: השפעה של היהדות על האסלאם, עיבוד המושגים על ידי מחברים מוסלמים והשפעה חוזרת שלהם על מחברים יהודיים. קשה, למשל, שלא לראות את הדמיון הניכר בין ה"מעין-הגדרה" הקצרה המופיעה כבר בספרות חז"ל למילה "רכיל" - "שלא תהא כרוכל הזה, מטעים דבריו של זה לזה ושל זה לזה"⁴⁸⁰, לבין הלשון שבה משתמש גזאלי⁴⁸¹ - "taking the words of one to the ears of another"⁴⁸². בנוסף לכך יש להעיר, כי לפי גרסה אחת בתלמוד הירושלמי, ניתן לזהות בו סימנים המעידים על גישה לפיה ישנם מספר סוגי דיבור, שהאחד מהם ראוי להיקרא "לשון הרע" יותר מאשר חברו, אם כי ללא פירוט מה נכלל בכל אחד מסוגי הדיבור⁴⁸³; גם רבינו בחיי אבן פקודה, שחי לפני

⁴⁷⁹ ראו שם מספר דוגמאות לתופעה זו. עוד על תופעת ה"היזון החוזר" ראו: ליבון- זיקת הרמב"ם להלכה המוסלמית על רקע תקופתו, עמ' 265, ה"ש 53 וההפניות שם (המחבר עצמו משתמש במטבע הלשון "היזון חוזר").

⁴⁸⁰ ראו את דברי הספרא והירושלמי לעיל, הערות 369-371.

⁴⁸¹ *Revival of Religious Learnings*, עמ' 111.

⁴⁸² זהו, למעשה, אחד ממאפייני האסלאם, "שיודע לעכל יסודות זרים ולהפכם לעצם מעצמיו, עד שאין זרותם מתגלה אלא לאור הניתוח החריף של חקירה ביקורתית", כלשונו של גולדציהר בהרצאות על האסלאם (עמ' 10).

⁴⁸³ כוונתנו היא כדלהלן: לעיל (הערה 383) הובאו דברי הירושלמי, "אזהרה ללשון הרע מניין... לא תלך רכיל, תני ר' ישמעאל, זו רכילת לשון הרע". לצד נוסח זה, המופיע במהדורות השכיחות (וילנא, ונציה), ישנה גם גרסה אחרת, המופיעה ב"תלמוד ירושלמי עם פירוש רבי שלמה סיריליאו (ירושלים, תשכ"ג) [הציטוט להלן הוא מתוך הכרך על מסכת פאה, פרק א הלכה א (דף יב ע"א)]. לפי גרסה זו, במקום "זו רכילת לשון הרע", הלשון היא "זו רכילות ולשון הרע". מכאן משמע, שישנם שני סוגי דיבור אסור (אם כי התלמוד אינו מסביר מה כלול בכל אחד מהם), שאחד מהם ראוי להיקרא "לשון הרע" יותר מחברו.

ישנם חיבורים נוספים, שמשמע מהם כי לפנייהם היו גרסאות הקרובות ברוחן לגרסה זו. כך, בגרסה המופיעה בפירושו של תורה תמימה (על חומש ויקרא, יט, טז), נכתב "לא תלך רכיל - תנא ר' ישמעאל, זו רכילות, זו לשון הרע..." [וראו דברים דומים בפירושו של בעל "פני משה" על דברי הירושלמי, אם כי מדבריו נראה שהגירסה שהייתה בפניו היא "זו רכילות לשון הרע", ללא וי"ו החיבור].

ישנן גם גרסאות אחרות, הקרובות יותר לגרסה השכיחה. כך, למשל, בדברי הירושלמי כפי שהם מובאים במנורת המאור, פרק יח (עמ' 339), הגרסה בדברי רבי ישמעאל היא "זו נבלות פה של לשון הרע".

זמן הרמב"ם, כותב כי דרכו של העניו היא להימנע מ"רכילות ולשון הרע" (ללא הגדרתם), וגם מכך ניתן להבין, שמבין סוגי הדיבור האסור, ישנו דיבור אחד שהכינוי "לשון הרע" מתאים לו יותר⁴⁸⁴.

קשה לנתק דיון נקודתי זה מהדיון המתבקש, והנרחב יותר, ביחסים ההדדיים שבין הרמב"ם לבין העולם המוסלמי בכלל, וגזאלי בפרט. בכך, נעסוק להלן בנספח נפרד⁴⁸⁵.

⁴⁸⁴ ראו לעיל, פרק 1, הערה 51. רבינו בחיי אינו מגדיר את המושגים, אך כוונתנו היא להראות, כי כבר לפני תקופת הרמב"ם ישנם ניצנים של התייחסות נפרדת (ומתן שמות נפרדים) לאיסורי דיבור שונים.

⁴⁸⁵ ראו בנספח 2 לפרק זה.

נספח 1 לפרק השני: הגדרות הרמב"ם בהשוואה להגדרות אחרות

בגוף הפרק, נדונו בהרחבה הגדרות הרמב"ם למונח "לשון הרע" ולמונחים קרובים. בנספח זה, נסקור בקצרה הגדרות נוספות מתקופת הראשונים, ובפרט את ההגדרות בחיבורו של רבינו יונה גירונדי, **שערי תשובה**, שהוא, כאמור לעיל⁴⁸⁶, אחד החיבורים המרכזיים בתקופת הראשונים, הדין באיסור לשון הרע.

רבינו יונה אינו חולק על עצם קביעותיו ההלכתיות של הרמב"ם, לפיהן אסור לדבר בגנות הזולת - בין דברי אמת ובין דברי שקר⁴⁸⁷ - או להעביר מידע מסכסך⁴⁸⁸; אולם הטרימינולוגיה שלו שונה מזו של הרמב"ם, כדלהלן:

(א) בניגוד לרמב"ם, הסבור כי דיבור בגנות הזולת הוא הדיבור המתאים ביותר לכינוי "לשון הרע" (ואילו דיבורים אסורים אחרים מכונים "לשון הרע" רק על דרך ההרחבה)⁴⁸⁹, הרי שמדברי רבינו יונה אין רמז לכך, ונראה כי המונח "לשון הרע" משמש אצלו כמונח כולל רחב, המתייחס הן לאמירות מסכסכות והן לדברי גנאי אודות הזולת⁴⁹⁰ (ולעתים, גם לדיבורים אסורים שאינם קשורים כלל לזולת^{491, 492}).

(ב) בעוד שעל פי הרמב"ם דיבור בגנות הזולת מהווה, כאמור, את קטגוריית האיסור החמורה ביותר⁴⁹³, הרי שלפי רבינו יונה, העברת מידע מסכסך היא זו שנחשבת לאיסור החמור יותר: "והמסכסך אחים ואוהבים ומביא שנאה ביניהם, קשה מכל חלקי לשון הרע"⁴⁹⁴.

⁴⁸⁶ בפרק 1, פסקה 1(א)(3).

⁴⁸⁷ **שערי תשובה**, שער שלישי, אות ריא (עמ' רמג) ואות ריד (עמ' רמו).

⁴⁸⁸ **שערי תשובה**, שער שלישי, אות רכב (עמ' רנו).

⁴⁸⁹ ראו לעיל, פסקה 2(ב)(1) ו-2(ב)(3).

⁴⁹⁰ ראו: **שערי תשובה**, שער שלישי, אות ריא (עמ' רמג), אות ריד (עמ' רמו) ואות רכב (עמ' רנו).

⁴⁹¹ גם ניבולי פה ו"נרגנות" מכונים על ידי המחבר "לשון הרע" [שם, אות רכט (עמ' רסו) ואות רלא (עמ' רסט)], אך לרוב, המונח "לשון הרע" משמש אצל רבינו יונה כתיאור להעברת מידע מסכסך או דיבור בגנות הזולת.

⁴⁹² ההבדל בין שני המחברים נובע מכך, שרבינו יונה נצמד, למעשה, לטרימינולוגיה של חז"ל, שבה "לשון הרע" משמש כינוי כולל הן לדברי גנאי והן לאמירות מסכסכות (ראו לעיל, בטקסט להערות 335-341). בנוסף לכך יש לזכור, שה**שערי תשובה** אינו ספר הלכה אלא ספר מוסר, וטבעי הדבר כי הנורמות שלו יהיו פחות מובחנות ויותר "מוקצנות" בהקשרן המוסרי.

⁴⁹³ כלשונו - "יש עוון גדול מזה עד מאוד... והוא לשון הרע, והוא המספר בגנות חבירו (משנה תורה, הלכות דעות, ז, ב).

ג) בלשונו של רבינו יונה, המונח "לשון הרע" משמש ככינוי הן לאמירת דברי שקר והן לאמירת דברי אמת⁴⁹⁵, וזאת בניגוד לרמב"ם, המדגיש, כאמור לעיל, כי אמירת דברי גנאי שקריים מכונה "הוצאת שם רע" ולא "לשון הרע".

ד) באשר למונח "רכיל": כאמור לעיל, על פי הרמב"ם, הציווי "לא תלך רכיל בעמך" מהווה מקור נורמטיבי הן לאיסור על העברת מידע מסכסך (לפחות לפי פרשנות ה"כסף משנה וה"חפץ חיים" בדברי הרמב"ם⁴⁹⁶) והן לאיסור על דיבור בגנות חברו. לעומת זאת, מדברי רבינו יונה נראה, כי המונח "רכיל" מתייחס אך ורק למי שמעביר מידע מסכסך (ובהתאם לכך, האיסור "לא תלך רכיל בעמך" מתייחס להעברת מידע מסכסך⁴⁹⁷), ולא למדבר בגנות חברו (דיבור כזה אסור, כמובן, גם לדעת רבינו יונה, כמובהר לעיל, אך האיסור אינו נובע, ואינו קשור, לפסוק "לא תלך רכיל בעמך")⁴⁹⁸. עם זאת, נראה לכאורה כי בעניין זה ישנה מעין סתירה בדברי המחבר, והדבר צריך עיון⁴⁹⁹.

⁴⁹⁴ **שערי תשובה**, שער שלישי, אות רכד (עמ' רנט).

⁴⁹⁵ **שערי תשובה**, שער שלישי, אות ריא (עמ' רמג) ואות ריד (עמ' רמו).

⁴⁹⁶ ראו לעיל, הערות 303-311 והטקסט להערות אלה.

⁴⁹⁷ **שערי תשובה**, שער שלישי, אות רכב (עמ' רנו): "**החלק השלישי** [=כלומר, החלק השלישי של סוגי הדיבור המכונים "לשון הרע" (שני הסוגים הראשונים היו דיבורי גנאי שקריים ודיבורי גנאי אמיתיים)], **הולך רכיל, והוזהרנו על זה מן התורה, שנאמר 'לא תלך רכיל בעמך'... ונזק הרכילות חדל לספור, כי אין מספר, כי הוא מרבה שנאה בעולם... ומפני השנאה נמוגים ארץ וכל יושביה...**" הדוגמה ל"רכיל", שהמחבר מרבה להשתמש בה בסעיף זה, היא הלשנתו של דואג האדומי בפני שאול, על הכהנים שסייעו לדוד.

העברת מידע פרטי בעלמא, שאינו מידע מסכסך, אינה מוגדרת על ידי רבינו יונה כ"הליכת רכיל". אמנם נכון, שבמקום אחד מדגיש המחבר, כי בסיטואציה שבה נאמרים דברים לאדם דרך סתר ומתוך מתן אמון בו, אסור לו להעביר דברים אלה לאחרים [שם, אות רכה (עמ' רנט)], אך באותה נשימה מוסיף המחבר ומדגיש, כי האיסור במקרה זה אינו נובע ישירות מכוח הפסוק "לא תלך רכיל בעמך", אלא מכוח החשש פן מנהג מגונה זה יביא אותם לבסוף לעבור גם על איסור ה"רכיל" המקורי (שהוא העברת מידע מסכסך), כלשון המחבר: "וחייב האדם להסתיר הסוד אשר יגלה אליו חברו דרך סתר, אף על פי שאין בגילוי הסוד ההוא עניין רכילות, כי יש בגילוי הסוד ההוא נזק לבעליו וסיבה להפר מחשבתו... והשנית, כי מגלה הסוד אך ייצא מדרך הצניעות, והנה הוא מעביר על דעת בעל הסוד... אף על פי שאין במחשופו הסוד ההוא עניין רכילות בין אדם לחברו, תביאחו המידה הזאת להיות הולך רכיל...". וראו להלן בעניין זה, פרק 3, בטקסט להערות 884-887, ובפרט את דברי רבינו יונה המצוטטים שם בהערה 887.

⁴⁹⁸ הדברים עולים בבירור מכך, שכאשר המחבר עוסק באיסור על דיבור בגנות הזולת, הוא אינו מגדיר את המדבר כ"רכיל" ואינו מזכיר כלל את האיסור "לא תלך רכיל בעמך" (בין כשהוא עוסק בדיבור שקרי בגנות הזולת ובין כשהוא עוסק בדיבור שאינו שקרי). רק כשהוא מגיע לאיסור על העברת מידע מסכסך, הוא כותב לראשונה "החלק השלישי- הולך רכיל; והוזהרנו על זה מן התורה, שנאמר 'לא תלך רכיל בעמך'" [**שערי תשובה**, שער שלישי, אות רכב (עמ' רנו)].

[בפרק 4 להלן, העוסק במקורות הנורמטיביים של האיסור, נעמוד על כך ששיטת רבינו יונה הינה לכאורה, כי האיסור על דיבור

נראה, כי לפחות חלק מהשאלות שיש לגביהן מחלוקת בין הרמב"ם לבין רבינו יונה, ובין מפרשי הרמב"ם עצמם, הינן שנויות במחלוקת גם בין מחברים אחרים - בעיקר פרשני מקרא ומוני מצוות, המתייחסים לאיסור "לא תלך רכיל בעמידך":

א) כאמור לעיל⁵⁰⁰, מפרשי הרמב"ם חלוקים ביניהם, האם לשיטתו, האיסור "לא תלך רכיל בעמידך" כולל העברת מידע מסכסך, או שמא העברת מידע פרטי. נראה כי רוב פרשני המקרא ומוני המצוות סבורים, שהאיסור מתייחס להעברת מידע מסכסך⁵⁰¹. קיימים, אמנם, מספר פרשנים, המפרשים את האיסור

גנות הזולת אינו מעוגן בפסוק מפורש, אלא נובע מהיותו "מידה רעה".

⁴⁹⁹ כוונתנו לכך שבמקום אחר [שערי תשובה, שער שלישי, אות נה (עמ' קלו)] כותב המחבר (במסגרת התייחסותו לאיסורים שונים התלויים בלשון), ביחס לפסוק "לא תלך רכיל בעמידך": "בכלל האזהרה הזאת, שלא להוציא שם רע על איש מבני עמנו". מכאן מוכח, שהאיסור "לא תלך רכיל בעמידך אינו מתייחס אך ורק לאמירת דברים מסכסכים, כפי ששמע מלשונו שממנה דייקנו לעיל, אלא גם לאמירת דברי גנאי (מדובר, אמנם, על פי פשט הלשון, באמירת דברי גנאי שקריים, אך אין בכך כדי לפתור את הסתירה בין מקור זה לבין המקור הראשון, שממנו משמע כי גם דברי גנאי שקריים אינם כלולים בפסוק "לא תלך רכיל בעמידך", אלא אך ורק העברת מידע מסכסך); וראו: זרע חיים, עמ' רעט.

ייתכן שהתשובה לסתירה נעוצה בהבחנה מסוימת בין שני סוגים של סיפור גנאי. יש דברי גנאי שאינם גורמים לאיבה כלפי האדם המדובר, אלא לכל היותר להפחתת כבודו או ערכו בעיני השומעים (כגון, אמירה על אדם כי הוא טיפש וכיוצא בזה), ולעומת זאת יש דברי גנאי הגורמים לאיבה כללית כלפי האדם מושא הגנאי (כגון, לומר על אדם שתכונותיו מזיקות לזולת ויש להתרחק ממנו וכו'). ייתכן שלדעת רבינו יונה, אמירת גנות מהסוג השני נכללת באיסור "לא תלך רכיל בעמידך" על אף שהמספר אינו אומר "כך אמר פלוני עליך" וכו', שהרי בסופו של דבר התוצאה היא גרימת סכסוך ואיבה. לעומת זאת, אמירת גנות מהסוג הראשון, שאינה גורמת לשנאה, על אף שהיא אסורה, אינה כלולה באיסור "לא תלך רכיל בעמידך" (שהרי איסור זה מתייחס להעברת מידע מסכסך בלבד). ממילא, כשהמחבר כותב "שלא להוציא שם רע...", ייתכן שכוונתו היא דווקא לאמירת גנאי מהסוג השני, הנכלל, כאמור, באיסור "לא תלך רכיל בעמידך".

⁵⁰⁰ ראו בהרחבה לעיל, הערה 303 ואילך.

⁵⁰¹ ראו את סקירת הפירושים להלן, הערות 503-504. בהערה זו נזכיר שני מחברים שקדמו לרמב"ם, ושהלכו בדרך זו: רס"ג (בפירושו לויקרא, יט, טז) כותב, על פי תרגום קאפח מערבית (פירושי רבינו סעדיה גאון על התורה, ויקרא, יט, טז, עמ' קלו) - "רכיל - מרגל". בה"ש 5 מציין קאפח כי במקור הערבי, המילה שבה משתמש רס"ג היא "מאהלא", או "מאחלא". קאפח מוסיף, "והוא המפיץ דברי דבה מתוך שנאה ובכוונה להזיק ולגרום צער לזולת". קאפח מוסיף ומפנה לדברי רבי אברהם בן שלמה (מאה 14/15), בפירושו לשמואל ב, יט, בשם רס"ג: "הרכילות היא על שני אופנים, או בדברי אמת או בדברי שקר".

אבן עזרא (על הפסוק "לא תלך רכיל בעמידך" - ויקרא יט, טז) מפרש: "והטעם (=כלומר, והפירוש) - המלשין". ובהמשך: "כי כמה נרצחו ונהרגו בעבור המלשינות, ודואג האדומי לעד". מדברים אלה ברור למדי כי גם לשיטתו, "רכיל" הינו מי שמעביר מידע מסכסך; גם הספורנו בפירושו לפסוק מדגיש כי עניינו של הפסוק ב"שנאה ורכילות", ראו שם, וכך כותב גם רלב"ג (פירוש הרלב"ג לספר ויקרא, עמ' רצח): "ענין הרכילות, הוא שיספר האדם דברים מאיש אחד לאיש אחר, אף על פי שהם דברי אמת, באופן שתוכל להתחדש בזה שנאה ותחרות ביניהם".

ככולל כל העברת מידע פרטי⁵⁰², אך רובם נקטו בגישה הראשונה⁵⁰³, וכך עולה גם מלשונו של תרגום אונקלוס⁵⁰⁴.

⁵⁰² בספר רושיינא (פירוש לספר ויקרא שנכתב בשנת 1124 על ידי רבי שמואל מרושיאה), מבואר הפסוק "לא תלך רכיל בעמיד" כדלהלן: "לא תלך רכיל בעמד - פירוש, אל תגלה סוד חברך לאחרים". גם רש"י הירש, בפירושו לפסוק "לא תלך רכיל בעמיד", כותב: "...רכיל, 'תגר החדשות': הלה עובר מאיש לאיש ומבית לבית - בולש את ענייניו של זה ומספר עליהם לזה. עליו אמר הכתוב: 'לא תלך רכיל בעמיד'. אל תספר על אחיך דברים שאינם ידועים - אלא אם ברור לך שנוח לו בכך... נצטוונו איפוא לשמור על כבודו של כל אדם ולכבד את ענייניו הפרטיים" [וראו דברים דומים בקודש ישראל, עמ' יא-יב: "אמנם, בלי מילת 'עליך' (-כלומר בלי המילה 'עליך' שאותה הוסיף הכסף משנה בפרשנות דברי הרמב"ם - י.ו.), רכילות הוא ריגול כפשוטו, שאין אדם יכול להיות בטוח בסתר ענייניו, שעל כל מה שעושה, חברו מרגל עליו ומפרסמו ברבים, וחורבן עולם הוא, שאין קיום נאמנות בעולם, וכמו שכתוב (ירמיהו ט, ג) 'איש ברעהו יהתלו, ועל כל אח אל תבטחו, כי כל אח עקוב יעקוב, וכל רע רכיל יהלוד'...]. וראו גם את דברי Bleich (עמ' 62), לפיהם:

"In general, the teachings of Judaism are most protective with regard to confidentiality. There is probably no other ethical, moral or religious system that regards innocent gossip concerning another individual's affairs to be a serious transgression of divine law. 'You shall not go as a tale-bearer among your people (Leviticus 19:16) prohibits gossip-mongering even if the information divulged in no way results in substantive harm or prejudice to the interest of the person whose affairs are divulged. Disclosure of another's person's private affairs without prior authorization is clearly forbidden"

ראויה לציון בפני עצמה דעת מהר"י חאגיז [רבי יעקב חאגיז, חי במאה ה-17, נולד במרוקו ובהמשך נדד לאיטליה ולבסוף לירושלים], בשו"ת הלכות קטנות, חלק א, תשובה רעו (דף יד ע"ב), לפיה גם "בילוש עצמי" אחר סודות בא בכלל הציווי "לא תלך רכיל בעמיד" [המחבר מתייחס שם לשאלה, האם יש משמעות לאזהרה שנוהגים אנשים לכתוב על גבי אגרותיהם, "ופגייך", במטרה להזהיר אנשים זרים מפני הצצה במכתב (המילה "פגייך" היא למעשה ראשי תיבות: "ופורץ גדר ישכנו נחש", כלשון הכתוב בקהלת, י, ח; מי שכותב כך רומז, שהמעין במכתב הינו "פורץ גדר", שהרי הוא עובר על "חרם דרבינו גרשום" שלא לעיין במכתבים שאדם שולח לחברו; אין כאן המקום להאריך בכך, וראו: אנציקלופדיה תלמודית, כרך יז, ערך "חרם דרבינו גרשום", סעיף יח]. ובלשון השואל: "שאלה: מה שנוהגין לכתוב על גבי האגרות 'ופגייך', אם יש בו ממש". על כך משיב הרב חאגיז: "בלאו הכי נראה שיש איסור לבקש ולחפש מסתוריו של חברו, ומה לי 'לא תלך רכיל' לאחרים או לעצמו". וראו גם: מנורת המאור, פרק יט (עמ' 374).

⁵⁰³ ראו את פירוש רס"ג ופירוש אבן עזרא, לעיל, הערה 501. בנוסף לפירושים אלה (ובנוסף לפירוש רבינו יונה, שהובא לעיל בהרחבה) נציין מספר ראשונים נוספים שהלכו בדרך זו, מתקופת הרמב"ם ולאחריה: א) רבי יוסף בכור שור (מבעלי התוספות במאה ה-12, חי בצרפת), בהתייחסו לסמיכות חלקי הפסוק "לא תלך רכיל בעמיד" ו"לא תעמוד על דם רעך", מפרש: "כי כשתאמר, איש פלוני מוציא עליך שם רע, קשה עליו והורגו" (הציטוט הוא מפירושו לויקרא יט, טז, על פי הנוסח במקראות גדולות - הכתר, ויקרא, עמ' 151). מכאן, שהציווי "לא תלך רכיל בעמיד" אוסר, לשיטתו, על אמירה לפלוני, כי אלמוני דיבר עליו והוציא עליו שם רע [וראו בדומה לכך את פירוש ריב"א על התורה (רבי יהודה בן רבי אליעזר, מאה 14), על הפסוק "לא תלך רכיל בעמיד" (ב) רבי משה מקוצי [נולד בצרפת, בערך בשנת ד' אלפים תתק"ס (1200)], בחיבורו "ספר מצוות גדול", או "סמ"ג" [הכוונה לחיבור "ספר המצוות", אשר לימים כונה "ספר מצוות גדול" (ובקיצור - סמ"ג), במובחן מספר מאוחר יותר, שנכתב על ידי ר' יצחק מקורביל, אשר כונה "ספר מצוות קטן" (בהשוואה לסמ"ג, הארוך יותר)] מגדיר "רכיל" כמי ש"מגלה לחברו דברים שדיבר ממנו אדם בסתר" ("ספר מצוות גדול", לאוין, לא תעשה ט). לפי פשט הדברים, כוונתו לגילוי לראובן מה אמר עליו שמעון. עם זאת, הלשון אינה חד משמעית, וייתכן שהביטוי "דיבר ממנו", בו משתמש המחבר, פירושו כמו "דיבר אתו", או "עמו". אם נפרש כך, נמצא כי לשון הסמ"ג נוטה דווקא לפרשנות השנייה. ג) רבי יעקב אנאטולי - בן תקופתו של הרמב"ם - מחלק בין "רכיל", שהוא "זה שהולך מזה לזה ואומר, כך וכך שמעתי מפלוני שאומר

ב) גם שאלת מדרג החומרה של האיסורים (מה מהווה איסור חמור יותר- דיבור בגנות הזולת, כפי שסבור הרמב"ם, או שמא העברת מידע המסכסך בין הבריות, כפי שסבור רבינו יונה⁵⁰⁵), שנויה במחלוקת לא רק בין הרמב"ם לרבינו יונה, אלא אף בין ראשונים אחרים. כך, למשל, רלב"ג, בפירושו למקרא, תומך בדעת הרמב"ם⁵⁰⁶, בעוד שהראב"ד בהגותו על הרמב"ם⁵⁰⁷, סבור ש"הראשון קשה מן השני" (כלומר, האיסור

על־ד, לבין מספר לשון הרע, שהוא "המספר בגנות חברו" (מלמד התלמידים, דף קלח ע"ב); ד) רבי אלעזר מגרמיזא מגדיר "רכיל" כמי ש"עוסק תמיד לעשות מריבה בין הבריות ומגלה סודות הבריות" (יורה חטאים, עמ' קמא-קמב). ה) גם מהערת הראב"ד על הרמב"ם (משנה תורה, הלכות דעות, ז, ב) נראה כי הוא הבין את הרמב"ם בדרך זו, ראו בלשונו שם. ו) בספר החינוך (מצווה רלו) מבואר האיסור "לא תלך רכיל בעמך" כן: "העניין הוא שאם נשמע אדם מדבר רע בחבירו, שלא נלך אליו ונספר לו י'פלוני מדבר בך כך וכך" (ובהמשך, בהתייחסו לטעם האיסור, כותב המחבר- "משרשי המצוה, כי השם חפץ בטובת הבריות אשר ברא, וצונו בזה כדי להיות שלום בינינו, כי הרכילות סיבה לריב ומצה"). ז) ראו גם: מנורת המאור- אבוהב, נר ב, כלל ד, חלק א (עמ' קמח).

ביאור זה ל"רכיל" רווח גם בתקופת האחרונים. ראו, למשל: תורת משה (אלשיך), שמות, כח, לא (המחבר מתייחס ל"רכילות" כפעולה שעניינה "לשלח מדנים בין אחים"); אלה המצוות (הרב משה חאגיז, מחכמי ירושלים במאה ה-18), מצווה רלו (עמ' קנא) [שלא להגיד לחברו דברים הרעים שכנגדו דיבר עליו שלא בפניו, שנאמר, 'לא תלך רכיל בעמך']; מצות השם (הרב היילפרין, סוף המאה ה-18), עמ' קלב, מצוות לא תעשה רלו, לא תלך רכיל בעמך [המחבר כותב את לשון הרמב"ם, ובדומה ל"כסף משנה" יוצק לתוכה את יסוד ההלשנה המסכסכת: "לא תלך רכיל בעמך"- מצוות לא תעשה שלא להגיד לחברו דברים שכנגדו דיבר עליו, שנאמר 'לא תלך רכיל בעמך', ואע"פ שהוא אומר אמת הרי זה מחריב העולם... ויש עוון גדול מזה עד מאוד... (מכאן ואילך לשונו כלשון הרמב"ם- י.ו.)]; שו"ת יהודה יעלה (הרב יהודה אסאד, 1794-1866), חלק ראשון (אורח חיים) תשובה ריג [יאמנם מבואר לפמ"ש הרמב"ם פ"ז מהל' דעות החילוק שבין רכילות ללשון הרע, דלשון הרע מספר בגנות חבירו אף שאין נוגע לאותו שהוא מספרו לו, והוא יותר חמור מרכילות. שהיא נוגע לאותו איש שמספר לו, אבל אינו גנות חבירו, עיין שם בכסף משנה"], מהר"ם שיק על תרי"ג מצוות (הרב משה שיק, בן דורו של ה"חפץ חיים"), חלק א, מצווה רלו, דף עד ע"ב; וכן: פלא יועץ (הרב אליעזר פאפו), ערך "דבור", עמ' קי (המחבר מגדיר לשון הרע כדיבור בגנות חברו, ואת הרכיל כמי "שטוען דברים, מוליך ומביא ואומר פלוני עשה כך כך, או דבר עלך כך וכך"). בהקשר זה נציין גם את ביאורו הייחודי של הנצי"ב (הרב נפתלי צבי יהודה ברלין), המפרש את המילה "רכיל" בדרך הבאה: כשם שרוכל מוכר סחורה, כך ה"רכיל" (המעביר לשמעון את הדברים שאמר עליו ראובן) "מוכר" את ראובן לנקמתו של שמעון, כשישמע את דברי ראובן [העמק דבר, ויקרא יט, טז (עמ' קצז)]. גם לפירוש זה נמצא, כי עיקרו של החטא הוא בגרימת איבה וסכסוך.

⁵⁰⁴ את הציווי "לא תלך רכיל בעמך" מתרגם אונקלוס: "לא תיכול קורצין בעמך"; וכידוע, הביטוי "לאכול קורצין" משמש כתיאור להלשנה של אדם בפני פלוני, כי כך וכך עשה נגדו אלמוני, הן בלשון התנ"ך נכד, למשל, בספר דניאל ג, ה, מתאר הפסוק (הכתוב בארמית, כרוב ספר דניאל), את הלשנות הכשדים על דניאל וחבריו היהודים בפני נבוכדנצר: "קרבו גברין כשדאין ואכלו קרציהון די יהודיא" (הן בלשון התלמוד בבבלי, ברכות, נח ע"א, מספר התלמוד כי רב שילא העניש אדם על חטאו, ואותו אדם הלשין על רב שילא בפני המלך, כי הוא דן ללא רשות. בתיאור ההלשנה, משתמש התלמוד בביטוי "אכל קורצין" [יאול אכל ביה קורצא בי מלכא, אמר, איכא חד גברא ביהודאי דקא דיין דינא בלא הרמנא דמלכא" (תרגום: הלך והלשין עליו אצל המלך, אמר, יש אדם אחד בקרב היהודים שדן דין בלא רשות המלך)]. גם בבבלי, גיטין, נו ע"א, כשהתלמוד מתאר כיצד תכנן בר קמצא להלשין על היהודים בפני קיסר כי כביכול מרדו בו, הוא משתמש בביטוי זה: "איזיל איכול בהו קורצא בי מלכא" (אלך והלשין עליהם אצל המלך)]. להרחבה נוספת בעניין הביטוי "אכילת קורצין" ראו להלן, בנספח לפרק 4.

⁵⁰⁵ ראו לעיל, הערות 493-494.

⁵⁰⁶ ראו לעיל, בהערה 317.

⁵⁰⁷ על דברי הרמב"ם במשנה תורה, הלכות דעות, ז, ב.

על סוג הדיבור הראשון המוזכר ברמב"ם, שעניינו העברת מידע מסכסך, חמור יותר מהאיסור לדבר בגנות הזולת).

ג) נראה כי אף התשובה לשאלה, האם האיסור הספציפי "לא תלך רכיל בעמיק" כולל גם דיבור בגנות הזולת, אינה מוסכמת. ישנם ראשונים, כגון רבי מנחם המאירי ורלב"ג, התומכים בדעת הרמב"ם, לפיה דיבור בגנות הזולת נכלל באיסור זה⁵⁰⁸, וכנראה שכך סבור גם מחבר ספר **הערוך**⁵⁰⁹, המזהה את המילה "רכיל" עם המילה "דלטור"⁵¹⁰, המשמשת על פי המקורות הן במשמעות של תיאור הזולת בצורה שלילית⁵¹¹ (או גילוי פרט שלילי אודותיו⁵¹²) והן במשמעות של אמירה שמטרתה לעורר סכסוך בין שניים⁵¹³; לעומת זאת, לדעת רמב"ן, האיסור "לא תלך רכיל בעמיק" אינו כולל דיבור בגנות הזולת, והאיסור על דיבור זה נלמד ממקור אחר- ציווי זכירת מעשה מרים⁵¹⁴ (זהו הפירוש הפשוט בדברי הרמב"ן, אם כי לא הפירוש ההכרחי היחיד⁵¹⁵).

⁵⁰⁸ רלב"ג: ראו לעיל, הערה 317; מאירי: בפירושו למסכת בבא בתרא [בית הבחירה, בבא בתרא, 675 (על דף קסד ע"ב בגמרא)] כותב המחבר: **"כבר ידעת על הרכילות שהוא בלא תעשה, שנאמר 'לא תלך רכיל', ולשון הרע הוא בכלל לאו זה, והוא כל שמספר בגנות חברו אפילו היה אמת, הן על פגם או מום שידע בו, הן על מעשה שעשה שלא כהוגן, הן על טעות שטעה בהוראה ובדברי תורה..."**

⁵⁰⁹ ספר **הערוך** הוא מעין מילון למילים קשות המופיעות בתלמודים ובמדרשי חז"ל, אשר התחבר על ידי רבי נתן מרומי (המאה ה-11).

⁵¹⁰ בערך "דלטור" (דף מד ע"א) כותב המחבר: **"פירוש, רכיל, בלשון יוון ובלשון לעז"** (במהדורות מסוימות הגירסה היא "לשון רומי" במקום "לשון יוון").

⁵¹¹ כך, למשל, מעביר המדרש (שיר השירים רבה, א, ו, ד"ה אל תראוני שאני שחרחורת) ביקורת על ישעיהו הנביא ועל אליהו הנביא, שדיברו סרה בעם ישראל (לעניין ישעיהו, ראו- ישעיהו ו, ה: **"כי איש טמא שפתים אנוכי ובתוך עם טמא שפתים אנוכי יושב"**; לעניין אליהו, ראו- מלכים א יט, י: **"כי עזבו ברייתך בני ישראל"**). המדרש מתאר, ביחס לכל אחד מהם, דו שיח בינם לבין הקדוש ברוך הוא, שבמהלכו מתאר אותם הקדוש ברוך הוא כמי ש"אמר דלטוריא על בני".

⁵¹² בבבלי, סנהדרין, יא ע"א, מבקש יהושע מהקדוש ברוך הוא שיגלה את אוזנו מי מעל בחרם, ותשובתו של הקדוש ברוך הוא היא- **"דילטור אני לך? הטל גורלות"** (ומפרש שם רש"י: "דילטור- רכיל").

⁵¹³ בבראשית רבה (וילנא, בראשית, פרשה יט, סימן ד) מתוארים ניסיונותיו של הנחש לשכנע את אדם וחווה, כי הסיבה שהקדוש ברוך הוא אסר עליהם את אכילת עץ הדעת, היא כדי להצר את צעדיהם, שכן כל אדם "שונא את בן אומנותו". ניסיונות אלה מתוארים כדילטוריא. ובלשון המדרש: **"ר' יהושע דסיכנין בשם ר' לוי אמר: התחיל אומר דלטוריא על בוראו. אמר: מאילן הזה אכל וברא העולם, והוא אומר לכם לא תאכלו ממנו, שלא תבראו עולמות אחרים, דכל אינש ואינש סני בר אומנתיה"**.

⁵¹⁴ בספר דברים, כד, ט, מצווה התורה "זכור את אשר עשה ה' אלוקיך למרים". הרמב"ן, בפירושו לפסוק זה, כותב, כי עניינו של ציווי זה הוא אזהרה להישמר מלשון הרע (מקור זה יידון להלן ביתר הרחבה, בפרק 4, העוסק במקורות הנורמטיביים של האיסור). אחד מנימוקיו לפרשנות זו הינו, שאם לא תאמר כן, נמצא שאין מקור מפורש האוסר לשון הרע, והדבר לא ייתכן

ד) הבחנת הרמב"ם בין "לשון הרע" לבין "מוציא שם רע" אומצה על ידי חלק מהראשונים⁵¹⁶, אך לא כולם⁵¹⁷. מכל מקום, עצם הקביעה ההלכתית לפיה אסור לומר דברי גנאי אודות הזולת גם כשהם אמת, מוסכמת על המחברים לדורותיהם⁵¹⁸.

(יואיך יתכן שלשון הרע, שהוא שקול כשפיכות דמים, לא תהיה בו בתורה לא תעשה גמור או לאו הבא מכלל עשה?). **מדברים אלה עולה, שהאיסור "לא תלך רכיל" אינו מתייחס לדיבור בגנות חברו** (ולכן הוקשה לרמב"ן, איך ייתכן שלא יהא מקור מפורש לאיסור לשון הרע, ובעקבות כך הוא רואה בפסוק "זכור את אשר עשה ה' אלוך לך למרים" מקור לאיסור זה).

וכך, אכן, מדייק ה"חפץ חיים" (בפתיחה, חלק ה"עשין", אות א ב"באר מים חיים", עמ' כח) בדעת הרמב"ן: "... **משמע מדבריו, שהלאו דלא תלך רכיל, אינה אזהרה רק [=אלא] לרכילות**" (כלומר, רק להעברת מידע מסכסך, שהיא המכונה על ידי ה"חפץ חיים", "רכילות").

אמנם, מאידך גיסא, במקום אחר מדייק ה"חפץ חיים" מדברי הרמב"ן, כי המילה "רכיל" כוללת גם דיבור בגנות הזולת [חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל א, באר מים חיים, אות ד (עמ' מו): "**וכן מפירוש הרמב"ן בחומש, משמע דתיבת 'רוכל' כולל שניהם**"; כוונתו ללשון הרמב"ן בפירושו על ויקרא, יט, טז, אך לא ברור לנו מאיזה חלק בפירוש הרמב"ן דייק ה"חפץ חיים" שהאיסור כולל גם דיבור בגנות הזולת, וצ"ע]. ה"חפץ חיים" מרגיש בסתירה זו, אך אינו מיישב אותה.

[בסוף "הלכות רכילות" מובאות מספר "הערות והשמטות" מאת המחבר, ואחת ההערות נוגעת לסתירה זו (בחלק ממהדורות ה"חפץ חיים", מופיעה שאלת ה"חפץ חיים" כהערה בתחתית העמוד. ראו, למשל, **ספר חפץ חיים השלם**, הוצאת קול הלשון, תשנ"ה, עמ' עט) (נעיר, כי בנוסח שלפנינו ישנה כנראה טעות סופר בהצגת הסתירה, ובמקום "קאי רק על לשון הרע" צריך לומר "קאי רק על רכילות", ראו שם)].

⁵¹⁵ ייתכן, שדברי הרמב"ן הנ"ל בפירושו לספר דברים - לפיהם אין איסור מפורש על דיבור בגנות הזולת מלבד ציווי זכירת מעשה מרים - אין פירושו בהכרח, שהאיסור "לא תלך רכיל בעמך" אינו כולל כלל דיבור בגנות הזולת; כוונת הרמב"ן היא רק להעיר, כי הציווי על זכירת מעשה מרים הוא הציווי היחיד האוסר זאת **באופן מפורש ומלא**, וזאת בניגוד לאיסור "לא תלך רכיל בעמך", שהדיבור בגנות הזולת כלול בו על דרך ההרחבה בלבד (הסבר זה עולה יפה עם ההקשר הכללי של דברי הרמב"ן: כמוסבר בהערה הקודמת, כוונת הרמב"ן בכללותה היא להוכיח, שהציווי "זכור את אשר עשה ה' אלוך למרים" מהווה אזהרה מפני לשון הרע; על כך כותב הרמב"ן, כי הדברים מסתברים, ושאלמלא תאמר כך, נמצא שאין פסוק **נפרד** האוסר על דיבור בגנות הזולת, והדבר אינו מסתבר לאור חומרת האיסור).

[הסבר אלטרנטיבי זה בדברי הרמב"ן מיישב גם קושיה נוספת - מדוע כותב הרמב"ן שמלבד ציווי זכירת מרים אין כל פסוק האוסר לשון הרע? הלא אמירת לשון הרע נאסרת, לפחות על פי מספר שיטות, מכוח הפסוק "לא תשא שמע שוא" - ראו להלן, פרק 4, פסקה 4(ג)1; אולם, לפי הפירוש המוצע כאן, כוונת הרמב"ן היא רק לומר, כי ציווי זכירת מרים הוא ציווי מפורש וברור, בהשוואה לציוויים אחרים, שלשונם רחבה ומעורפלת יותר].

⁵¹⁶ **מנורת המאור** (ראו לעיל, פרק 1, הערה 179), פרק יח (עמ' 351) - "**ולשון הרע הוא המספר מומו של חבירו, ואפי' מום שבו** [- כלומר, ואפילו מום הקיים בו באמת]. **שהאומר מום שאין בחבירו, אין זה מספר לשון הרע, אלא מכזב**".

⁵¹⁷ לדוגמה, רבי אלעזר מגרמיזא, בחיבורו **יורה חטאים** (ראו לעיל, פרק 1, הערה 177), מערב בין המונחים: **כותרת** החטא העשרים וחמישה היא "מוציא שם רע", ואילו **בתוכן** הפיסקה (עמ' קמא-קמב) משתמש המחבר במונח "לשון הרע" ואף מפנה למימרות חז"ל העוסקות ב"לשון הרע"; גם מדבריו בספר **הרוקח** [הלכות תשובה, ב"הוספה מכתבי יד" (עמ' צח)] עולה בבירור כי הוא אינו מבחין בין המונחים; וראו והשוו לדברי רבו של הרוקח, רבי יהודה החסיד, בספר **חסידיים**, סימן מד, עמ' קב.

⁵¹⁸ ראו את דברי רבינו יונה שהובאו לעיל בסמוך; וראו גם: **ספר חסידיים**, סימן מד (עמ' קב) ["לשון הרע, מספר בגנות של חברו, אפילו דבר אמת"]; וכן: **שו"ת מהר"י מברונא**, סימן לח ["נשאלתי אם אדם רשאי לומר על חברו דברים שהם אמת.

נחתום נספח זה בציון העובדה, כי הערפול הכללי ביחס לאיסור "לא תלך רכיל בעמך", תוכנו והיקפו, בא לידי ביטוי גם בתרגומים המודרניים המתייחסים לאיסור זה⁵¹⁹. חלקם נוטים לפרש "רכיל" כ-"talebearer"⁵²⁰, חלקם מעדיף את השימוש ב-"slander"⁵²¹ (מונחים שבעצמם אינם חד משמעיים בשפה האנגלית) וחלקם משלבים בין אלה⁵²². אחרים מתרגמים את ה"רכיל" כ-detractor ו-whisperer⁵²³. נראה כי רבים מפירושים ותרגומים אלה מבוססים על אינטואיציות פרשניות יותר מאשר על ראיות חד משמעיות (שאינן קיימות, לדעתנו) לטובת פירוש כזה או אחר.

והשבת, אינו רשאי". אין בספרות הראשונים, למיטב ידיעתנו, מי שחולק על קביעה זו, לפחות לא במפורש. היחיד שאולי יוצא מן הכלל בהקשר זה, הוא רב אחאי גאון. מלשונו באחת ה"שאלות" (שאלות דרב אחאי גאון, בראשית, שאילתא כח) משתמע, שהאיסור על גילוי מידע חל באחד משני אופנים: א) כאשר המידע שקרי. ב) כאשר מדובר במידע אמיתי, שחברו גילה לו ולא נתן לו רשות להעבירו: "ולא מיבעיא מילתא דליתיה, דאסיר ליה לאיניש למימר, דהוא שקרא, אלא אפילו מילתא דאיתיה, ואמר ליה ההוא מן דהוא, ולא יהיב ליה רשותא למימר לאחרינא, אסיר ליה למימר" [תרגום מילולי: ולא רק דבר שאינו (-נכון-) אסור לאדם לומר, שהוא שקר, אלא גם דבר שישנו (=דבר אמת), ואמר לו אותו מאן דהוא ולא נתן לו רשות לומר לאחר, אסור לו לומר]. מכאן ניתן, אולי, להסיק, שאם לא מדובר באחד משני האופנים הללו (כגון- אדם המספר על חברו דבר גנאי שהוא אמת, ולא מדובר בדבר שהתגלה לו על מנת שלא להעבירו), אין איסור בדבר; אולם, דיוק זה אינו מוכרח, ואפילו אם כן, בוודאי שאין זו השיטה הרווחת.

⁵¹⁹ ראו את סקירתו של **מילגרום** (עמ' 1643-1645); וראו השוואה מקיפה של התרגומים בכתובת האינטרנט: <http://bible.cc/leviticus/19-16.htm>

⁵²⁰ **תנ"ך המלך גיימס** (עמ' 68): "Thou shalt not go up and down [as] a talebearer among thy people". וראו גם: **וורדוורת'** (עמ' 62): "Thou shalt not go up and down as a talebearer" (וראו בהערה 16 התייחסות גם ל-slander וכן ביאור השורש "רכיל": "...recil from racial, to go about, as a merchant for traffic").

⁵²¹ **מילגרום** (עמ' 1643): "You shall not go about as a slanderer"; **תנ"ך קיימברידג'** (עמ' 151): "You shall not go about spreading slander..."; **המילון האנציקלופדי של המקרא** (עמ' 637): "רכיל- דיבה, לשון הרע, כאמור 'לא תלך רכיל בעמך'"; **אוצר לשון המקרא והתלמוד** (עמ' 425): "הבאת דיבת איש אל רעהו".

⁵²² ראו: **אוצר לשון המקרא**, עמ' 671 (מתרגם "רכיל" ל-"tale-bearing, slander"); **אנציקלופדיה מקראית** ז (371-372) [גילוי סוד הזולת שיש בו משום לשון הרע... אין השורש רכל אלא צורת משנה של רגל" (ובהמשך: "גם הלשנה מסוכנת היא בכלל הרכילות")]; ובלקסיקון **B.D.B.**, ערך "רכיל" (עמ' 940) [המחבר מתרגם ל-slander, ובהמשך מוסיף [informer, talebearer].

⁵²³ ראו: **The Sin of Detraction**, עמ' 9. הפסוק "Thou shalt not be a detractor or whisperer among my people" מובא כדוגמה הראשונה ל-"Texts counseling those who are tempted to the sin of detraction".

נספח 2 לפרק השני: הרמב"ם וההשראה האסלאמית

(א). שילוב מקורות אסלאמיים בהגות הרמב"ם

הרמב"ם העיד על עצמו שככלל, הוא לא נמנע מלשלב בהגותו מקורות זרים, ופעל על פי העיקרון "שמע האמת ממי שאמרה", דהיינו- אין לפסול דברים ישרים ונכונים, רק משום שבאו ממקור זר⁵²⁴:

"ודע, כי הדברים אשר אומר אותם באלו הפרקים, ובמה שיבוא מן הפירוש, אינם עניינים שחידשתים אני מעצמי, ולא פירושים שבדיתים, אלא הם עניינים מלוקטים מדברי החכמים, במדרשות ובתלמוד וזולתו מחיבוריהם, ומדברי הפילוסופים גם כן, הקדומים והחדשים, ומחיבורי הרבה בני אדם. ושמע האמת ממי שאמרה. ואפשר שאביא לפעמים מימרה שלימה שהיא לשון ספר מפורסם, ואין בכל זה רע..."

הרמב"ם יישם עיקרון זה ביחס למקורות זרים בכלל, וביחס למקורות אסלאמיים בפרט. "... כך באמת נהג הרמב"ם, בלמדו מהם דברי חכמה, גם מפיהם גם מפי כתבם... וכבר ידוע שכל ספרי המדע שלמד בהם רבנו הם חיבורי חכמי ערב... וכל ידיעותיו הרחבות והעמוקות אינן אלא מחיבורי חכמי ערב או מתרגומיהם ופרשנותם לספרי חכמי יוון שקדמום"⁵²⁵. לצד ביקורתו כלפי האסלאם, שכללה לעתים התבטאויות חריפות כלפי המוסלמים ורדיפותיהם את היהודים⁵²⁶, לא נמנע הרמב"ם מלאמץ את מה שראה בו כישר ונכון, וכפי שמסכם קאפח⁵²⁷: "קצרו של דבר, הרמב"ם התייחס לאסלאם ולמוסלמים כפי שהם, ללא קנאות וללא שנאה, שיבח את מעלותיהם ומה שיש בהם מן הטוב, גינה את מגרעותיהם, למד מחכמיהם ומלומדיהם". בנוסף, מעבר לפתיחות האינטלקטואלית ולקליטה המודעת של מקורות זרים,

⁵²⁴ שמונה פרקים (הציטוט הוא מסוף ההקדמה לחיבור). וראו דברים ברוח זו גם במשנה תורה, הלכות קידוש החודש, יז, כד.

⁵²⁵ קאפח, הופעת האסלאם, עמ' 18. וממשיך קאפח בלשונו הציורית: "וכך נהגתי אני בהדירי ספרי חכמי ישראל מימי הביניים, לציין מקורות דבריהם מספרי חכמי העמים, מה שעורר נגדי חמתו של עיר בן אתונות במה שציניתי בהלכות יסודי התורה פרק ג ס"ק ו למקור האמרה והמשל 'כגלדי בצלים'. ונראה ברור, שזה היה יחסו של הרמב"ם לחכמיהם ולנבניהם...אך להמוניהם ואף לחכמי חוקיהם ומשפטיהם התייחס הרמב"ם בשלילה מוחלטת כפי הראוי להם וכפי מעשיהם".

⁵²⁶ ראו: חיי הרמב"ם, ספריו ופעולותיו, עמ' עג.

⁵²⁷ קאפח, הופעת האסלאם, עמ' 26-27 (הציטוט הוא מעמ' 26).

כמובן ששקלה את משקלה גם עצם העובדה, שהרמב"ם חי ופעל בחברה אסלאמית⁵²⁸ (וזאת, מבלי להידרש לתיאוריה מרחיקת הלכת על "התאסלמותו מאונס" של הרמב"ם⁵²⁹, אשר סבירותה נמוכה ביותר⁵³⁰).

יחד עם זאת, אינה דומה קליטת מקורות זרים ושילובם בהגות כללית או פילוסופית, לקליטתם או שילובם במסגרת ה**הלכתית**. עדות הרמב"ם על עצמו, כי הוא "שמע האמת מפי שאמרה" נאמרה שלא בהקשר הלכתי, ולמיטב ידיעתנו אין כל הצהרה דומה של הרמב"ם ביחס למשנתו ההלכתית. מסיבה זו, בעוד שהשפעת האסלאם על עולמו ההגותי-פילוסופי של הרמב"ם היא בבחינת הנחה מוסכמת, שאלת היקף הזיקה בין האסלאם לבין משנתו ה**הלכתית** של הרמב"ם, הינה מורכבת ומסובכת בהרבה. בהעדר מקור ישיר להשפעה כזו⁵³¹, המחקר בעניין זה מתאפיין בניסיונות לאיתור הלכות ברמב"ם, אשר קיים דמיון בינן לבין הלכות באסלאם, ושלא ניתן להסבירו באמצעות מקורות בספרות חז"ל או ספרות הגאונים⁵³²; אולם, כפי שכותב ליבזון - באחד ממאמריו שנועד, בין היתר, "לסכם את הישגי המחקר עד כה בדבר הקשרים הגלויים והסמויים, הישירים והעקיפים, החיובים והשליליים שהתקיימו בין הרמב"ם

⁵²⁸ ראו: **לסקר, מסורת וחדוש**, עמ' 79.

⁵²⁹ כוונתו לטענה, כי בשלב מסוים בחייו אולץ הרמב"ם **להתאסלם** למראית עין. סקירה מקיפה של טענה זו - שמקורה בעיקר בדברי היסטוריון מוסלמי בשם אבן אלקפטי - ושל פירוט שונות נגדה, מצויה בחיבור **רמב"ם - תולדות חייו ויצירתו הספרותית**, עמ' יח ועמ' רלה-רנ.

⁵³⁰ כפי שטוען משה הלברטל (**הלברטל - הרמב"ם**, עמ' 31), אילו היה הדבר קורה במציאות, לא ניתן היה להסתיר ידיעה מרעשה כזו עד כדי שתיוודע רק למתי מעט; "התאסלמות" של אחד מבעלי ההלכה הגדולים ביותר לאחר חתימת התלמוד אינה דבר שניתן להסתירו. זאת ועוד: לרמב"ם היו לא מעט אויבים ומתנגדים, ולכן, "אם אכן התאסלם הרמב"ם מאונס, היו רבים עושים בכך שימוש נרחב" (הלברטל, שם).

⁵³¹ שהרי הרמב"ם אינו מציין את המקורות להלכותיו, וכאמור לעיל, גם אין בחיבוריו ההלכתיים הצהרה כללית ברוח "שמע האמת ממי שאמרה".

⁵³² ראו, למשל, את מאמרו המקיף של ליבזון (**ליבזון - זיקת הרמב"ם להלכה המוסלמית על רקע תקופתו**) וההפניות הרבות שם.

סטרומזה עומדת על הנטייה הרווחת בקרב חוקרים לבדוק את קיומה של השפעה אסלאמית רק כאשר לא ניתן להסביר את ההלכה ברמב"ם על פי מקורות יהודיים. על כך מוסיפה סטרומזה - "ואילו לדעתי, לאור השכלתו של הרמב"ם ומעורבותו בסביבתו, יש מקום לבדוק את קיומן של השפעות מוסלמיות גם באותם מקרים שבהם קיים תקדים הלכתי יהודי. במקרים כאלה, השפעה מוסלמית יכולה להתבטא בהדגשים בחשיבותו של נושא מסוים, או בבחירת כיוון של פסיקה מתוך התקדימים היהודיים הקיימים" [**סטרומזה**, עמ' 153-154, ה"ש 12; התייחסותה היא בעיקר לליבזון במספר חיבורים (**Libson- Parallels**, בעיקר בעמ' 227-233; וכן: **Libson - Interaction**, בעמ' 98) וכן לבלידשטיין (**Blidstein**, בעמ' 28)].

לבין ההלכה המוסלמית⁵³³ - מגוון המקורות למשנתו ההלכתית של הרמב"ם הופך את המשימה למורכבת⁵³⁴. דוגמה למורכבות זו, ולקושי להגיע למסקנה חד משמעית בדבר היקף ההשפעה, ניתן להביא מהדיון אודות מקורה של הלכת הרמב"ם הנוגעת ל"רחיצת רגלים" לפני התפילה⁵³⁵.

במסקנות שהוצגו על ידינו לעיל בנושא איסור לשון הרע יש, לדעתנו, משום תרומה רבה למחקר הכללי בנושא השפעת האסלאם על משנת הרמב"ם, והדברים אמורים בפרט ביחס להבחנת הרמב"ם בין "לשון הרע" לבין "מוציא שם רע"⁵³⁶, שהמפרשים נלאו מלמצוא את מקורה⁵³⁷. הדגשת הבחנה זו, שאין לה מקור בדברי חז"ל, ומנגד מופיעה בחדית' אסלאמי חשוב⁵³⁸ וחוזרת ונשנית בכתבי מחברים מוסלמים לרבות גזאלי⁵³⁹, כמעט אינה מותירה מקום לספקות. בנוסף, עמדנו על כך שגם עצם ייחוד הביטוי "לשון הרע", כמתאר דיבור בגנות חברו דווקא, במובחן מסוגים אחרים של דיבור אסור (וזאת בניגוד למקורות חז"ל, המשתמשים בביטוי "לשון הרע" ככינוי כללי ומקיף יותר⁵⁴⁰), נובע כנראה מהשראת האסלאם, המבחין בין "רייבה" לבין "נאמימה", ומייחד את המונח "רייבה" לדיבור בגנות הזולת.

⁵³³ שם, עמ' 250.

⁵³⁴ שם, עמ' 249. בנוסף לכך מעיר ליבזון במקום אחר במאמרו (שם, עמ' 263, ה"ש 45), כי "העובדה שהרמב"ם לא תמיד מציין שהגאונים הם ששימשו מקור לדבריו, בצירוף העובדה שלא כל ספרות הגאונים מצויה לפנינו, מקשה על ההכרעה באיזו מידה ובאיזה היקף קלט הרמב"ם הלכה מוסלמית באופן ישיר ללא תיווכם של הגאונים...".

⁵³⁵ הרמב"ם, במשנה תורה, הלכות תפילה, ד, ג, פוסק כי בכל התפילות, די ברחיצת ידיים לפני התפילה, ואילו בתפילת שחרית, חובה על האדם לרחוץ את פניו, ידיו ורגליו. הראב"ד, בהגהתו של הרמב"ם שם, מעיר "לא ידעתי רגליו למה". נפתלי וידר, בספרו **השפעות אסלאמיות על הפולחן היהודי**, מסיק כי "מנהג טהרת הרגלים לתפילה, מנהג חוץ הוא מן הפולחן המוסלמי" (עמ' 16). מאיר בר אילן, במאמרו **רחיצת רגלים לפני התפילה: השפעה אסלאמית או מנהג יהודי**, מאריך להוכיח כי אין הצדק עם וידר, וכי מדובר במנהג יהודי; שכן, על אף שבבבלי (ברכות, יד ע"ב-טו ע"א) לא מוזכרת כלל רחיצת רגלים, על פי גרסת התלמוד השכיחה, הרי שלפי גרסת התלמוד שהייתה לפני בעל "הלכות גדולות", נאמר גם "רגליו". בנוסף, מסתמך המחבר על מקור בתלמוד הירושלמי ועל טיעונים נוספים (מקורות אלה לא נעלמו מעיניו של וידר, אך הוא העלה טענות שונות נגד האפשרות שהלכת הרמב"ם נובעת ממקורות אלה, ראו שם). הכוונה כאן אינה להיכנס לעומקו של עניין ספציפי זה, אלא להמחיש את מורכבות הניסיונות להגיע למסקנה חד משמעית בדבר השפעה אסלאמית על משנתו ההלכתית של הרמב"ם.

⁵³⁶ ראו לעיל בפרק זה, פסקה 2(ב)(2).

⁵³⁷ ראו לעיל, הערות 349-353.

⁵³⁸ ראו לעיל, הערה 392 ואילך.

⁵³⁹ ראו לעיל, הערה 409.

⁵⁴⁰ ראו לעיל, בטקסט להערות 335-341.

עם זאת, ההשפעה האמורה אינה מתבטאת במישור **ההלכה למעשה עצמה**, אלא **במינוח** ההלכתי שנעשה בו שימוש במסגרת תיאור ההלכה. הווי אומר, את עצם האיסור לדבר בגנות הזולת, וכן את תחולתו של איסור זה גם כשהדברים הנאמרים הם דברי אמת, ניתן להסיק כבר מהתלמוד עצמו⁵⁴¹, וגם לשאר האיסורים המוזכרים בסעיף ההגדרות של הרמב"ם, ניתן למצוא יותר ממקור אחד בספרות חז"ל⁵⁴². מכאן, שההשראה האסלאמית אינה מתבטאת בקביעת האסור והמותר, אלא **בניסוח האנליטי של ההגדרות בהתאם לתבניות האסלאמיות**.

מכל מקום ברור, שהרמב"ם לא אימץ את ההגדרות האסלאמיות ככתבן. כבר עמדנו על כך⁵⁴³, שעל פי ההגדרה האסלאמית ל"רייבה", תחולת האיסור מותנית בהעדרו של האדם שעליו מדברים, ואילו הרמב"ם מדגיש, כי "אחד המספר לשון הרע בפני חברו או שלא בפניו"⁵⁴⁴.

(ב). הרמב"ם והשפעת גזאלי

משהוכחה, לפחות ברמת סבירות גבוהה, השפעה אסלאמית על סעיף ההגדרות של הרמב"ם, עולה שאלה מתבקשת אחרת, מי הוא המחבר האסלאמי הספציפי שניתן לתלות בו את עיקר ההשפעה.

השערתנו היא, כי מחבר זה הוא ככל הנראה גזאלי. חיבורו של גזאלי הוא החיבור הראשון, ככל הידוע לנו, המבחין הבחנה אנליטית בין דברי גנאי כלליים, לבין העברות מידע בעייתיות אחרות, כגון העברת מידע מסכסך. דברי גנאי כלליים כלולים ב"רייבה", בעוד שהשאר באים בגדר "נאמימה"⁵⁴⁵. בדומה לכך, הרמב"ם בחיבורו עושה אף הוא הבחנה בין "לשון הרע, והוא המספר בגנות חברו" לבין דיבורים אחרים, אשר אמנם אסורים מדין "רכיל" אך אינם נקראים "לשון הרע" (למעט הפעמים שבהן משתמש הרמב"ם במונח "לשון הרע" בצורה כוללנית על דרך ההרחבה)⁵⁴⁶. הבחנה חדה משותפת זו, שקשה למצוא לה עיגון במקורות חז"ל (המשתמשים, כאמור, במונח "לשון הרע" ככינוי כללי, ללא רמז לכך שמונח זה מתאר

⁵⁴¹ ראו לעיל, הערה 344.

⁵⁴² ראו לעיל בפרק זה, פסקה 2(ב)5.

⁵⁴³ לעיל, פרק 1, הערות 81-82.

⁵⁴⁴ נושא זה בכללותו יידון בהרחבה להלן, בפרק 3, פסקה 3(ד).

⁵⁴⁵ ראו לעיל, הערה 399 ואילך.

⁵⁴⁶ ראו לעיל בפרק זה, פסקה 2(ב)1 ו-2(ב)3.

דברי גנאי כלליים יותר ממה שהוא מתאר דיבורים אסורים אחרים, כהעברת מידע מסכסך⁵⁴⁷, מצביעה לכאורה על השפעה של גזאלי על הרמב"ם. נכון, אמנם, שלא נוכל לשלול בוודאות השערה אחרת, כי היה מקור משותף שעל פיו ניסחו גזאלי והרמב"ם את הגדרותיהם⁵⁴⁸, אך לעת עתה לא ידוע לנו על מקור כזה ועובדה היא, כי המחברים המוסלמים המאוחרים לגזאלי מציינים את חיבורו של גזאלי כמקור להבחנה זו, או כמקור להגדרת ה"רייבה"⁵⁴⁹. גם אם ישנם חלקים בהגדרת גזאלי שלא אומצו על ידי הרמב"ם (כאמור לעיל, גזאלי מדגיש כי "רייבה" הוא כינוי לאמירת דברי גנאי שלא בפני האדם המדובר⁵⁵⁰, בעוד שהרמב"ם מדגיש⁵⁵¹ שהאיסור חל גם "בפניו"), אין בכך כדי לשלול את ההשפעה שבאה לידי ביטוי בחלקים המשותפים לשני החיבורים⁵⁵².

[גם ההבחנה בין אמירת דברי גנאי אמיתיים לבין דברי גנאי שקריים (דהיינו, הבחנת הרמב"ם בין "לשון הרע" לבין "מוציא שם רע")⁵⁵³ מוזכרת על ידי גזאלי⁵⁵⁴, אך בנקודה ספציפית זו בוודאי שאין הכרח לומר שהרמב"ם הושפע מגזאלי דווקא, שהרי מקורה של הבחנה זו קדום יותר, ומצוי בקובץ החדית' של מוסלים⁵⁵⁵].

ככלל, השפעת גזאלי על הרמב"ם מהווה נושא שהחוקרים מתלבטים לגביו⁵⁵⁶, בעיקר לאור העובדה שמצד אחד הרמב"ם אינו מזכיר כלל את גזאלי בכתביו (גם הלא הלכתיים) ומצד שני, לא סביר להניח כי

⁵⁴⁷ ראו לעיל, בטקסט להערות 335-341.

⁵⁴⁸ לעיל ציינו שבאופן דומה, הדמיון בין כתבי גזאלי לבין כתבי רבינו בחיי הביא רבים לחשוב כי רבינו בחיי העתיק או הושפע מגזאלי, עד שהתברר שלא ראו את זה, ושניהם כתבו על פי מקור משותף שלישי (ראו לעיל, הערה 464).

⁵⁴⁹ ראו את דברי אל-מיצרי, הערה 424 לעיל. גם Rasheed בחיבורו (ראו לעיל, הערה 403) מפנה להגדרותיו של גזאלי.

⁵⁵⁰ ראו את לשון גזאלי לעיל, בטקסט להערה 402.

⁵⁵¹ משנה תורה, הלכות דעות, ז, ה.

⁵⁵² לתופעה זו של "אימוץ חלקי", ראו גם לעיל, פרק 1, הערה 80.

⁵⁵³ לעיל בפרק זה, פסקה 2(ב).

⁵⁵⁴ ראו לעיל, הערה 409.

⁵⁵⁵ ראו לעיל, בטקסט להערה 392 ואילך.

⁵⁵⁶ ראו את המובאות בהערות הבאות.

הכתבים של דמות מרכזית כל כך באסלאם⁵⁵⁷ לא היו לנגד עיני הרמב"ם. התלבטות זו מתוארת יפה על ידי חוה לצרוס-יפה⁵⁵⁸:

"הרמב"ם אינו מזכיר את אלגזאלי בכתביו; אולם אין בכך משום ראיה שלא הכיר את כתביו או שלא קרא בהם. קשה להניח ששמו של סופר מוסלמי גדול זה, שמת כמאה שנה לפניו (בשנת 1111) והיה ידוע היטב במזרח המוסלמי כבמערב, לא הגיע אל הרמב"ם. עוד יותר קשה להניח שלא קרא משהו מיצירתו הענפה של אלגזאלי, העוסקת רובה ככולה בשאלות הגדולות של האמונה ושל כל דת⁵⁵⁹. ואכן, חוקרים אחדים הניחו כמובן מאליו שהרמב"ם הכיר את כתבי אלגזאלי. אנו יודעים שהוגי דעות וסופרים יהודים - ובראשם ר' יהודה הלוי - הושפעו עמוקות מאלגזאלי גם כשלא הזכירוהו בשם, תרגמו מכתביו לעברית ואף תיעתקו אותם בערבית לאותיות עבריות. ייתכן מאוד שגם ר' אברהם, בנו של הרמב"ם, הלך שבי אחריו. כלום ייתכן להניח שכל זה נעלם מעיני הנשר הגדול' או שלא עורר

⁵⁵⁷ ראו בהרחבה לעיל, פרק 1, הערות 63-64.

⁵⁵⁸ לצרוס- השפעת גזאלי, 163-164. וראו גם את המובאות בהערות הבאות, וכן את התחבטותו של Pines ב:

Pines- *The Philosophic Sources of the Guide of the Perplexes* pp. cxxvii - cxxviii.

⁵⁵⁹ בדומה לכך כותב Harvey (Harvey- al-Ghazali and Maimonides, עמ' 99):

"The most famous Islamic thinker not mentioned by Maimonides in his well-known letter to Samuel Ibn Tibbon in which he evaluates classical and contemporary writers is certainly Alghazali (1058-1111). Although conspicuously absent in the letter, the fact is - at least as far as I have been able to determine - that Maimonides nowhere mentions Alghazali. It is hardly conceivable that he was no familiar, indeed intimately familiar, with Alghazali's various works...".

Harvey ממשיך ומתייחס גם לסיבות האפשריות ל"התעלמות" הרמב"ם מכתבי גזאלי (עמ' 100):

"There are several reasons that might explain why Maimonides did not mention Alghazali. Perhaps he did not consider him a philosopher or man of science. Perhaps Alghazali's non-Aristotelian views simply did not fit in well with his own, and he saw no reason to draw attention to them. Perhaps he saw no compelling reason to take on a theologian as respected as Alghazali. Or perhaps he was repelled by Alghazali's perfidious betrayal of philosophy. Regardless, as Shlomo Pines has suggested, Maimonides' silence regarding Alghazali does not mean that he was not influenced by him".

בו עניין לקרוא בכתביו של אלגזאלי, שכמותו ביקש 'להחיות' את דת
אבותיו וכמותו הדגיש ששליחות זאת הוטלה עליו מפני שרק הוא יכול
לקיימה כראוי?".

בהמשך המאמר, מובאות מספר מקבילות בין דברי הרמב"ם לדברי גזאלי, אך מסקנת המאמר היא שאין
בכך די, שכן⁵⁶⁰:

**"גישתו של אלגזאלי ולשונו אינם ניכרים בדברי הרמב"ם אפילו בדוגמאות
הייחודיות שהבאתי לעיל. גם נקודות המוצא של אלגזאלי ועמדתו הכללית
שונות מאוד מאלו של הרמב"ם. על כן יהיה עלינו למצוא דוגמאות נוספות
ומשכנעות יותר מן המובאות כאן כדי להוכיח השפעה ישירה מן
המיסטיקאי האנטי-פילוסוף המוסלמי הגדול על הרמב"ם".**

שאלת השפעת גזאלי על כתבי הרמב"ם נדונה על ידי מספר חוקרים⁵⁶¹, ולא מכבר הצביע Harvey על
מקורות שמהם ניתן להסיק, כי הרמב"ם הכיר והושפע באופן ספציפי מהחיבור ההלכתי של גזאלי אֶחָיָא
עָלוּם אֶל-דִּין⁵⁶². על כל פנים, מה שברור הוא כי ההנחה שלה אנו טוענים במחקר זה, לפיה סעיף ההגדרות
של הרמב"ם הושפע מהגדרותיו של גזאלי, אינה מופרכת רק מכוח העובדה שהרמב"ם אינו מזכיר בכל
כתביו את שמו של גזאלי.

כללו של דבר, אנו סבורים כי עלה בידינו להצביע על "דוגמה משכנעת", כלשונה של לצרוס-יפה,
לקיומה של השפעה כאמור.

⁵⁶⁰שם, עמ' 169.

⁵⁶¹ראו, למשל, את סקירתה של סטרומזה, עמ' 159-160, מה"ש 40 ואילך; וכן: ליבזון- זיקת הרמב"ם להלכה המוסלמית על
רקע תקופתו, עמ' 273, ה"ש 82-83 וההפניות שם. וראו בהרחבה: Harvey- al-Gahzali and Maimonides וההפניות שם.
כן ראו: Rhosenthal- Knowledge Triumphant, עמ' 95-96.

⁵⁶²ראו את מאמרו של Harvey, הנזכר בהערה הקודמת, ואת דברי ליבזון בעניין זה (ליבזון- זיקת הרמב"ם להלכה
המוסלמית על רקע תקופתו, עמ' 273, ה"ש 83); וראו גם: Stroumsa- Maimonides in His World, עמ' 69 והמובאות שם
(וכן את המובאות שם בפרק 2 ה"ש 6).

את השפעת גזאלי על הרמב"ם ניתן, לדעתנו, להוכיח גם ממקור נוסף, הקשור אף הוא בענייני "הלשון". כידוע, הרמב"ם בפירוש המשנה למסכת אבות⁵⁶³ מרחיב בענייני שמירת הלשון (לא רק בהקשר של לשון הרע, אלא בהקשר הכללי של שיחות מזיקות, דיבורים אסורים ומזיקים מול דיבורים מועילים וכיו"ב). בתוך דבריו, עוסק הרמב"ם בצורות אפשריות של מיון חלקי הדיבור (דהיינו, הדיבור בכלל, לרבות דיבורים אסורים ודיבורים מותרים) וחלוקתם לקבוצות שונות (כגון- על פי תועלתם, על פי נזקם וכיו"ב). מבין צורות המיון האפשריות, הרמב"ם עצמו מעדיף את מיון הדיבור לחמש קבוצות⁵⁶⁴, אך לפני חלוקה זו, מפנה הרמב"ם לחלוקה אחרת של "ספר המדות"⁵⁶⁵, שם ממויינים חלקי הדיבור באופן אחר, לארבע קבוצות, כדלהלן: דיבור שכולו נזק, דיבור שיש בו נזק ותועלת, דיבור שאין בו נזק ואין בו תועלת, ודיבור שכולו תועלת, שבו ראוי לעסוק. ובלשון הרמב"ם:

"ואמר בספר המדות⁵⁶⁶, שאחד מן החכמים נראה שותק הרבה, על (צ"ל: עד) שלא היה מדבר דבור שאין ראוי לאומרו, ולא היה מדבר אלא מעט מזער. ונאמר לו, מה סיבת רב שתיקותך, ואמר, בחנתי כל הדברים ומצאתים נחלקים לד' חלקים: החלק הראשון, הוא כולו נזק, מבלי תועלת...⁵⁶⁷, שהדברים בהם שטות גמורה; והחלק השני, יש בו נזק מצד אחד ותועלת מצד אחר...וצריך להניח הדברים בזה (=וצריך לעזוב דיבורים מסוג זה), בגלל הסיבה הזאת, שלא ידברו בזה החלק. והחלק הג', דברים שאין תועלת בהם ולא נזק, כרוב דברי ההמון, איך נבנית חומה פלונית ואיך נבנה היכל פלוני...אמר (-החכם), הדברים בזה גם כן מותר (=מיותר), אין תועלת בהם. והחלק הד', דברים שכולם תועלת... ובזה, צריך לדבר... ואמרו בעלי המידות, בָּחַן זה האיש וחכמתו, שהוא חסר ג' רבעי הדברים, וזאת החכמה שצריך ללמדה".

⁵⁶³ פירוש המשנה, אבות, א, יז.

⁵⁶⁴ ראו לעיל, הערה 300 [בקצרה, החלוקה היא בין דיבור של מצווה, דיבור אסור, דיבור "נמאס" (דיבור חסר תועלת, פטפוטים בעלמא), דיבור "נאהב" (עיסוק בענייני מידות ודרך ארץ וכד') ודיבור "מותר" (צרכי היום יום)].

⁵⁶⁵ על "ספר המידות" ראו בהערות להלן.

⁵⁶⁶ ולפי תרגום אחר: "נאמר בספרי המדות" (שילת, עמי"ט; ובה"ש 64: "הכוונה כנראה לספרי מוסר ערביים").

⁵⁶⁷ דילגנו כאן על קטעים שבהם מביא הרמב"ם דוגמאות רבות לכל חלק.

כעולה מתחילת הציטטה, הרמב"ם מייחס דברים אלה ל"ספר המדות", אולם, לא ברור לאיזה ספר כוונתו. גם שילת⁵⁶⁸ וגם קאפח⁵⁶⁹ סבורים, כי מדובר בספר מוסר ערבי, אולם אינם מפנים לספר ספציפי⁵⁷⁰.

לכאורה, המקור לדברי הרמב"ם הוא בדבריו של גזאלי⁵⁷¹, אשר ממין את חלקי הדיבור על פי חלוקה זהה:

"Four kinds of talk: (1). One kind of talk is always beneficial, (2) one kind of talk is always harmful, (3) one kind of talk is mixed with harm and benefit. (4) and one kind of talk has got no harm or benefit. As to the talk which is always harmful, it is essentially necessary to remain silent therefrom. As to the talk which is mixed with harm and benefit, it is necessary to remain silent therefrom. The talk which has got no benefit or harm is useless. Three fourths of the talk of fourth kind are useless except only the remaining one-fourth".

הדמיון בולט לעין. אלה הן, בדיוק, הקבוצות על פי מיון הרמב"ם⁵⁷². אמנם, הסדר בדברי הרמב"ם הפוך מהסדר אצל גזאלי, אך בספרו המאוחר יותר של גזאלי⁵⁷³, הוא חוזר על הדברים, והפעם בסדר המופיע ברמב"ם:

⁵⁶⁸ הערה 566 לעיל.

⁵⁶⁹ פירוש המשנה בתרגום קאפח- נזיקין, עמ' רעב, הערה 81.

⁵⁷⁰ קאפח (שם) כותב: "ספרי מדות ומוסר 'אדאב' רבים מצויים אצל הערבים, ואיני יודע לאיזה מהם מתכוון רבינו. ובספרי המדות הערביים הידועים לי לא מצאתי דבר זה". הוא ממשיך ומציין, כי הדברים כתובים גם בספר "מבחר הפנינים" (על משמעות עובדה זו נעמוד בהמשך).

⁵⁷¹ הציטוט להלן הוא מתוך: **Revival of Religious Learnings**, בעמ' 93.

⁵⁷² יש לציין, אמנם, שה"סיפור" שמוסיף הרמב"ם לדברים, על החכם ששתק ושאלוהו מדוע שתק וכו', אינו נזכר בדברי גזאלי. עם זאת, לפני הקטע המצוטט מדברי גזאלי, הוא כותב דברים דומים מאד:

"And know that there are four kind of speech: one is that which is entirely harmful; the second is that in which there is both harm and benefit; the third is that in which there is no harm and no benefit- that speech is idle chatter and its harm is restricted to wasting time; and the fourth kind is that which is pure benefit. So, three fourths of speech is not worth saying, while one fourth is".

אולם, יש להתייחס לראיה זו בזהירות יתרה; סיפור "החכם השותק", והנימוק לשתיקתו באמצעות הבהרת ארבעת חלקי הדיבור, מופיע גם במקור יהודי אחר, "מבחר הפנינים"⁵⁷⁴. זהותו של מחבר "מבחר הפנינים" אינה ברורה, וכך גם תקופתו, ויש הסבורים כי החיבור נכתב בתקופה מאוחרת (ביחס לזמן הרמב"ם)⁵⁷⁵; אולם, אחרים מייחסים את החיבור לרבינו שלמה אבן גבירול⁵⁷⁶. אם אכן נכון הדבר, אזי ראייתנו מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה נשמטת מאליה (שהרי אבן גבירול קדם לרמב"ם, ואף לגזאלי⁵⁷⁷).

"The sage Mansur-b-Malaz used not to talk after Isha prayer for forty years".

מייד לאחר קטע זה, מגיע פירוט ארבעת חלקי הדיבור, ולאחר פירוט ארבעת החלקים, מוסיף גזאלי:

"The prophet said: He who remains silent gets salvation".

ייתכן שהרמב"ם שינה מעט מן הסגנון, על מנת שלא להביא את דברי "הנביא" בספרו [ראו: לצרוס- השפעת גזאלי, בעמ' 164, לעניין דרכו של הרמב"ם לקבל מצד אחד את האמת מכל אדם (כלשונו הידועה בסוף המבוא לחיבורו "שמונה פרקים"- "ושמע האמת מפי מי שאמרה") ומאידך גיסא לא לחשוף את האישים אותם הוא מצטט, מחשש שהדבר יביא לרתיעה מחיבורו בעיני אנשים מסוימים].

⁵⁷³ Al-ghazzali on the Treatment of the Harms of the Tongue (על חיבור זה ראו לעיל, הערה 65), עמ' 24-25.

⁵⁷⁴ מבחר הפנינים, שער השתיקה (כרך א, עמ' שלו). שם, הדברים קרובים יותר ללשון הרמב"ם, שכן סיפור החכם מופיע שם בשלמותו, שלא כבחיבורו של גזאלי, שם נמנים ארבעת חלקי הדיבור ללא סיפור החכם.

⁵⁷⁵ ראו בדברי המבוא של שמעון מדר למבחר הפנינים, עמ' 1-7; את דבריה של שרה כץ ב- על מחברו של ספר מבחר הפנינים; וכן את דברי יהודה רצהבי בפתח מאמרו מקורותיו הערביים של מבחר הפנינים (וההפניות שבמקורות אלה).

⁵⁷⁶ ראו שם, עמ' 2-7.

⁵⁷⁷ אבן גבירול נולד בערך בשנת 1020 לספירה, ונפטר בערך בשנת 1058.

נחתום נספח זה בדמיון מעניין נוסף בין דברי גזאלי לדברי הרמב"ם, עליו מצביעה לצרוס-יפה⁵⁷⁸. גישתו של הרמב"ם היא, כאמור, שיש לקבל את "האמת ממי שאמרה"⁵⁷⁹, דהיינו, יש לבחון את אמיתותם של דברים לפי תוכנם, וללא התייחסות לזהות האומר; כאשר הדברים הנאמרים הם נכונים, "אין חוששין למחבר, בין שחברו אותם נביאים, בין שחברו אותם האומות"⁵⁸⁰. בדומה לכך כותב גזאלי⁵⁸¹:

"... אכן זו דרכם של רפויי השכל: הם מכירים את האמת על פי בני האדם, אך לא את בני האדם על פי האמת. אך הנבון ילך בעקבותיו של אדון כל החכמים עלי, ירצהו א-ללה, אשר אמר: 'אל תדע את האמת על פי האדם, הכר את האמת - ותכיר את דובריה'. אכן הנבון מכיר את האמת. הוא יעמיק חקור בכל דבר שנאמר, ואם ייווכח כי דבר אמת הוא - יקבלנו, בין הדובר מרבה כזב (-בדרך כלל- י.ו.), ובין אם דובר אמת הוא. ויש אשר ישאף הנבון את האמת מתוך דברי התועים, כי הוא יודע כי מחצבי הזהב בעפר הארץ".

[דברים אלה מובאים כאן יותר בעקבות יופיים, מאשר כראיה ממשית להשפעה ישירה של גזאלי על הרמב"ם. הדמיון בנקודה האחרונה נובע, ככל הנראה, מחתירת שני המחברים אל האמת, כל אחד בדרכו שלו, ומידיעתם (או השערותם), כי השימוש שהם עושים במקורות "זרים" הינו לצנינים בעיני אנשים מסוימים ומצריך הסבר. לכך יש להוסיף, כי עיקרון קבלת האמת במנותק מזהות האומר, מופיע גם ב"מבחר הפנינים"⁵⁸² (אשר כבר הובהר לעיל כי יש המייחסים אותו לאבן גבירול, שקדם לגזאלי): "החכמה- אבידת המאמין; צריך שיבקשנה, אפילו בדברי הכופרים".]

⁵⁷⁸ לצרוס - השפעת גזאלי, עמ' 164.

⁵⁷⁹ הערה 524 לעיל.

⁵⁸⁰ משנה תורה, הלכות קידוש החודש, יז, כד.

⁵⁸¹ הדברים לקוחים מחיבורו של גזאלי, הפודה מן התעיה והטעות, עמ' 40, המצוטטים גם בלצרוס- השפעת גזאלי, עמ' 164.

⁵⁸² מבחר הפנינים, שער החכמה (כרך א, עמ' סא).

פרק שלישי: מונחים ועקרונות יסוד נוספים ודרכי התהוותם

תקציר הפרק:

א. בהמשך לפרק הקודם, בו נדונה הגדרת "לשון הרע" והתפתחותה, מטרת הפרק הנוכחי היא לסקור את התפתחותם ודרכי התהוותם של מספר מונחים ועקרונות יסוד נוספים הקשורים באיסור זה. במהלך סקירה זו נצביע על קווי דמיון בין היהדות, האסלאם והנצרות ביחס לחלק ממונחים ועקרונות אלה ודרך הדיון בהם, ובמסגרת זו תידון השאלה, האם הדמיון הוא בהכרח תולדה של השפעה בין-דתית, או שניתן להסבירו גם בדרכים אחרות.

ב. המונחים ועקרונות היסוד שייבחנו בפרק זה הינם: 1) "לשון הרע לתועלת"- העדר תועלת בפרסום כמרכיב באיסור לשון הרע; 2) "באפי תלתא" (= בפני שלושה)- החידוש ההלכתי לפיו דברים שכבר נאמרו בפני שלושה, אין בהם משום לשון הרע, וההשלכות הנובעות ממנו לעניין היותו של ה"חידוש" (העדר תפוצה קודמת של המידע) מרכיב באיסור לשון הרע; 3) "לשון הרע באפי מרא" (= לשון הרע בפני הבעלים)- הדיון ההלכתי בדבר משקלו של העדר הנפגע כמרכיב באיסור לשון הרע. 4) "קבלת לשון הרע"- הכללת מקבלי הפרסום במעגל האיסור; 5) "אבק לשון הרע".

3(א). כללי

הפרק הקודם עסק בהגדרת המונח "לשון הרע" (ומונחים קרובים) ביהדות, באסלאם ובנצרות. בהמשך לכך, מטרת הפרק הנוכחי היא לסקור את התפתחותם והתהוותם של מספר מונחי יסוד מרכזיים, הקשורים באיסור זה.

במהלך סקירה זו נצביע על קווי דמיון בין הדתות ביחס לחלק ממונחים אלה ודרך הדיון בהם, ובמסגרת זו תידון גם השאלה, האם דמיון זה הוא בהכרח תולדה של השפעה בין-דתית, או שמא ניתן להסבירו גם בדרכים אחרות.

3(ב). "לשון הרע לתועלת"- העדר הנחיצות כיסוד באיסור לשון הרע

3(ב)(1). "לשון הרע לתועלת" בהלכה היהודית

1. עיקרון ה"תועלת" בדיני לשון הרע- הסבר כללי:

האיסור לספר בגנותו של פלוני אינו איסור מוחלט. כאשר תכלית הסיפור איננה עצם הגנאי, אלא תועלת העשויה לצמוח מהסיפור, אזי המספר אינו עובר על איסור לשון הרע (בכפוף לתנאים ודרישות מסוימות

שעליהם נעמוד להלן). עיקרון זה, אשר קיבל בדורות האחרונים את הכינוי המקוצר "לשון הרע לתועלת" מסוכם על ידי ה"חפץ חיים"⁵⁸³ במילים פשוטות:

"דהכלל (=שהכלל) בלשון הרע, אם באמת עשה פלוני דבר עוולה, תלוי בהמספר, אם מכוון לגנותו של חברו או לתועלת היוצא מזה, וכמו שכתבנו כמה פעמים".

[בדומה לכך, אמירה לאדם כי "כך עשה לך פלוני, או כך אמר עליך" (שבמקרה רגיל אסורה משום "רכילות"⁵⁸⁴) כאשר תכלית הסיפור היא התועלת שבו, נחשבת ל"רכילות לתועלת", שאינה אסורה]⁵⁸⁵.

על פי התפיסה המקובלת, היתר התועלת אינו נעוץ בכך שהתועלת "גוברת" על האיסור, או "דוחה" אותו, כדרך ש"פיקוח נפש דוחה שבת". הרעיון הוא, שהאיסור מעצם מהותו כולל את "העדר הנחיצות", כאחד מיסודותיו⁵⁸⁶. משום כך, הביטוי "לשון הרע לתועלת" במידה מסוימת אינו מדויק ומכיל למעשה סתירה

⁵⁸³ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ד, באר מים חיים, טז (עמ' פז).

⁵⁸⁴ כזכור, הגדרת ה"רכילות" לפי הרמב"ם, כפי שפירשו אותו ה"כסף משנה" וה"חפץ חיים", הינה העברת מידע מסכסך מסוג "כך עשה לך פלוני" או "כך אמר עליך פלוני", כפי שפורט לעיל בהרחבה בפרק 2.

⁵⁸⁵ ראו: חפץ חיים, הלכות איסורי רכילות, כלל ט (ה"חפץ חיים" מקדיש להיתר "לשון הרע לתועלת" בעיקר את סימן י של הלכות איסורי לשון הרע, ולהיתר "רכילות לתועלת" את סימן ט' של הלכות איסורי רכילות).

⁵⁸⁶ ראו את דברי רשב"ם בפירושו לבבא בתרא, לט ע"ב, ד"ה ומ"ד בפני ג', מהם עולה כי דברים הנאמרים לצורך הזהרה "אינם דומים ללשון הרע כלל" ("דלא דמי ללשון הרע כלל... ומצווה היא לומר לו כדי שייזהר..."). ואכן, כפי שכותב הרב אשר וייס (רב ופוסק חשוב בן זמננו, מחבר סדרת הספרים "מנחת אשר" על התורה) במנחת אשר, ויקרא, עמ' רסח: "וזה גם יסוד ההלכה דכל שאומר לתועלת אין בו איסור לשון הרע... לאו מדין דחיה אתינן עלה (=לא מדין 'דחיה' אנו באים לדון), אלא יסוד האיסור תלוי במידה רעה, וכל שכוונתו לטובה ולתועלת חבירו ולא לרעתו, אין בזה עבירה כלל, ודו"ק בכל זה כי לענ"ד ברור הוא".

וראו גם: חוט שני, עמ' שסו: "...כוונת גנאי אינו רק טעמא דקרא, אלא הוא הגדרת האיסור, כלומר אל תהא אדם רע שמגנה בני אדם, וודאי שכך הוא, דאם לא כן, מאי טעמא דהיתרא דתועלת..."; ובדומה לכך כותב קאופמן בנתיב חיים, הקדמה לכלל י, עמ' קצז: "הנה היתר של לשה"ר לתועלת לא נלמד מקרא, ולא מצאנו על זה דרשה בחז"ל, אלא סברא היא שכל שתכלית ופעולת הדיבור לטוב אין זה רכילות אסורה, או שאין כאן צורת הליכת רכיל כלל".

גם מדברי הרב אלחנן וסרמן [תרל"ה- תשי"א (1874-1941)]; אחד מראשי הישיבות הבולטים באירופה, אשר נספה בשואה; מחבר הספרים "קובץ שיעורים", "קובץ הערות", "קונטרס דברי סופרים" וחיבורים נוספים] עולה, כי היתר ה"תועלת" אינו נובע מ"דחיית" האיסור, אלא מאי החלתו מלכתחילה בנסיבות של דיבור לתועלת; אלא שנראה כי לשיטתו, סיבת ההיתר אינה קשורה בהכרח בייחודיות של איסור לשון הרע ובהשתייכותו לתחום המידות, אלא בכך שאיסורים הקשורים ליחסים בין אדם לחברו הינם, מטבעם, גמישים יותר ומוותנים בכך שהמעשה מתבצע "דרך ניציון והשחתה שלא לצורך" [ראו: קובץ הערות למסכת יבמות, סימן ע. המחבר מתייחס שם לשאלת בעלי התוספות (במסכת מועד קטן דף יד ע"ב, ד"ה מהו), כיצד ניתן לנדות אדם כסנקציה, הלוא תהליך הנידוי מנוגד לאיסור לקלל אדם אחר. על כך כותב הרב וסרמן, כי לכאורה אין בכך תימה, שכן איסורים שבין אדם

פנימית (שהרי במקרים שבהם מתקיימת ה"תועלת", הדיבור אינו מוגדר מעיקרו כ"לשון הרע"); אולם, ביטוי מקוצר זה השתרש בדורות האחרונים והפך לחלק מהשיח בהלכות לשון הרע (כנראה משום שהאלטרנטיבה היא צירוף לשוני שאולי מדויק יותר אך גם מסורבל יותר- "היתר לספר דברים שאלמלא התועלת היו מהווים לשון הרע").

2. תולדות היתר ה"תועלת":

קשה למצוא עיגון מפורש לעיקרון ה"תועלת" במקורות חז"ל עצמם. בתלמוד מצויים, אמנם, מספר דינים אשר מבטאים, ככל הנראה, עיקרון זה⁵⁸⁷, אך אין בו (וכך גם במקורות חז"ל בכלל) אמירה עקרונית כללית וברורה, שלפיה סיפור לתועלת אינו בכלל האיסור⁵⁸⁸. יש לשער כי הסיבה לכך קשורה למגמה הכללית של חז"ל, עליה עמדנו בהרחבה לעיל⁵⁸⁹, להימנע מקביעת כללים סדורים ביחס לאיסורים המשתייכים לתחום המידות, ובכללם איסור לשון הרע ורכילות. התופעה חוזרת על עצמה גם בפסיקת הרמב"ם: מצד אחד, ברור שהוא אינו סובר כי איסורי לשון הרע ורכילות הם איסורים מוחלטים, תהיה

לחברו הם איסורים תלויי נסיבות, והותרו לתועלת ("דכל האיסורין שבין אדם לחבירו אינן איסורין אלא דרך קלקול והשחתה שלא לצורך... דכל האיסורין הללו הותרו לצורך תועלת"). הוא מוסיף ומביא ליסוד זה מספר דוגמאות, שאחת מהן היא האיסור לא תלך רכיל, אשר אינו חל אם הדיבור הוא לתועלת (דוגמה אחרת מתייחסת לדברי הרמב"ם במשנה תורה, הלכות חובל ומזיק, ה, א, שם מוכח כי האיסור להכות את חברו אינו חל על רב המכה את תלמידו, שכן האיסור מלכתחילה הוא דווקא כשההכאה היא "דרך נציון", דהיינו, מתוך מריבה; ולעניין זה השווה גם לדברי הרב פיינשטיין בשו"ת אגרות משה, חושן משפט, חלק ב, סימן סו, שם מדייק המחבר מדברי הרמב"ם הנ"ל, כי חבלה, בין בחברו ובין בעצמו, אסורה דווקא כשהיא "דרך ניציון", ולא כשהיא נעשית כדי "לייפות").

⁵⁸⁷ כך, למשל, דין הגמרא לפיו דיווח של שליח בית דין על התנהגותו הקלוקלת של בעל דין אינו בכלל לשון הרע (ראו לעיל, פרק 2, הערה 344), נובע לפי פשוטו מכך שהדיווח הוא ענייני ונחוץ, ואינו נאמר כדיבור סרה בחברו גרידא וראו את דברי ריטב"א על אתר, "וטעמא דליכא בהא משום ליטנא בישא, משום דליזדהר כל איניש דלא ליתפקר בבי דינא" (=הטעם שאין בכך משום לשון הרע, כדי שייזהר כל אדם שלא לזלזל בבית הדין); נפנה גם לדברי הרב הוטנר, בפחד יצחק - אגרות וכתבים, אגרת קיט, עמ' רח, הכותב על סמך הדין האמור, "דבונדאי אין שום איסור של הולך רכיל או לשון הרע כששואלים שאלת הלכה אצל דיין". מקור רלוונטי נוסף הוא המימרא "מפרסמין את החנפין, מפני חילול השם" [בבלי, יומא, פו ע"ב; ומפרש רש"י על אתר (ד"ה מפרסמין את החנפין), "מפרסמין את החנפין, שהן רשעים ומראין עצמן כצדיקים, אם יש מכיר במעשיו, מצווה לפרסמו מפני חילול השם, שבני אדם למידין ממעשיו, שסבורין עליו שהוא צדיק. ועוד, כשבא עליו פורענות, בני אדם אומרים, מה הועילה לו זכותו"]. מימרא זו אינו עולה בהקשר של עיסוק בדיני לשון הרע, אך מכל מקום נמצינו למדים, כי "מפני חילול השם" מותר לפרסם דברי גנאי, שבנסיבות רגילות לכאורה נחשבים ללשון הרע.

⁵⁸⁸ עם זאת, ישנן מימרות אגדתיות שאולי מבטאות עיקרון זה. כך, בבבלי, תענית, ח ע"א, מושווה בעל הלשון לנחש, מבחינה זו שכמו הנחש, גם לבעל הלשון אין תועלת בפעולתו מלבד ההנאה להרע. ניתן לראות במימרא זו אינדיקציה לתפיסה שהעדר תועלת מהווה רכיב באיסור (כמובן שלא ניתן להביא ממקור זה ראיה הלכתית ברורה; חז"ל באו לתאר כאן את מנהגו הרגיל של "בעל הלשון" הקלאסי, שדרכו להפיץ דיבה גם ללא תועלת, אך אין כאן בהכרח אמירה הלכתית שלפיה לשון הרע לתועלת אינה בכלל האיסור).

⁵⁸⁹ בפרק 1, פסקה 1(א)(1).

אשר תהיה תכלית המספר ותועלת המידע⁵⁹⁰, ומצד שני עיקרון ה"תועלת" אינו מוזכר, אפילו ברמז, בהלכות לשון הרע ורכילות ברמב"ם⁵⁹¹. גם כאן, ההסבר לכך נעוץ ככל הנראה באופי ה"אגבי" הכללי של עיסוק הרמב"ם בדיני לשון הרע, עליו עמדנו לעיל⁵⁹².

המחבר הראשון - למיטב ידיעתנו - המתייחס לעיקרון התועלת **במסגרת עיסוקו בדיני לשון הרע**, הינו רבינו יונה גירונדי, בחיבורו **שערי תשובה**. לאחר שהוא מאריך בגדרי האיסור ובחומרתו, הוא מוסיף ומסייג את האיסור, בהדגישו כי הוא אינו חל במקרים שבהם אדם מספר על עוולה כדי לסייע למי שנעשתה לו העוולה⁵⁹³. בדומה לכך כותב **ספר החינוך**, בהתייחסו לאיסור "לא תלך רכיל בעמך"⁵⁹⁴, כי איסור זה אינו חל כשהדברים נאמרים "לסילוק הנזקין ולהשבית ריב"⁵⁹⁵. יש מהראשונים שהסבירו, כי

⁵⁹⁰ ראו את המקורות בהערה הבאה.

⁵⁹¹ ברור, למשל, שהאיסור לספר לפלוני "מידע מסכסך" נגד אלמוני (איסור המוגדר כ"רכיל", לפי הפרשנות המקובלת לדברי הרמב"ם, שאותה מאמץ ה"חפץ חיים" - ראו לעיל, הערה 311) אינו כולל מקרה שבו העברת המידע תועיל לפלוני ותסייע לו להישמר מפני אלמוני (ראו במפורש: משנה תורה, הלכות רוצח ושמירת נפש, א, יד), אך עם זאת אין לכך זכר בדיני לשון הרע ורכילות ברמב"ם (היינו, במשנה תורה, הלכות דעות, פרק ז, הלכות א-ו, שם מרוכזים דיני לשון הרע ורכילות ברמב"ם). דוגמה נוספת: הרמב"ם פוסק כי מותר לפרסם את חטאו של אדם על מנת להכלימו ("עד שיחזור למוטב"), אם לא הועילו אמצעים אחרים לגרום לו לחזור בו (ראו: משנה תורה, הלכות דעות, ו, ז; וראו גם את דבריו ב**פירוש המשנה**, אבות, א, יז, בהתייחסו ל"חלק הרביעי" של הדיבור), אך במסגרת דיני לשון הרע הרמב"ם אינו מזכיר כלל דין זה אלא כותב בסתם, כי "המספר בגנות חברו" עובר על איסור.

⁵⁹² ראו לעיל, פרק 1, בטקסט להערות 60-61 ולהערות 167-170.

⁵⁹³ **שערי תשובה**, שער שלישי, אות רכא (עמ' רנו): **"ודע, כי בדברים שבין אדם לחברו, כמו גזל ועושק ונזק וצער ובושת ואונאת דברים, יכול לספר הדברים לבני אדם... כדי לעזור לאשר אשם לו ולקנא לאמת... אמנם יש עליו להוכיח את האיש תחילה..."** [מטרת המספר במקרה זה אינה עצם ביזויו של המעוול, אלא העברת המידע לבני אדם שיש ביכולתם לתקן את העוול, וכפי שמסביר ה"חפץ חיים", בהלכות איסורי לשון הרע, כלל י, באר מים חיים, א (עמ' קסב): **"... שיפרסם הדברים לבני אדם, והם יסבבו שיוחזר הגזילה וההיזק לבעליהם..."**].

בהמשך, מוסיף רבינו יונה מעין ראייה לכך: על פי דין התורה, אדם היודע עדות לטובת חברו, צריך לבוא ולהעיד עבורו (ואפילו אם הוא עד אחד, יש לעדותו ערך בדיני ממונות, שהרי עדות יחיד מחייבת שבועה את הצד שכנגד), וזאת גם אם העדות כוללת את גנותו של הצד שכנגד; מכאן, שאין להימנע מהעברת מידע מועיל, גם אם הוא כולל דברי גנאי לפלוני (ובלשונו, שם: "והנה אמרה תורה, שיעיד עד אחד בבית דין על תביעת ממון לחייב את הנתבע שבועה").

⁵⁹⁴ **ספר החינוך**, מצווה רלו.

⁵⁹⁵ **"... שנאמר, לא תלך רכיל. והעניין הוא, שאם נשמע אדם מדבר רע בחבירו, שלא נלך אליו ונספר לו, פלוני מדבר בך כך וכך, ולא אם כן תהיה כוונתנו לסילוק הנזקין ולהשבית ריב"**. יש להעיר, אמנם, כי דברים אלה מתייחסים ל"רכילות" במובנה כגילוי מסכסך ("פלוני מדבר בך כך וכך"), ולא באופן ישיר לדיבור בגנות חברו.

מסיבה זו הסמיכה התורה את האיסור "לא תלך רכיל בעמך" לאיסור "לא תעמוד על דם רעך", ללמדך, שאיסור לשון הרע אינו יכול לשמש תירוץ שלא להזהיר את פלוני מפני מעלליו או מזימותיו של אלמוני⁵⁹⁶.

ניתן לומר כי עיקרון ה"תועלת" החל את דרכו כעיקרון "מובלע", שאינו מוזכר במפורש במסגרת העיסוק באיסור לשון הרע, אך עם הזמן פילס דרך אל מרכז השיח ההלכתי והמוסרי סביב איסור לשון הרע. על חשיבותו ונחיצותו של עיקרון ה"תועלת" כותב הרב ישראל איסר⁵⁹⁷, מגדולי רבני וילנא וכן תקופתו של ה"חפץ חיים", בחיבורו **פתחי תשובה**⁵⁹⁸:

"... וראיתי להזכיר פה על דבר אשר כל הספרי מוסר הרעישו העולם על עוון לשון הרע, ואנוכי מרעיש העולם להיפוך, עוון גדול מזה, וגם הוא מצוי יותר, והוא מניעת עצמו מלדבר, במקום הנצרך להציל את העשוק מיד עושקו. דרך משל, במי שראה באחד שהוא אורב על חבירו בערמה על הדרך במדבר להרגו, או שראה חותר מחתרת בלילה בביתו או בחנותו, הייתכן שיימנע מלהודיע לחברו שיזהר ממנו, משום איסור לשון הרע⁵⁹⁹? הלא עווננו גדול מנשוא, שעובר על 'לא תעמוד על דם רעך'. וכן בעניין ממון, הוא בכלל השבת אבידה. ועתה, מה לי חותר מחתרת או שרואה משרתיו גונבים ממנו בסתר, או שותפו גונב דעתו בעסק, או שחברו מטעהו במקח וממכר,

⁵⁹⁶ ראו את דבריו של ריב"א, להלן בנספח לפרק 4, בהערה 1110.

⁵⁹⁷ רבי ישראל איסר בן מרדכי איסרלין (תקפ"ז - תרמ"ט).

⁵⁹⁸ **פתחי תשובה**, על שולחן ערוך אורח חיים, סימן קנו.

⁵⁹⁹ דוגמה זו מזכירה את הויכוח הידוע בין קונסטן (Benjamin Constant) לבין קאנט ביחס לאיסור המוסרי לשקר. קונסטן טען, כי לא ייתכן שמדובר בחובה מוחלטת: אם רוצח שואל אדם היכן נמצא הקורבן שאותו הוא מתכנן לרצוח, לא ייתכן שאסור לשקר לו ולמסור לו מידע כוזב. קאנט, לעומת זאת, נאמן לגישתו הדאוטולוגית, טען כי אף במקרה כזה חל איסור לשקר(!); ראו את דבריו של קאנט ב-Critique of Practical Reason, עמ' 346-350.

נעם זאת, ביחס לאיסור הספציפי של לשון הרע, ככל הנראה יסבור גם קאנט, כי הוא אינו חל בנסיבות המתוארות ב"פתחי תשובה"; שהרי קאנט עצמו כותב (ראו להלן, פרק 5, הערה 1193), כי דיבור בגנות הזולת, במידה שהוא אמת, אסור רק משום שחשיפת פגמים ללא תכלית קונסטרוקטיבית ("with no particular aim in view") משקפת חוסר כבוד כלפי "humanity as such". לפי רציונאל זה, כאשר הדברים נאמרים לתכלית מועילה, אין מקום מלכתחילה להחיל את האיסור.

או שלוה מעות והוא גברא דלא פרענא הוא. וכן בענייני שידוך, והוא יודע

שהוא איש רע ובליעל ורע להתחתן עמו, כולן בכלל השבת גופו וממונו”⁶⁰⁰.

בהמשך לדברים אלה (המצוטטים לא אחת על ידי פוסקים ומחברים בני זמננו העוסקים בחריג ה”תועלת”⁶⁰¹), מוסיף המחבר⁶⁰²:

”ועתה, איה לנו הגדר והגבול, לומר עד כה תדבר ולא יותר? והכלל בזה,

שהדבר מסור ללב. אם כוונתו לרעת האחד, הוא לשון הרע. אבל אם כוונתו

לטובת השני, להצילו ולשמרו, הוא מצווה רבה”⁶⁰³.

כצפוי, המחבר שהרחיב יותר מכל בעניין היתר ה”תועלת” היה ה”חפץ חיים”, אשר הקדיש לכך שני פרקים בחיבורו, פרק אחד ב”הלכות איסורי לשון הרע”⁶⁰⁴ ופרק אחד ב”הלכות איסורי רכילות”⁶⁰⁵ (שאליו נוסף, כעין המשך, גם נספח שכותרתו ”ציורים”, ובו דוגמאות שונות של יישום כללי ה”תועלת”⁶⁰⁶). המחבר מדגים בפרקים אלה סוגים שונים של ”תועלת”, אך עיקר חידושו הוא בקביעת

⁶⁰⁰ דברים דומים כותב הרב שריה דבליצקי (בן תקופתנו), בספרו זה **השלחן**, עמ' סב:

”ויש הרבה אנשים נכשלים בעניין זה, שבדרך כלל אינם נוהרים כל כך מלשון הרע ועל פי רוב מדברים ככל העולה על רוחם, וכששואלים אותם אודות שידוך וכדומה והם יודעים החסרונות, נעשים כאילם לא יפתח פיו ומשתמטים בכל היכולת מלהשיב, בטענם למה לי להכניס ראשי להיות סיבה לקלקל העניין המדובר. והנה זה בכלל מה דאיתא בוידוי של רבי נסים גאון, 'את אשר אסרת התרתי ואשר התרת אסרתי'. וזה כדוגמת איש אחד שילך בחושך ואפילה בדרך של בורות עמוקים ומכשולות, וחבירו היודע מזה יאמר בדתו, למה דווקא אני צריך למנוע אותו מליפול בבור העמוק, היש דעת יותר משובשת מזה? ומה עוד שידוע שבעניינים כאלו כענייני שידוך והשתתפות במסחר, אם לא יגלו להמעוניין את חסרונות הצד השני, יוכל לצאת מזה בכייה לדורות והפסד ממון ולפעמים מרוב צער יורד אפילו לקבר ח”ו, ובפרט עוונות עצומים של לשון הרע, מחלוקת, שנאת חנם וגזל ושפיכות דמים...”.

⁶⁰¹ ראו, למשל, את דברי הרב עובדיה יוסף ב**שו”ת יחוה דעת**, חלק ד, סימן ס; וכן את דברי הרב שריה דבליצקי ב**זה השלחן**, עמ' סב.

⁶⁰² שם.

⁶⁰³ השו”ת לדברי ה”חפץ חיים” שצוטטו לעיל (הערה 583).

⁶⁰⁴ **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל י (ובמידה רבה גם בכלל ד).

⁶⁰⁵ **חפץ חיים**, הלכות איסורי רכילות, כלל ט (החיבור ”חפץ חיים” מחולק לשני חלקים: ”הלכות איסורי לשון הרע”, בו עוסק המחבר באיסור לספר בגנות הזולת, ו”הלכות רכילות”, בו נדון האיסור לספר לפלוני מה אמר עליו אלמוני).

⁶⁰⁶ מטרת ה”ציורים” מוסברת על ידי המחבר [**חפץ חיים**, הלכות איסורי רכילות, חלק ה”ציורים” (עמ' רלה)]- **”ועתה אצייר עוד איזה ציורים, כאשר כתבתי כמה פעמים בכלל ט' בבאר מים חיים”**; כלומר, עניינם של הציורים הוא להמחיש באופן מעשי את היתר ה”תועלת” וכלליו.

דרישות מוגדרות ("פרטים", בלשון המחבר), שההקפדה עליהן מהווה תנאי לתחולת היתר ה"תועלת". על "פרטים" אלה נעמוד בסמוך, בהמשך פרק זה.

עיסוקו הנרחב של ה"חפץ חיים" בהיתר ה"תועלת" ותנאיו, פרץ את הסכר בדורות האחרונים לדיונים הלכתיים לא מעטים בדילמות שונות הנוגעות להיתר זה - לעתים במסגרת שו"ת הלכתי⁶⁰⁷, ולעתים במסגרת חיבורים נפרדים המוקדשים לנושא ספציפי, בהתבסס על כללי ה"חפץ חיים"⁶⁰⁸.

⁶⁰⁷ ראו, למשל, שו"ת יחווה דעת, חלק ד, תשובה ס וההפניות הרבות שם; ציץ אליעזר, חלק טו, תשובה יג (בשני המקורות מדובר בגילוי אודות ליקוי של אדם העלול להפריע לו בנהיגתו ולסכן אחרים); שו"ת ציץ אליעזר, חלק כ, תשובה נב (שם נדונה שאלה שהפנה פרופ' אברהם ס. אברהם אל הרב ולדינברג: "מנהל מחלקה חייב לכתוב דין וחשבון על רופאים הצעירים... ומקובל שהוא מכתוב את חות דעתו למזכירתו... ושאלתי היא האם ולמה מותר לו להכתיב מכתב כזה עם חות דעת שלילית למזכירתו, ולמה אין בזה משום לשון הרע? ואמנם מוכרח הוא לעשות את זה כי אין לו הזמן להדפיס כל מכתב ומכתב לבד, אך האם זה מספיק כדי להתיר איסור חמור של לשון הרע?" וראו בעניין זה להלן, נספח 2 לפרק 7, הערה 1600 ואילך); שו"ת אגרות משה, יורה דעה חלק ב, תשובה קג (הנדון שם הוא, האם מותר למורה לשאול את תלמידיו מי עשה דבר מסוים, ובכך לגרום לתלמיד להלשין. הרב פיינשטיין סבור, כי אין לעשות זאת, שכן בכך גורם המורה לתלמיד, שאינו בקי ב"דקויות" של היתר התועלת, להרגיל את עצמו שדיבור בגנות הזולת אינו דבר חמור. הרב ואזנר, לעומת זאת, בשו"ת שבט הלוי, חלק ט, תשובה לד, חולק על מסקנה זו, וכך גם הרב משה שטרנבוך, בשו"ת תשובות והנהגות, חלק א, תשובה תתלט, הסבור כי יש להורות לתלמיד לספר, אך יחד עם זאת להסביר לו את חומרת האיסור ולהבהיר לו כי מדובר בחריג מיוחד); שו"ת במראה הבזק, חלק ו, עמ' 173 (פרסום מידע ארכיוני העלול להכיל דברי לשון הרע).

⁶⁰⁸ התחום המעורר את מרבית הדילמות ואת התנגשות האיתנים בין האיסור לבין עיקרון ה"תועלת" הוא תחום השידוכין. בתחום זה בפרט, תוצאותיה של לשון הרע עלולות להיות מרות במיוחד, אך כך גם תוצאותיה של הימנעות מגילוי פגמים במקום שצריך היה לגלותם. מספר חיבורים הוקדשו לנושא זה - ראו, למשל, את "קונטרס השידוכים מי מנוחה" (נכתב על ידי משה קאופמן, ומופיע בסוף חיבורו זרע חיים (יחד עם קונטרס נוסף שם - "קונטרס שלום בניך - הנהגת החינוך למלמדים והורים, עם גרדי שמירת הלשון")); קונטרס "חכמת חיים" שנכתב על ידי בצלאל ש. גנצרסקי [פורסם בחוברת "מרפא לשון", חלק ו (תשמ"ח), עמ' 47]; "מאמר לשון הרע בשידוכים", שנכתב על ידי יצחק אייזיק סילבר (נמצא בספרו משפטי השלום, מאמר כ, עמ' רלט). וראו גם: אוהב ימים, פרק יד; צנעת אדם, עמ' 245-249.

שאלות נפוצות אחרות נוגעות לגילוי מידע רפואי רגיש, כאשר יש תועלת בגילוי. בספרו של הרב יצחק זילברשטיין, שיעורי תורה לרופאים, נדונות דילמות רבות הקשורות לסוגיה סבוכה זו.

חיבורים חשובים אחרים מוקדשים ליישום יסודות ה"תועלת" במציאות החברתית או הפוליטית המודרנית של ימינו [ראו: שבט - עיתונים וחדשות - מצווה או איסור; אריאל - לשון הרע במערכת ציבורית דמוקרטית; בראלי - פרסום לשון הרע על נבחרי ציבור; אפשטיין - לשון הרע על נבחרי ציבור בעיתונים; וראו גם את הדיון והמובאות אצל ורהפטיג - צנעת אדם, עמ' 253-257 ועמ' 266-274]. נפנה גם לדיון בסוגיה ה"מלשינון" (מכשיר שבאמצעותו יכול אדם לגלות לרשויות על העלמת מס של אדם אחר), אשר נדונה בנייר עמדה שפורסם לא מכבר מטעם "מכון כתר לכלכלה על פי התורה":

http://www.keter.org.il/site/detail/detail/detailDetail.asp?detail_id=3765428&seaWordPage=%D7%9E%D7%9C%D7%A9%D7%99%D7%A0%D7%95%D7%9F

3. אפיון ה"תועלת" המתירה את הפרסום, ודינם של סוגי "תועלת" החורגים מאפיון זה:

עיון בכל דוגמאות ה"תועלת" הרבות המובאות על ידי "חפץ חיים" ועל ידי המחברים לפניו ובתקופתו, מעלה כי יש לדוגמאות אלה מכנה משותף ברור: בכולן, מדובר בנסיבות שבהן פלוני מושא הפרסום מהווה, בעת הפרסום, מקור לבעיה, נזק, או סיכון⁶⁰⁹ (לאדם אחר, או לציבור, או אפילו לפלוני מושא הפרסום עצמו באמצעות התנהגותו הבעייתית), ומטרת המספר היא למנוע מצב בעייתי זה. כך, דוגמאות אלה כוללות:

א) העברת מידע על אדם במטרה למנוע ממנו לגזול או להזיק במזיד: משנודע לאדם שפלוני עומד לגזול את אלמוני או להזיק לו, עליו ליידע את אלמוני על מנת שישמר מכך, ואין בכך משום איסור "רכילות" (שמכוחו אסור בדרך כלל לומר לאדם "כך אמר פלוני עליך, כך עשה לך פלוני")⁶¹⁰; בדומה לכך, אם פלוני חטא בחטא הפוסל אותו מלהעיד, ויש חשש כי הוא יסתיר זאת מבית דין ויעיד, וכך יגרום לבית דין לקבל עדות שאינה קבילה, מותר לספר על החטא לדיינים⁶¹¹; אם פלוני מפיץ את דיבתו של אלמוני רעה, מותר

⁶⁰⁹ הכוונה איננה בהכרח למציאות קיצונית שבה פלוני מתכוון להזיק במזיד, והפרסום נועד למנוע ממנו זאת. גם מניעה מפלוני ליצור בעיה אחרת - כגון כניסה ליחסי מסחר, או שותפות (או שלטון) עם אדם אחר (או עם ציבור), שאינם ראויים בנסיבות העניין - נחשבת ל"תועלת", כעולה מהדוגמאות שיובאו להלן.

⁶¹⁰ ראו את דברי הרמב"ם במשנה תורה, הלכות רוצח ושמירת נפש, א, יד, וכן- **חפץ חיים**, הלכות איסורי רכילות, כלל ט, סעיף ג (עמ' רכא-רכב): "... אם שמע לאחד שאמר: אם אפגע לפלוני במקום פלוני, אכנו, או אחרפנו ואגדפנו, או ששמע ממנו שרצונו להזיקו בעניין ממון... אם האיש הזה הוא מוחזק לעניין זה מכבר, שכמה פעמים עשה כן לאנשים אחרים, או שהוא מכיר לפי העניין שלא יצא כן מפיו בדרך גיזום בעלמא ובוודאי יעשה כן, צריך לגלות דבר זה להשכנגדו, אולי יוכל להיזהר ממנו, בכדי שלא יגיעו לו ממנו ביוש או היזק...".

⁶¹¹ **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, באר מים חיים, אות טז (עמ' פז). כמוסבר שם, אם אדם עומד להעיד או להישבע, וישנם עדים היודעים שהוא עבר עבירה הפוסלת אותו מפעולות אלה, עליהם להודיע לבית דין את הדבר ("בוודאי הם מחויבים להעיד").

שאלה מורכבת יותר מתערורת, כאשר אין חשש קונקרטי **עכשווי** שאותו אדם עומד להעיד או להישבע, אך העדים מעוניינים בכל זאת ליידע את בית דין על חטאו, מחשש **שמא** יעיד או יישבע **בעתיד** (מבלי לחזור בו מהחטא שפסל אותו לעדות, וכך יכשיל את הדיינים בקבלת עדות שאינה קבילה). ה"חפץ חיים" מכריע כי במקרה כזה "אין בזה איסור כל כך, רק דאין נכון לכתחילה". כלומר, אין נכון לכתחילה לגלות את גנותו של אדם רק מחמת חשש רחוק, בהעדר אינדיקציה קונקרטית שהוא עומד להתממש, אך בכל זאת המספר אינו עובר על איסור לשון הרע. המחבר מוסיף ומנמק, מדוע בסופו של דבר אין בכך איסור: "...אפילו אם אין עתה שום תועלת לישראל מזה, אפילו הכי אין איסור אם יספרו לבית דין, כיוון דיוכל להיות נפקא מיניה מזה למחר וליומא אחרא במה שבית דין ידעו שעבר על איסור שנפסל לעדות ולשבועה, והמספרים מכוונים לזה. דהכלל בלשון הרע, אם באמת עשה פלוני דבר עוולה, תלוי בהמספר, אם מכוון לגנותו של חברו או לתועלת היוצא מזה...". כלומר, בסופו של חשבון, הסיפור מונע מאותו אדם להזיק, ולכן הדבר מותר, גם אם אין זה "לכתחילה", נוכח הער החשש הקונקרטי המדויק.

ליידע את השומעים על חוסר אמינותו של פלוני כדי למנוע את נזקו של אלמוני⁶¹²; בדומה לכך, מותר לספר בגנותו של מי שמפיץ מחלוקת, כדי להקטין את השפעתו ההרסנית⁶¹³.

ב) העברת מידע על אדם במטרה למנוע ממנו להתקשר עם אדם אחר שאינו מודע לתכונותיו השליליות:

כאשר פלוני עומד להיכנס בקשרי מסחר, שותפות או שידוכים וכיו"ב עם אלמוני, מותר לגלות את אוזנו של אלמוני אודות חסרונותיו של פלוני, הרלוונטיים לעניין ושהוא אינו מודע להם, ואין בכך משום איסור לשון הרע⁶¹⁴; בהקשר הציבורי- כשאדם "רואה שאנשי העיר רוצים למנות לאחד בעיר באיזה התמנות,

⁶¹² כפי שמדגיש המחבר [חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל י, סעיף ו, עמ' קעא-קעב], "בוודאי נכון הדבר שיקדים את עצמו לפני אותם האנשים, ויעריך לפנייהם גודל עוולתו של המרגל, ויספר לפנייהם איך שהוא מגנה לאותו פלוני בחינם על לא חמס בכפו, כדי שכאשר יבוא אחר כך המרגל ויספר לפנייהם, לא יתקבלו דבריו...".

⁶¹³ כך מפרש ה"חפץ חיים" [הלכות איסורי לשון הרע, כלל ח, סעיף ח (עמ' קנב)] את הכלל בתלמוד הירושלמי (פאה, פרק א, הלכה א) שלפיו מותר לספר לשון הרע על בעלי המחלוקת. הוא מוסיף ומוכיח (שם, ב"באר מים חיים", אות יז), כי כוונת התלמוד איננה שבכל תנאי מותר לספר לשון הרע על אדם רק משום שהוא בעל מחלוקת, אלא דווקא בנסיבות שבהן הסיפור מונע ממנו להפיץ את זרע המחלוקת.

בכך מתכוון המחבר להוציא מפירוש אחר, שלפיו היתר הירושלמי הוא היתר רחב יותר, המאפשר ככלל לספר לשון הרע על בעלי מחלוקת משום שהוציאו את עצמם מן הכלל [ראו, למשל, את דברי רבי שלמה אפרים מלוטשיץ (פולין), מאה 16 ותחילת המאה ה-17; נודע בכינויו "פלי יקר", על שם פירושו לתורה בשם זה], בפירושו לפסוק "לא תלך רכיל בעמך" (ויקרא יט, טז), הכותב: "...בעמך- היינו דווקא בעושה מעשה עמד, אבל מותר לומר לשון הרע על בעלי המחלוקת"; תימוכין לשיטת ה"חפץ חיים" ניתן למצוא בדברי רבי יוסף חיים מבגדאד [מגדולי האחרונים, מכונה גם "בן איש חי" (1834-1909)], בחיבורו **בן יהודע**, חלק שלישי, על מסכת מועד קטן, דף טז ע"א (ד"ה והנה הרב ז"ל): "ונראה לי בס"ד, הא דאמרו מותר לספר לשון הרע על בעלי מחלוקת, היינו דווקא היכא שבסיפור זה יוצא תועלת לבטל המחלוקת, שבוה טורדם או מכניעים לאותם בעלי המחלוקת...".

[יש המדייקים מאחת מתשובות הרמ"א, כי על מנת להשכיח שלום, מותר אף לומר דברי לשון הרע של שקר; אולם, כפי שהובא לעיל, התשובה לוטה בערפל הן מבחינת ודאות הזהות של מחברה והן מבחינת נסיבותיה הלא ברורות; לעניין זה ראו לעיל, פרק 1, הערה 278, והמקורות וההפניות שם].

⁶¹⁴ **חפץ חיים**, הלכות איסורי רכילות, כלל ט, סעיף א (עמ' רטז-ריז): "אם אחד רואה, שחברו רוצה להשתתף באיזה דבר עם אחד, והוא משער שבוודאי יסובב לו על ידי זה עניין רע, צריך להגיד לו כדי להצילו מן העניין הרע ההוא". וב"באר מים חיים" (אות א) מוסיף המחבר "כגון שרוצה ליקח אחד לשרת אותו בביתו, וזה מכירו מכבר שהוא גנב... ונראה לי דמחויב מן הדין להגיד לו..." [וכן בנספח ה"ציורים" בסוף הלכות רכילות, ב"ציור שני", סעיף א (עמ' רלה): "אם הוא רואה שראובן רוצה להשתתף עם שמעון בענייני המסחר, ושמעון אינו מכירו בטבעו, והוא מכיר היטב לראובן מכבר, שאינו חושש לממון אחרים מפני טבעו הרע, יזהיר לזה מתחילה שלא ישתתף עמו, ואין בזה משום לשון הרע"; בהמשך הנספח עובר המחבר להתייחס לענייני שידוכים: "אם הוא רואה שאחד רוצה להשתדך עם אחד, וידוע לרואה הזה, כי החתן יש לו חסרונות עצומים... והמחותן אינו יודע מזה דבר, ואילו היה יודע לא היה מתרצה לזה, יש לגלות לו"- שם, סעיף ד, עמ' רלז].

[וראו גם בהלכות איסורי רכילות, כלל ט, סעיף י (עמ' רכז): "אם הוא רואה שאחד רוצה להיכנס לחנות לקנות סחורה אצל אחד, והוא מתבונן בטבע האיש ההוא, כי הוא איש תם (היינו, שאיננו חריף כל כך להבין ערמומיות בני אדם, והוא מכיר את טבע בעל החנות ההיא, שכל תשוקתו וחפצו הוא להשיג איש כזה לרמותו, אם בסחורה או במידות ובמשקלות או במקח), צריך לספר לו את עניין החנות ההיא ולהזהירו, שלא ייכנס בה, אפילו אם כבר פסק עם בעל החנות ההיא שיקנה אצלו. וכל שכן אם הוא רואה בפירוש שאחד רוצה לרמות לחברו בסחורה... או במידות ובמשקלות או בשיווי המקח, בוודאי צריך לומר לו, כדי

ומוטעין בו טעות גדול", מותר לו לחשוף את הטעות ולמנוע נזק זה⁶¹⁵. בכלל זה גם ההיתר לאדם לספר לאנשים שהוא חש אחריות כלפיהם, על חסרונותיו של פלוני, אם הוא רואה שהם מתחברים עמו וחברתו עלולה להזיק להם מבחינה רוחנית⁶¹⁶.

ג) העברת מידע על אדם שחטא בפני גורמים שיש להם השפעה עליו, כדי למנוע ממנו לחטוא בשנית: כאשר אדם חטא ביודעין, ועל פי הכרת טבעו יש להניח שהוא עומד לחזור על כך, מותר לאדם לספר זאת לאנשים בעלי השפעה עליו, כדי שידברו עמו וישפיעו עליו לחדול⁶¹⁷.

ד) העברת מידע לצורך תיקון נזקו של המעוול בדיעבד: העברת המידע מותרת לא רק כדי למנוע נזק, אלא גם בדיעבד לאחר גרימת הנזק, כשמטרת העברת המידע היא שמקבל המידע יפעל לכך שהמעוול ישלם כדין⁶¹⁸ (ודוק: אין המדובר דווקא בעוולה שנגרמה לאדם אחר, אלא גם בעוולה שנגרמה למספר עצמו⁶¹⁹).

שלא יבוא לזה..."]

⁶¹⁵ **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, באר מים חיים, אות ח (עמ' קה-קו).

⁶¹⁶ **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ד, סעיף י (עמ' צו): "...אם רואה אדם באחד מידה מגונה, כגון גאווה או כעס או שארי מידות רעות או שהוא בטלן מתורה וכיוצא בזה, נכון לו לספר דבר זה לבנו או לתלמידו ולהזהירם, שלא יתחברו עמו, כדי שלא ילמדו ממעשיו, כי העיקר מה שהזהירה התורה בלשון הרע אפילו על אמת, הוא אם כוונתו לבזות את חברו ולשמוח לקלונו, אבל אם כוונתו לשמור את חברו שלא ילמוד ממעשיו, פשוט דמותו ומצווה נמי איכא. אך באופן זה וכיוצא בזה נראה, דמצווה להמספר לבאר הטעם, למה מספר בגנותו של חברו, כדי שלא יטעה השומע להתיר על ידו יותר מזה, וגם שלא יבוא לתמוה עליו, שהוא סותר את עצמו, כי פעם יאמר לו שאסור לספר אפילו על אמת... ועתה הוא מספר בעצמו".

[המחבר מגביל היתר זה למקרה של "בנו", "תלמידו", ואולי גם "חברו", בעוד שביחס לשמירה מנזק פיזי אין הגבלה כזו (מותר לידע כל אחד, כי פלוני עומד לפגוע בו). נראה שההבדל נובע מכך, שאדם אינו אמור לשמש כ"שוטר רוחני" של קשרי החברות שיוצרים ביניהם הבריות, ולכן, כל עוד לא מדובר בבנו ותלמידו וכיו"ב, אדם אינו אמור לספר לאדם על חסרונותיו או חטאיו של פלוני כדי שלא יתחבר עמו (על המקרים היוצאים מן הכלל שבהם מותר להוקיע עבריו מועד ברבים בגין חטאיו על מנת להרתיע ממנו את הבריות באופן כללי, נעמוד בהמשך הפרק; מכל מקום, במקרה הסטנדרטי שבו פלוני אינו עבריין מועד שמתקיימים בו אותם מאפיינים ייחודיים, אלא חוטא בעלמא או בעל מידות מגונות, אסור לפרסם זאת באופן כללי על מנת שלא יתחברו עמו, כעולה מדברי המחבר המצוטטים וכן מדבריו בתחילת כלל ד').]

⁶¹⁷ **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ד, סעיף ה (עמ' פט-צ): "...אבל אם הוא רואה שהחוטא הוא מהאוילים הלצים השונאים למוכחם... ובוודאי לא יתקבלו דבריו באוזניו, ואנשים כאלו בנקל להם לשנות באיוולתם, ואם כן יוכל להיות שיבוא עוד פעם לידי חטא, על כן טוב להם שיגידו לדייני העיר, כדי שהם ייסרוהו על עונו ויפרישוהו מהאיסור על להבא, ונראה דהוא הדין לקרוביו של החוטא, אם דבריהם יהיו מתקבלין לו... וכל כוונת המספר תהיה לשם שמים ובקנאת ה', לא בשנאתו לו על דבר אחר" [וכן בכלל י, באר מים חיים, אות לב (עמ' קעח-קעט), לענין סיפור על אנשי עיר מסוימת שאינם מארחים כהלכה: "אם אלו האנשים ששומעים את הסיפור שלו יש בכוחם להוכיח לאנשי העיר ההיא עבור שאין בידם מצוות הכנסת אורחים כראוי, והמספר הזה הוא מכון רק לתועלת הזו ולא לגנותם, נראה דמותר"].

⁶¹⁸ ראו את דברי רבינו יונה לעיל בהערה 593, וכן - **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל י, סעיף א (עמ' קסב-קסג): "אם אחד ראה אדם שעשה עוולה לחברו, כגון שגזלו או עשקו או הזיקו... ונודע לו בבירור שלא השיב לו את הגזילה ולא שילם לו

בקטגוריה זו ניתן לכלול גם וריאציה נוספת, ייחודית יותר, של תיקון עוול: כאשר פלוני חש נפגע מאלמוני, והוא חפץ לשתף אדם אחר על מנת להפג את "דאגת הלב" באמצעות עצם השיתוף, בבחינת "דאגה בלב איש ישיחנה", הדבר מותר⁶²⁰ (כאן, תיקון הנזק נעשה בעצם שיתופו של מקבל המידע, ולא דווקא על ידי הנעתו לפעולה ממשית).

ה) גינוי עוברי עבירה ומבצעי עוולה על מנת שהציבור יירתע מללכת בדרכם: כשאדם חוטא במזיד דרך קבע, מותר לאדם לפרסם את גנותו גם כשהתועלת המקווה איננה כי יחדל ממעשיו, אלא הרתעת הרבים מללכת בדרכו זו- "האיש אשר תדע ובחנת את דרכו כי אין פחד אלקים לנגד עיניו, ותמיד יתיצב על דרך לא טוב, מצוה לספר בגנותו ולגלות על חטאותיו ולהבאיש בעלי עבירות בעיני בני אדם, ולמען תגעל נפש השומעים את המעשים הרעים"⁶²¹. וכך גם ביחס לאדם שהזיק או גזל ואינו מוכן להשיב את הגזילה או

את נזקו ולא ביקש פניו להעביר לו על עוונתו... יכול לספר הדברים לבני אדם כדי לעזור לאשר אשם לו...". בהמשך, בסעיף ה' (עמ' קסז), מסביר המחבר שמותר לספר על כך "אם האנשים שהוא מספר לפניהם יכולים הם לעזור לנגול והנעשק והמתבייש בעניינם" (המשך הסעיף שם מתייחס ל"תועלת" מסוג אחר, שעליה נעמוד בסמוך בנפרד).

[הוריאציה הבסיסית ביותר של העברת מידע "שלילי" על אדם כדי לחייבו לשלם, היא עדות בבית דין. ואכן, כאמור לעיל (הערה 593), רבינו יונה - אחד המקורות הראשוניים להיתר התועלת בהקשר של לשון הרע - מתבסס על היתר העדות ומסביר, כי כשם שלא יעלה על הדעת לאסור עדות בבית דין משום לשון הרע, כך ברור שמותר לאדם לספר לחברו על פלוני שהזיק, אם יש בכך כדי למנוע או לתקן נזק].

⁶¹⁹ **חפץ חיים**, כלל י, סעיף יג (עמ' קעט): "...דאם הוא משער, שעל ידי שיספר לאנשים איך שפלוני עשה לו עוולה בעניין ממון וכיוצא בזה תוכל לבוא לו מזה תועלת על להבא, כגון שיספר לאנשים שדבריהם נשמעים לו, אם יוכיחוהו על זה, ואולי על ידי זה ישיב לו הגזילה וההזיק וכיוצא בזה, מותר לו לספר להם...".

⁶²⁰ **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל י, סעיף יד (ב"הגה"ה" בתחתית עמ' קפא). בהמשך לקביעה שמותר להביא לתיקון עוולה באמצעות פרסומה, מוסיף המחבר "ואפשר דהוא הדין אם כוונתו בסיפורו להפג את דאגתו מלבן, הוי כמכוון לתועלת על להבא. ולפי זה, מה שאמרו ז"ל, 'דאגה בלב איש ישיחנה לאחרים', קאי [=מדבר, מתייחס] גם על עניין כזה" [המחבר רומז כאן לדברי הבבלי, יומא, עה ע"ב. שם מתייחס התלמוד לפסוק בספר משלי (יב, כה), "דאגה בלב איש, ישחנה...". ומביא את דעתם של שני אמוראים בעניין זה: "רבי אמי ורבי אסי, חד אמר: ישחנה מדעתו, וחד אמר: ישחנה לאחרים". דהיינו, לפי דעה אחת, הדרך להתמודד עם "דאגה" היא להסיח אותה מן הדעת, בעוד שלפי דעה אחרת, יש לספר עליה בפני אחרים. בהקשר זה כותב כאן ה"חפץ חיים", כי הפגת הדאגה על ידי אמירה לאחרים נחשבת אף היא ל"תועלת", שאם המספר מכוון לה, הוא אינו עובר על איסור לשון הרע].

לעניין היתר זה ראו גם את דברינו להלן, נספח כללי 1, בטקסט להערה 1647 ואילך.

⁶²¹ **שערי תשובה**, שער ג, אות ריח (עמ' רט). הדברים מובאים, בשינוי לשון, על ידי ה"חפץ חיים" בהלכות איסורי לשון הרע, כלל ד, סעיף ז (עמ' צא-צב). והשוו לשון הרמב"ם במשנה תורה, הלכות דעות, ו, ח (הרמב"ם אינו כותב במפורש שהמטרה היא הרתעת הרבים, ואולי מסוים לשונו "עד שיחזור למוטב" ניתן אף לדייק שעיקר המטרה היא הטבת דרכו של החוטא עצמו (אך ייתכן גם שמילים אלה רק מלמדות מהו הזמן שבו יש לחדול מהגינותו, והן אינן מלמדות בהכרח על **מטרת** הגינותו). והשוו לדברי הבבלי, מגילה, כה ע"ב, "האי מאן דסני שומעניה, שרי לבזוי".

לפצות את הנפגע, מתירה ההלכה לפרסם את המעשה גם כשהתועלת איננה תיקון העוול הספציפי, אלא הרתעת הכלל: "שהוא (-המספר) מתכוון שיתרחקו בני אדם מדרך רשע כשישמעו שהבריות מגנות פועלי אוון, ואולי הוא בעצמו (-החוטא) ישוב על ידי זה מדרכיו הרעים ויתקן מעשיו כשישמע שהבריות מגנות אותו עבור זה, גם זה איננו בכלל לשון הרע ולתועלת ייחשב"⁶²². על אף שה"תועלת" בפרסומים מסוג זה שונה במקצת מהדפוס הרגיל המאפיין את שאר הדוגמאות, במובן זה שהסיפור אינו בהכרח עוצר את פלוני עצמו מביצוע מעשיו, הרי שגם כאן מתקיים יסוד דומה: פלוני, באמצעות התנהגותו, הוא חלק מקבוצה בעייתית של עוברי עבירה ופועלי אוון, וההרתעה שבפרסומו מאפשרת לציבור הנורמטיבי להתגונן מפני קבוצה בעייתית זו ולהרתיע אותה. **כמוכן שאין פירוש הדבר שכל אימת שאדם כשל בחטא, רשאים אנו להגדירו כ"פועל אוון" ולפרסם את חטאו לצורכי הרתעה כללית; ההיתר חל, כפי שמסכם ה"חפץ חיים", רק ביחס לאדם שמתקיימים בו התנאים הבאים: 1. הוא מודע לחומרת מעשיו. 2. על אף מודעותו זו, הוא מתמיד בהם ואינו חדל מדרכו (היינו, שהוא חוזר על חטאיו, או לחלופין אינו משיב את הגזילה שבידו או מפצה את הנפגע)⁶²³. בדומה לכך קובע ה"חפץ חיים", כי מותר לגנות לצורכי**

⁶²² **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל י, סעיף ד (עמ' קסז-קסט). [נוער כי במסגרת "הגה" בתחתית סעיף זה מוסיף ה"חפץ חיים", כי כשעסקין בסוג ייחודי זה של תועלת, אין ליישמו במקרים שבהם לניזוק עצמו לא ידוע על העוולה (ודוק: בוודאי שמותר להודיע לניזוק על העוולה אם הניזוק יוכל לפעול לתיקונה, אך הכוונה היא למצב תיאורטי שבו ממילא יהיו ידי הניזוק כבולות גם לאחר שייודע לו, והתועלת היחידה המקווה היא התועלת שבעצם ההוקעה וההרתעה העתידית שבה; במקרה כזה, הדבר אסור אם הניזוק אינו מודע לעוולה). הנימוק לכך הוא, כי הנזק העלול להיגרם מיידוע אדם על עוולה כשאין בידו לתקנה, שהוא נזק של ליבוי שנאה ותוצאותיה, הוא נזק ודאי יותר ביחס לתועלת המעורפלת שבהוקעת אדם ברבים (באר מים חיים, אות יח), וצ"ע].

⁶²³ בהתייחסו לפרסום חטאים שבין אדם למקום מדגיש ה"חפץ חיים" בהלכות איסורי לשון הרע, כלל ד, סעיף ז (עמ' צא-צב), כי יש להבחין בין מי ש"דרכו להתחרט על חטאיו", לבין חוטא "סדרתי": "...אבל אם בחנת את דרכו כי אין פחד אלוקים לנגד עיניו, ותמיד יתייצב על דרך לא טוב, כמו הפורק מעליו עול מלכות שמים או שאינו נזהר מעבירה אחת אשר כל שער עמו יודעים שהיא עבירה... אם כן מוכח מיניה שלא מחמת שגבר יצרו עליו עבר על דברי ה', כי אם בשרירות לבו הוא הולך ואין פחד אלוקים לנגד עיניו, לכן מותר להכלימו ולספר בגנותו בין בפניו ובין שלא בפניו...". ב"באר מים חיים", אות לב, מדגיש המחבר כי כל התנאים הדרושים לשם יישום היתר "לשון הרע לתועלת" (עליהם נעמוד בהמשך) רלוונטיים גם כאן, ובכלל זה, שהמספר "יכוון לתועלת, דהיינו, כדי שיתרחקו בני אדם מדרך רשע כשישמעו שהבריות מגנות פועלי אוון, גם אולי הוא בעצמו ישוב על ידי זה מדרכיו הרעים כשישמע שהבריות מגנות אותו עבור זה, אבל לא יתכוון המספר להנות מהפגם ההוא שהוא נתן בו, ולא מצד שנאה שיש לו עליו, רק מצד האמת"

הדרישה כאן היא, כאמור, כפולה: "סדרתיות" החטא וידעת איסורו [לא די בסדרתיות; כאשר אדם חטא, "ויש לתלות שעשה דבר זה שלא במתכוון, או שלא היה יודע שדבר זה אסור, או שהיה סבור שהוא חומרא ומידה טובה בעלמא שהכשרים נזהרין בזה, אזי אפילו ראוהו כמה פעמים שעבר על זה, בוודאי יש לתלות בזה, ואסורים לגלותו, כדי שלא יהיה לבוז בעיני עמו"- חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ד, סעיף ג (עמ' פה)].

כללים אלה נוהגים גם ביחס לגינוי עוברי עבירות שבין אדם לחברו, אך בעבירות מסוג זה, אין צורך בכך שהחוטא יחזור על חטאו פעמים רבות, אלא די בכך שהוא אינו משלם כדין בעד עוול שגרם, אפילו באופן חד פעמי. הפרסום מותר, איפוא, אם

הרתעה אדם שחויב בצו שיפוטי של ביי"ד לעשות פעולה מסוימת, והוא נמנע מכך ומתמיד בסירובו מתוך זלזול בצו בית הדין.⁶²⁴

[יוער, כי על אף הגבלות חמורות אלה על פרסום גנותו של עבריין למטרת הרתעה ציבורית, לעתים רשאי בית דין להעניש אדם בפומבי (גם אם לא מדובר בעבריין שמתקיימות לגביו הנסיבות החריגות המנויות כאן) בהתאם לשיקול דעתו כחלק מסמכויותו הרחבות הכלליות].⁶²⁵

"נודע לו (-למספר) בבירור שלא השיב לו את הגזילה ולא שילם לו את נזקו ולא ביקש פניו להעביר לו על עונו" [חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל י, סעיף א (עמ' קסג), וראו שם ב"באר מים חיים", אות ג]; גם במקום אחר [כלל י, סעיף י (עמ' קעד)] מבהיר המחבר, כי זהו ההבדל המרכזי בין הוקעת אדם בשל חטאים שבין אדם למקום לבין הוקעתו בשל חטאים שבין אדם לחברו: "...דשווין יחד דין סיפור לשון הרע על דבר עוון שבין אדם לחברו וסיפור לשון הרע על עוון שבין אדם למקום, אך בעבירה שבין אדם למקום, אין מותר לספר עליו... אלא אם כן ראה עליו שאוחז בה ועושה אותה כמה פעמים במזיד..." (וראו גם ב"עליות דרבינו יונה", על מסכת בבא בתרא, דף לט ע"א, ד"ה ואמר רבא; המחבר מתיר לגנות אדם לצורכי הרתעה, אם הוא חוטא- "... בדברים שבין אדם לחבירו, שאין לו תקנה עד שיעשה הישבון או שירצה את חבירו, והוא אינו מרצהו, או בשאר עבירות שאוחז אותם ועושה אותם במזיד ועונו מחזיק בהם ולא במקרה, אבל הם דרכיו ולימודו...".

יצוין גם, שבעוד שבעבירות שבין אדם למקום הפרסום מותנה בכך שברור לנו כי העבריין היה מודע היטב לחומרת האיסור, הרי שביחס לעבירות שבין אדם לחברו, ה"חפץ חיים" מתלבט [חפץ חיים, כלל י, באר מים חיים, אות טז (עמ' קסח)] עד כמה יש להרחיק וללמד זכות על אדם ולתלות שלא היה מודע להיותו של המעשה אסור; ההתלבטות נובעת כנראה מהיותו של עבירות אלה אסורות מטבען, בבחינת mala in se, ולכן לימוד הזכות שהמבצע לא ידע על הפסול שבמעשה, בעייתי יותר.

⁶²⁴ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ד, סעיף ח (עמ' צד). "כשבית דין אומרים לאדם דין אחד במה שהוא בקום ועשה [דהיינו, כשבית דין מטיל על האדם חובת עשה מסוימת- י.ו], בין שהוא דברים שבין אדם למקום או דברים שבין אדם לחברו, ואינו רוצה לקיים בשום אופן, ואין לו תשובה במה שאינו מקיים, מותר לספר גנותו ואף לרשום את גנותו בספר הזכרונות לדור דורים" [ב"באר מים חיים", אות לד, מסביר המחבר מדוע הדגש הוא דווקא על חובת עשה; כאשר לא מדובר בחובת עשה אלא בחובת הימנעות, ואותו אדם עבר על החובה, ייתכן שהדבר נבע מחמת התגברות רגעית של היצר, ועל כן, כל עוד הוא עשה את הדבר בסתר, אין לפרסם את גנותו רק מחמת כך. לעומת זאת, כשמוטלת על אדם חובת עשה והוא נמנע ממנה באופן עקבי, מדובר בזלזול המצדיק את הוקעתו ברבים לצורכי הרתעה].

"באר מים חיים", אות לג, מוסיף המחבר כי מקורו של דין זה הוא מהמשנה במסכת יומא (כפי שהוא מפרש אותה): המשנה במסכת יומא (ג, יא) מגנה את אנשי "בית גרמו" על שלא רצו ללמד "על לחם הפנים" (דהיינו, אופן עשייתו בבית המקדש בצורה שלא יישבר על אף צורתו המיוחדת), וכן את "בית אבטינס" שסירבו ללמד על "מעשה הקטורת", את "הגרס בן לוי" על שלא רצה ללמד "פרק בשיר", ואת "בן קמצר" שלא רצה ללמד על "מעשה הכתב". ומוסיפה המשנה במלים חריפות "ואלו לגנאי... שם רשעים ירקבו". כאן התירה המשנה לכל אדם לגנותם, על אף שלא מדובר כאן בעבירות חמורות ש"פשט ידיעת איסורן בכל ישראל", כנדרש בדרך כלל לשם הוקעת עבריין; ה"חפץ חיים" מסביר זאת בכך, שהם סירבו לצו בית הדין שהורו להם ללמד את הדברים, והתמידו בסירובם, ומשום כך הותרה ההוקעה. המחבר מוסיף ומסביר את ההיגיון שבדבר: הקביעה הכללית כי אין לגנות עבריין אלא אם כן הוא התמיד בעבירה שפשטה ידיעת איסורה בכל ישראל וכו', נועדה למנוע מצב שבו נוקטים בצעד חריף של גינוי נגד אדם שפעל מתוך חוסר ידיעה או בהתגברות רגעית של היצר; אך כאשר אדם קיבל הוראה מפורשת מבית דין והוא מזלזל בה ואינו מקיימה, מותר לגנותו גם כשלא מדובר בעבירות חמורות כאמור.

המחבר מוסיף (שם), כי כאשר מדובר באדם שאינו מקיים את הוראת בית הדין, אך הוא מסביר זאת באמתלה כלשהי ("ואם השיב תשובה באמתלאות"), אזי- "אם אנו מבינים שהתשובה זו איננה אמת, רק להוציא מדעתנו, אין אנו צריכים להאמינו, ומותר לספר בגנותו ואף לרשום כ"ל. אבל אם הדבר ספק, אסור לספר בגנותו".

אלה הן, כאמור, דוגמאות ה"תועלת" החוזרות על עצמן ב"חפץ חיים"⁶²⁶ ובדברי המחברים הקלאסיים האחרים שעסקו בנושא ה"תועלת"⁶²⁷; וכפי שהקדמנו עובר להבאת הדוגמאות, המכנה המשותף להן הוא שבכולן, ה"תועלת" מתבטאת בבלימתו של פלוני מושא הפרסום מלחטוא, להזיק או ליצור בעיה כוללת אחרת.

קיומו של המכנה המשותף האמור מעלה מאליו את השאלה, מה דינם של סוגי "תועלת" אחרים, שאינם בעלי מכנה משותף זה; היינו, כיצד יש להתייחס למקרים שבהם אדם מעוניין לפרסם מידע שלילי הקשור בפלוני, לא לצורך בלימתו או מניעתו מלהזיק, אלא לצורך תכלית מועילה אחרת כלשהי שאינה קשורה

⁶²⁵ במסגרת הסמכויות הכלליות המסורות **לבית דין** להעניש ולתקן כללים גם שלא לפי כללי הדין ה"יבש" (בבלי, סנהדרין, מו ע"א; שו"ע, חו"מ, סימן ב), מסורה לו גם הסמכות לשקול את פרסום מעשיו הרעים של פלוני, מעבר לרשות הכללית לפרסום על פי כללי ה"תועלת" הרגילים לעיל [ראו: **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ד, סעיף ה, וב"באר מים חיים", אות כה (עמ' צ); הרקע לדברים אלה של המחבר הוא כדלהלן: בסעיף ה' הוא קובע, כי שופטים המייסרים אדם יעשו זאת בהצנע. על כך הוא מקשה (ב"באר מים חיים", שם) מכך שלפי פשט המקורות בתלמוד, אין חובה כזו (ובלשוננו- "מהא דאיתא כמה פעמים בש"ס, מכין אותו מכת מרדות אפילו על איסור דרבנן, ולא נזכר כלל שצריך לזהר שלא יתבייש פניו על ידי זה בשעת מעשה, ואם כן כל שכן על איסור דאורייתא..."). תשובתו היא, כי לדיינים מסורה סמכות כזו, אם לפי שיקול דעתם הדבר נחוץ לפי טיב העברין ולפי השפעתו על הרבים וחילול השם שנגרם ("דפשוט דזה תלוי לפי ראות עיני בית דין את האיש, אם תוכחתם תהיה מועלת לו על להבא שלא יעשה עוד את העבירה, דכמה פעמים בדברים לא יוסר עבד; וגם לפי העניין שעשה, אם ידעו בו רבים, שעל ידי זה נתחלל כבוד השם חס ושלום אם לא יגדרו את הפרצה על להבא, בוודאי מוטל על הבית דין לעשות כל מה שהם יכולין כדי שרבים יראו ויקחו מוסר, וכמ"ש בסנהדרין (מו ע"א), אמר רבי אליעזר בן יעקב, שמעתי שבית דין וכי, והובא בחו"מ בסיומן ב"י]) ולעניין העיקרון הכללי כי אין לפרסם את החוטא המוענש, ראו גם: **מוסקוביץ- האם ראוי לפרסם שמות בפסקי דין**.

בעניין זה מן הראוי גם להביא את דברי רבי ישעיה הורוויץ [1550-1630; ספרו הידוע, שני לוחות הברית (ובקיצור- שלי"ה) התחבר במאה ה-17 בירושלים והודפס בפראג. על שם זה מכונה המחבר עצמו "השלי"ה], בספרו **שני לוחות הברית**, חלק רביעי, פרק "תורה שבעל פה" (כללי התלמוד), כלל יד ("כלל פה קדוש"). השלי"ה עוסק בשאלה, מפני מה לא נמנעו חז"ל מלספר מקרים המתארים חטא או התנהגות לא ראויה של אישים מסוימים או קרוביהם, ולא חסו על שמם. על כך הוא משיב, כי לחז"ל נתונה סמכות לעשות כן כצעד עונשי, מעין הכוח המסור לבית דין לפי שיקול דעתו. ובלשוננו: "אך לכאורה יש בתלמוד עוד קושיא היותר חזקה והיא זאת: הנה הזהיר לספר מגנות בהמה טהורה, ובתלמוד... מספר בגנות עמודי עולם... כגוןבנתיה דרב נחמן דהוי מבחשי קדירה בכשפים [=בנותיו של רב נחמן שהיו בוחשות בקדירה בכשפים] (בבלי, גיטין, מה ע"א) וכיוצא באלה שלא לכבוד הוא לאבותיהם הקדושים, ואיך יוזכר שמם. אבל דע כי באמת ובצדק נכתב, כי לא לפני חכמי התלמוד חנף יבוא, כי היה איזה עון על אביהם שבאו בנותיהן לכלל זה, דהיינו שלא הוכיחו אותם תמיד בתוכחת מוסר וכיוצא בזה. והיה זה על צד העונש להיות נכתב דבר זה בתלמוד. ודבר שהוא מצד העונש לא שייך לומר 'אל תספר בגנותו', כי זה הדין שלו לספר בגנותו שלו בדבר זה, כמו שמעשים בכל יום, הבית דין פוסקים ועושים הכרזה על אדם אחד דברי גנות, הוא משום שהדין נותן ליענש בכך".

⁶²⁶ יצוין, כי בסוף כלל י' של הלכות איסורי לשון הרע מתלבט ה"חפץ חיים" בדילמת גילוי השונה במקצת מדפוסי ה"תועלת" הקלאסיים: אדם נחשד בחשד שווא למעשה כלשהו, והוא מעוניין לחשוף את זהותו של האשם האמיתי כדי להסיר מעליו את חשד השווא. למקרה זה נתייחס להלן בנפרד (נספח כללי 1, בטקסט להערה 1857 ואילך), ונסביר ממה נובעת התלבטות המחבר לגביו.

⁶²⁷ ראו, למשל, את דברי רבינו יונה לעיל, בהערה 593; ואת דוגמאותיו של ה"פתחי תשובה" בהמחישו את חשיבות עיקרון התועלת (לעיל, הערה 598).

להתגוננות מפני פלוני. כך, למשל, מתעוררת שאלה זו כאשר אדם מספר לאחרים על מעשיו הרעים או מחדליו של פלוני, לא משום שפלוני זה מסכן בכך את הזולת (נניח שהמעשים או המחדלים הם נחלת העבר, הם כבר אינם רלוונטיים, ואין אדם שזכאי לתשלום ממנו בגין המעשים), אלא לתכלית קונסטרוקטיבית אחרת - למשל, משום שהוא חפץ להמחיש לשומע כי "כל אחד עלול להיכשל", או להמחיש לו כמה חמורות עלולות להיות ההשלכות של מעשה או מחדל פלוני, או שהמספר סבור כי ראוי שהנושא יובא למודעות הציבורית הכללית, בסברו שיש ערך בכך שהציבור ידון בנושאים מסוג זה⁶²⁸; האם גם במקרה כזה, שבו פלוני עצמו כבר חדל כאמור מלהוות גורם סיכון, ה"תועלת" שבפרסום תצדיק את הפגיעה בשמו?

בקרב המחברים המועטים שנדרשו לשאלה זו, אין אחידות דעים. לדעת ברונפמן⁶²⁹, עיקרון ה"תועלת" על פי ה"חפץ חיים" מוגבל למקרים של הגנה מפני פלוני או מניעתו מלחטוא, ואילו כאשר מדובר בתכלית קונסטרוקטיבית אחרת, ה"חפץ חיים" אינו מצדיק פגיעה בשמו של פלוני, רק משום שאדם אחר (או הציבור) יוצא מכך נשכר; במלים אחרות, כשם שאין דוחים נפש מפני נפש, כך אין לקדם את תועלתו של פלוני במחיר שמו של אלמוני, ודמו של מי שנשכר מהפרסום אינו סמוק יותר מדמו של הנפגע מהפרסום

⁶²⁸ לשם השוואה, עמדת הפסיקה הישראלית, כפי שנקבעה בעניין פלוני נ' דיין (ע"א 751/10) ולאחר מכן בדיון הנוסף [פלוני נ' דיין (ד"א 2121/12)] הינה, כי עיתונאי המפרסם מידע שלילי נגד אדם, לא משום שאותו אדם מהווה סכנה כלשהי אלא משום שהוא סבור שיש בעצם העלאת הסוגיה עניין ציבורי משמעותי, הרי הוא מקיים חובה מוסרית/חברתית שהוא חב לציבור (ראו להלן, פרק 7, הערה 1539).

[על מנת להסביר מדוע הפנינו לפסקי הדין בעניין פלוני נ' דיין ולא לסעיף 14 לחוק איסור לשון הרע, הפוטר מאחריות אדם שפרסם פרסום אמת שיש בו עניין ציבורי, נבהיר כדלהלן: סעיף 14 אינו עונה בהכרח לשאלה, האם פרסום דבר שיש בו עניין ציבורי הוא מוצדק. הוא בסך הכול פוטר מפרסום מאחריות אזרחית או פלילית בנסיבות אלה [ולכך עשויים להסכים גם פוסקי הלכה, שהרי גם לאחר שהתפתחה בהלכה האפשרות להטיל סנקציות נגד מספרי לשון הרע, ברור שלא כל פרסום שאינו מוצדק על פי ה"חפץ חיים", מהווה עילה הלכתית לתביעה או סנקציה בידי אדם בגין לשון הרע (ראו להלן בהרחבה בפרק 7, פסקה 7(ב), ובנספח לפרק 7)]. החידוש בפסקי הדין בעניין פלוני נ' דיין הוא בקביעה, שפרסומים מעין אלה על ידי עיתונאי ממלאים "חובה מוסרית/חברתית" כלפי הציבור (ועל כן הם נחשבים כמי שפועלים "בתום לב", ובאים אף בגדרי סעיף 15 לחוק), וזאת בניגוד לגישה ה"ישנה" ששלטה בכיפה עד אז, כי עיתונאי, ככל אדם, ממלא חובה חברתית/מוסרית כלפי הציבור רק כאשר המידע שהוא מוסר לציבור מונע ממנו סכנה לבריאותו או רכושו וכיו"ב - ראו ביתר הרחבה להלן בפרק 7, הערה 1539].

⁶²⁹ ראו את דברי ברונפמן בשערי אברהם, עמ' שעט-שפ, ובעמ' שפג; וכן את דברי הרב אליהו בר שלום בקובץ דברי משפט, חלק ו (עמ' שו).

בעיה כזו אינה קיימת, כמובן, בסוגי ה"תועלת" הקלאסיים לעיל, שהרי כאשר מדובר בהתגוננות מפני מזיקים או גורמי סיכון, המזיק עצמו אינו יכול לבוא בטרוניה על כך ש"מעדיפים את הנפגע על פניו"⁶³⁰.

לעומת מחברים אלה, יש הנוקטים בעמדה שונה⁶³¹, ולפיה היתר ה"תועלת" כולל גם סיפור בגנות אדם למטרת לימוד כללי, הפקת מוסר השכל וכיו"ב - "החיים ניתנו ללמוד וללמד", כלשונו של קאופמן⁶³².

⁶³⁰ וכפי שמסכם ברונפמן טיעון זה (שם, עמ' שעט-שפ): "שבאופן זה שהנזק וההפסד באים מכוח מעשה עוול שעשה אדם, בזה נאמר היתר להציל עשוק מיד עושקו ולספר לניזק שעליו להישמר מפני הרוצה להזיק לו, וטעם פשוט לזה, דכיוון שבא להזיק לחבירו, מאי טעמא תחוס התורה עליו טפי [=יותר] מעל הניזק, אדרבה, מצווה עלינו להציל עשוק מיד עושקו. אכן זה אינו אלא כשאדם עושה עוול להזיק לרעהו במעשיו, אבל כשאדם נוהג כשורה אסור לספר גנותו גם אם יינצל בכך חבירו מהפסד, דלמה נתיר בזיונו עבור תועלת חבירו, כלום עדיפה נפשו מנפשו... [ובעמ' שפג- "...היתר תועלת הוא בשני אופנים, אם זה לטובת האדם שמספרים עליו או אם בא להציל אדם מהבא להרע לו ולהפסידו, וזולת זה אף אם יש תועלת רבה בסיפור, אין היתר לספרו, דאין דוחין נפש מפני נפש לבזות ולבייש אחד לתועלת חבירו, וחלילה לעשות כן"]".

⁶³¹ ראו, למשל: **זרע חיים**, עמ' של ואילך. ברור, כי הדילמה המעסיקה את המחבר (קאופמן) היא בדיוק זו- האם מותר לגנות אדם שכשל, ואינו "חוטא סדרתי", כשמטרת הגינוי היא מטרה "לימודית" (כפי שהמחבר מגדיר את שאלתו בעמ' של: "כל שאלתנו כאשר המדובר אינו נכנס לכת פועלי אוון... רק למען תועלת היחידה ללמד חברו". למשל, "לפעמים אדם מתקשה ללמוד ולשמוע", ונדרשת דוגמה "להעמיד אותו על בוריים של דברים, ולפעמים כדי לזעזע אותו על מנת שישתנה". במקרה כזה עולה השאלה, האם "מותר לו לספר גנות חברו כדוגמה לדבריו"). תשובתו על כך היא בחיוב, כמפורט להלן. וראו גם: **שו"ת במראה הבזק**, חלק ו, עמ' 173, ה"ש 1 (התשובה דנה בפרסום מסמכים מארכיונים, העלולים להכיל דברי לשון הרע. השיקול המכריע להיתר הוא, שמסמכים אלה עשויים להביא תועלת לעורכי דין או לשופטים שיוכלו להיעזר בהם, והמחבר מפנה בהקשר זה להיתר ה"תועלת" שב"חפץ חיים").

⁶³² "...שהחיים ניתנו ללמוד וללמד, כל דבר לפי עניינו, אם אך ילמדו מה שצריך ובכוונה הראויה" (**זרע חיים**, שם). קאופמן סבור, כי ניתן להוכיח את שיטתו מעצם העובדה, שהתנ"ך והתלמוד אינם נמנעים מלפרסם את חטאייהם של ראשונים, למטרה לימודית: **"ודבר זה יש ללמוד מעצם התנ"ך וכולי ש"ס, שהרי כל התורה וכל הש"ס מלאים סיפורים על אנשים שמתחלקים לדברי שבח ודברי גנות, והכל כדי ללמדנו דרכי חיים והדרך נלך בה, וכלשון 'תורה' עצמה"** [בעמ' שלב עומד המחבר על שלל דוגמאות לסיפורי גנאי בחז"ל, למשל: רבי אלעזר בן ערך ששכח תלמודו (בבלי, שבת, קמז ע"ב); ביזוי עולא על ידי אשתו של רב נחמן, ליתא, וגודל כעסה של יתא (בבלי, ברכות, נא ע"ב); "אל יטיל אדם אימה יתרה בתוך ביתו, שהרי אדם גדול הטיל אימה בתוך ביתו והאכילוהו דבר גדול... רבי חנינא בן גמליאל" (בבלי, גיטין, ז ע"א) ועוד]. כמו כן, מוסיף המחבר ומפנה בהקשר זה גם לדברי הרמב"ן (דברים כד, ט) אשר בהתייחסו לחטא מרים והציווי לזכרו [ראו להלן, פרק 4, פסקה 4(2)], כותב: **"ואף על פי שהיה ראוי גם להסתירו שלא לדבר בגנותו של צדיקים, אבל ציווה הכתוב להודיעו ולגלותו כדי שתהא אזהרת לשון הרע שומה בפינו מפני שהוא חטא גדול וגורם רעות רבות ובני אדם נכשלים בו תמיד, כמו שאמרו (בבלי, בבא בתרא, קסד ע"ב), 'כולם בלשון הרע'"** [לפירוט נרחב של המקורות העוסקים בחשיפה או הסתרת גנותם של אישים שונים בתורה ובחז"ל, ראו בפסק דינו של השופט דרורי, פלוגית נ' **משרד ראש הממשלה**, פסקאות 154-78; וראו גם את דברי השופט הנדל בפלוגי נ' **דיין (זי"א 2121/12)**, פסקה 12 ואילך].

ראיה זו כמובן אינה חד משמעית, כפי שמודה גם קאופמן עצמו, המתייחס בהרחבה למספר דחיות אפשריות לה (אם כי תוך ניסיון להתמודד עם דחיות אלה). כך, למשל, לעניין פרסום חטאים בתורה **שבכתב** יש לטעון, כי מ"חירותו" של הקב"ה להטיל על אדם עונשים שונים, ובכלל זה לייסרו ולביישו, לא נגזרת חירותנו שלנו כבני אדם לנהוג כך (כשם שאדם אינו רשאי להעניש את חבירו, בנימוק שגם משמיים הענישוהו כך, והוא החליט ללמוד מכך גזירה שווה). גם את הראיה מכך שחז"ל מצאו לנכון לפרט חטאים שונים ניתן לדחות בכך **שלבית דין** (ובכלל זה חז"ל בכובעם כבית דין) מסורה רשות מיוחדת לפרסם את חטאו של אדם לחינוך הציבור, גם אם הוא אינו בבחינת "פועל אוון" שגינויו מותר לכל אדם (בהקשר זה נפנה שוב לאמור לעיל

קשה מאוד, לדעתנו, למצוא אחיזה לשיטה זו בדברי ה"חפץ חיים" (אם כי ייתכן שניתן למצוא לה תימוכין בדברי מחברים אחרים⁶³³). לשונו ורוח דבריו (המתבססים רובם ככולם על דברי רבינו יונה לפניו) כמעט שאינם משאירים מקום לספקות, כי **אסור** להביא לידיעת אחרים את פגמיו או חטאיו של אדם, אשר בשעת הפרסום ייתכן שהוא כבר חדל מהם וכבר אינו מאיים על הזולת או על החברה⁶³⁴, ולא ניתן להתעלם מכך שה"תועלת" היחידה החוזרת ונשנית לאורך ה"חפץ חיים" (ולפניו **בשערי תשובה**) ככזו המצדיקה את הגילוי, היא אך ורק תועלת מהסוג המתואר לעיל, היינו, בלימה, הגנה או התגוננות מפני אדם, שנכון לשעת הפרסום מזיק לזולתו או חוטא (ואפילו אז, אם החוטא או המעוול עשויים לחזור בהם על ידי **תוכחה** ישירה, חובה היא להעדיף צעד זה על פני הפרסום⁶³⁵); נזכיר, כי גם באותו סוג תועלת שעניינו גינוי עוברי עבירה ופועלי אוון לצורך הרתעה כללית (אשר איננו התגוננות קלאסית מפני מעוול ספציפי, אלא התגוננות החברה מפני פועלי אוון ככלל), אין הדבר מותר אלא בתנאים חריגים שבהם פלוני מושא הסיפור הוא אדם שמודע לחטאו ומתמיד בו, ובכך מגדיר את עצמו נכון לשעת הפרסום כ"פועל אוון"⁶³⁶. לבסוף, מן הראוי לציין שגם קאופמן עצמו, הגם שבמישור העקרוני הוא סבור כאמור כי מותר

בהערה 625, ולדברי השל"ה שצוטטו (שם).

[בנוסף, במקרים רבים פירוט החטאים מתייחס לאנשים שכבר הלכו לעולמם בזמן הסיפור, ובמקרה זה, לרוב הדעות, אין איסור מדאורייתא לפרסם לשון הרע- ראו להלן, נספח כללי 1, סעיף יא(3); לעניין זה ראו גם: **זרע חיים**, עמ' שלא. כמו כן, במקרים רבים, מדובר בפרסומים שככל הנראה היו ידועים לכל בלאו הכי- ראו בהקשר זה גם את דברי הרב שלמה קוק, בהערותיו לספר "חפץ חיים" (הנדפסות כנספח לספר **בין שני כהנים גדולים**), בעמ' 146].

⁶³³ כך, הרב שמחה זיסל זיו מקלם [בן תקופתו של ה"חפץ חיים" (1824-1898), ידוע בכינויו "הסבא מקלם"], בהתייחסו לפירוט מעשה מרים בתורה, כותב: "...למה דיברה תורה לשון הרע על מרים? אלא על כרחך כי בשביל הלימוד, אין זה לשון הרע אלא לשון טוב" [**חכמה ומוסר**, מאמר יא (עמ' כח)].

⁶³⁴ ביחס לאדם שחטא ולא היה מודע לחומרת חטאו, כותב ה"חפץ חיים", כי "**אסורים לגלותו כדי שלא יהיה לבוז בעיני עמו**" [**חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ד, סעיף ג (עמ' פה)]. ומייד לאחר מכן ממשיך המחבר, כי אפילו אם החוטא "ידע את עצם איסורו וגם במתכוון עשה את החטא", כל עוד הוא "אדם בינוני... שדרכו להשתמר על פי רוב מהחטא, ובוה לא ראוהו שנכשל, רק פעם אחת בסתר, אסורין לגלות את חטאו לאחרים... והמגלה אותו, אשום אשם על זה, כי אולי החוטא הוא שב מדרכו הרעה, ויגונו ברעיונו על זה החטא... וכשיספר זה את החטא לפני ההמון, יהיה לבוז ולקלון בעיניהם, אחר אשר ניחם על רעתו ונסלח לו על עונו, על כן יחטא ואשם האוויל המזכיר עונו" (שם, סעיף ד, עמ' פו; וראו גם בתחילת כלל ד, סעיף א, שם מדגיש המחבר כי "כיוון שהוא מתנהג עתה כשורה, אסור לגנותו בזה, ולשון הרע מיקרי").

⁶³⁵ ראו להלן, בטקסט להערה 651 ואילך.

⁶³⁶ ראו לעיל, בטקסט הסמוך להערה 621 ואילך.

לפרסם את גנותו של אדם לצורך לימוד והפקת לקחים וכיו"ב, הרי שבמישור ההלכה למעשה הוא מתלבט רבות בעניין זה⁶³⁷, ובסופו של דיון ארוך הוא סבור, כי יש להפעיל "תועלת" זו במשורה בלבד⁶³⁸.

מסקנתנו היא, איפוא, כי עיקרון ה"תועלת" על פי ה"חפץ חיים" אינו מתיר פגיעה בשמו של אדם לצורך תכלית מועילה שאין בה משום הגנה מסיכונים שאותו אדם יוצר (לעצמו או לזולתו), או שאין בה משום התגוננות של החברה מפני "קבוצת פועלי האוון", שהמעוול נתפס כמייצג שלה כל עוד הוא אינו חדל ממעשיו. פגיעה בשמו של פלוני לשם השגת תכלית מועילה שאינה מסוג זה, היא בבחינת "דחיית נפש מפני נפש", שה"חפץ חיים" ככל הנראה אינו מתיר אותה מכוח עיקרון ה"תועלת" (יוער, אמנם, כי ייתכנו מקרים מסוימים שבהם הסיטואציה היא כזו, שעצם מסירת המידע ה"יבש" אינה פוגעת בפלוני, אלא רק הביזוי שבעצם תוספת הלעג; במקרים אלה, ברור שמסירת המידע בצורה המלמדת על תכלית חיובית, מבטלת את אלמנט הלעג ומאיינת את הפגיעה, ובנסיבות כאלה לא יהיה מקום להחיל את האיסור⁶³⁹).

⁶³⁷ **זרע חיים**, עמ' שלא ("...שקשה להעתיק הדברים אלינו ללמוד מזה הלכה למעשה... ואם באת לתת תורת כל אחד בידו הדבר קרוב להיזק, ומי יוכל לשקול אם הוא תועלת הכרחית לגנות גנות פלוני ולהזכיר שמו כשכוונתו ללמד דרכי חיים"). וראו שם גם בהערה בתחתית העמוד.

⁶³⁸ למעשה, נראה כי ברמה המעשית, המחבר מאיין את ההיתר כמעט לחלוטין. תמצית דבריו היא, כי ניתן להתיר את הדבר כל עוד הנזק היחיד הוא הפחתת ערך האדם המדובר בעיני השומע, וכל עוד תוצאה זו אינה מתגלה לאדם המדובר ובכך נגרם לו נזק או צער (עמ' שלב-שלג); ואפילו הפחתת ערך זה, אוסר המחבר אם היא "יותר מערך העבירה והגנות" (דהיינו, שהשומע אינו אדם המגזים במשמעות הדברים). המשמעות היא כי מותר לספר את הדברים ליחידים בלבד, שעומדים בתנאים אלה. בנוסף לכך, אין ההיתר חל אלא אם כן "הדיבור נצרך ממש למען לימוד ואי אפשר להשיג התועלת הזאת בלי לנקוט בדוגמה" (עמ' שלב), וכמו כן "וצריך זהירות יתרה ומיותרת כשאין העוולה דבר ברור לעין... ובפרט בענייני דרכים ושיטות בעבודת ה' צריך זהירות כפולה ומכופלת, שהרי מה שנראה פסול בעיני אחד נראה ישר בעיני חברו או חוג אנשים אחרים..." (עמ' שלג-שלד). בסופו של דבר מסכם המחבר (עמ' שלח):

"סוף דבר- אם לגנות אדם כשר לתועלת ללמוד דרכי סור מרע, נראה שמותר מעיקר הדין, אלא שצריך להתיישב מאוד לפני שמדבר כדי שלא ייכשל באיסור, ואין ההיתר נאמר אלא לספר ליחיד צנוע שיביין הדבר לאשורו ויהיה דבר זה לתועלת אמיתית להתעלות בתורה ויראת שמים, והנה דבר זה צריך זהירות רבה, ואם לאו, הרי כאן פתח גדול לכל לשון הרע באצטלא של הלכה, ומכל מקום לא נמנעתי לכתוב מה שנראה לי בהיתר הזה מעיקר הדין, בגלל היחידים המחפשים וממצים התועלת האמיתית היוצא מסוג דיבור כזה".

⁶³⁹ ראו, למשל: **שערי אברהם**, עמ' שפג. אסמכתא לכך ניתן להביא מדברי ה"חפץ חיים" עצמו. בהלכות איסורי לשון הרע, כלל א, באר מים חיים, אות יג (עמ' מט) מביא ה"חפץ חיים" את דברי הבבלי, יבמות, סג ע"ב, שם מסופר שבנו של אחד האמוראים הציג בפניו את הפסוק בספר קהלת ז, כו, "ומוצא אני מר ממוות את האשה", וביקש ממנו דוגמה לאשה רעה כזו שאליה מתכוון הכתוב ("כגון מאן?"). על כך ענה לו אביו, "כגון אמך". ה"חפץ חיים" מקשה, מדוע אין כאן משום לשון הרע? הוא מעלה מספר תשובות אפשריות, ואחת מהן היא, שאותו בן "ידע את טבע אמו", כלשון המחבר, וכוונת האב לא הייתה להוסיף לעג מציודו, אלא להועיל לבנו בהמחשת הכתוב, ומשום כך, הדבר דומה ללשון הרע לתועלת ("ומוכח הוא שכוונתו למסבר קראי, ולא לגנותה בזה, וזה דומה למי שמכוון לתועלת בדבר שהוא אמת, וכדלקמן בכלל י"י").

על אף האמור חשוב להוסיף, כי באמרנו שאין בעיקרון ה"תועלת" כדי להתיר פרסומים שתכליתם חורגת מדפוס ה"תועלת" הקלאסית שב"חפץ חיים", אין פירוש הדבר שלא ניתן כלל להתיר פרסומים כאמור; ייתכן, שיש מקום להתירם במקרים מתאימים על פי קונסטרוקציות הלכתיות אחרות⁶⁴⁰. הדגשתנו כאן היא אך ורק, שלא ניתן להתיר פרסומים אלה מכוח עיקרון ה"תועלת".

לבסוף- כמעט שאין צורך לומר, כי לכל הדעות והשיטות (היינו, גם המתירים "תועלת" שלא למטרת הגנה וכיו"ב), ה"תועלת" צריכה להיות קשורה במידע ולהיות תוצאה שלו, ובכך לגרום למידע זה שלא להיות מוגדר מעיקרו כלשון הרע. לעומת זאת, כאשר המידע עצמו אינו תועלת, והמניע של המספר בהעברתו הוא, למשל, לחץ חיצוני של מעביד המאיים בפיטוריו אם לא יספר, אזי על אף שבסופו של חשבון נמצא שסיפור הגנאי הוא "תועלתי" (שהרי התועלת היא המשך העבודה ומניעת הפיטורים), אין מקום להתירו, כשם שאין מתירים איסורים אחרים משיקולים כלכליים: "אפילו אם הוא רואה שאם הוא ירגיל את עצמו במידה הזאת שלא לספר לעולם בגנותו של ישראל, וכדומה מדיבורים האסורים, יסובב לו הפסד גדול בעניין פרנסתו, כגון שהוא תחת רשות אחרים... שאם יראו את מי שאין פיו פתוח כ"כ כמותם, יחזיקו אותו לשוטה ופתי ועל ידי זה יסלקוהו ממשמרתו ולא יהיה לו במה לפרנס את בני ביתו, אף על פי כן אסור, ככל שאר 'לאוי', שמחוייב ליתן כל אשר לו ולא לעבור עליהן, כמבואר בורה דעה בסימן קנז סעיף א בהגה"ה, עיין שם"⁶⁴¹.

4. התנאים ליישום היתר ה"תועלת" ("פרטים") על פי ה"חפץ חיים":

לאורך הפרקים העוסקים בעיקרון ה"תועלת" מדגיש ה"חפץ חיים", כי לא די בעצם העובדה שהסיפור מגשים את התועלת, אלא בנוסף לכך על המספר להקפיד על התקיימותן של מספר דרישות כתנאי הכרחי להיתר. המחבר מציב, למעשה, שבע דרישות ("שבעה פרטים", בלשון המחבר⁶⁴²), אך ניתן להעמידם על שלושה עקרונות יסוד, ואלה הם:

⁶⁴⁰ כך, למשל, פרסומים במדינה דמוקרטית אודות נבחר ציבור בנושאים שיש בהם עניין ציבורי, עשויים להיות מותרים מכוח קונסטרוקציה של הנחת הסכמה מראש לפרסומים אלה. לקונסטרוקציה זו ולקונסטרוקציות הלכתיות אפשריות נוספות נתייחס להלן, בסוף פרק 7 (ראו שם בגוף הטקסט שלאחר הערה 1539).

⁶⁴¹ **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל א, סעיף ו (עמ' מז-מח). וכך הדבר גם לעניין איסור רכילות, ראו: **חפץ חיים**, הלכות איסורי רכילות, כלל א, סעיף ו (עמ' קפז).

⁶⁴² "אך ייזהר שלא יחסרו אלו השבעה פרטים, שנבארם בסמוך..." [חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל י, סעיף א (עמ' 143

א) הקפדה על נכונות המידע ועל הדיקוק בעת העברתו- תחת עיקרון יסוד זה ניתן לכלול את ה"פרט" הראשון, ה"פרט" השני וה"פרט" הרביעי ב"חפץ חיים", כדלהלן:

ה"פרט" הראשון- אי הסתמכות על שמועות- המספר לא יסתמך על שמועות בעלמא אלא יודא אישית את נכונות המידע⁶⁴³. עם זאת, כאשר המספר מודה בפני מקבל המידע שהדברים ידועים לו רק משמועה, אזי ניתן, **בנסיבות מסוימות**, להעביר את המידע גם על סמך שמועה בלבד; מה שקובע לעניין זה הוא בעיקר סוג התועלת ורמת ודאותה: כאשר רמת הודאות להשגת התועלת המקווה אינה גבוהה, אלא רופפת ומעורפלת יחסית ("תועלת שאינה מצויה"), אזי אין להתיר את פרסום גנותו של פלוני על סמך שמועה רק כדי להשיג תועלת כזו⁶⁴⁴.

קסג).

⁶⁴³ הדרישה היא שהמפרסם יראה את הדברים בעצמו, או שיברר את נכונות השמועה ["שיראה זה הדבר בעצמו, ולא על ידי שמיעה מאחרים, אם לא (=אלא אם כן) שנתברר לו אחר כך שהדבר אמת"- חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל י, סעיף ב (עמ' קסג)]. בהקשר זה מוסיף המחבר ומתלבט, מה הדין במצב אמצעי, שבו אין ידיעה ודאית, אך ישנם "דברים הניכרים" (היינו, המספר ראה דברים המובילים למסקנתו ברמת הסתברות גבוהה, אך לא ודאית). הוא אינו מכריע בהתלבטות זו ונשאר ב"צריך עיון גדול" וחפץ חיים, הלכות איסורי רכילות, כלל ו, באר מים חיים, אות כ (עמ' רי); הרקע להתלבטות הוא כדלהלן: הכלל הרגיל הוא, כי מותר לאדם לתת אמון בסיפור בגנותו של פלוני, אם סיפור זה נתמך ב"דברים הניכרים" (נתונים חיצוניים המלמדים ברמת סבירות גבוהה כי הסיפור נכון), אולם, על אף שמתר לשומע לתת אמון כאמור, אסור לו על סמך מידע כזה לנקוט בפעולות שיש בהן משום הפסד ממון לאדם שעליו נאמר המידע. מכאן מתלבט המחבר, מה הדין כשהשומע אינו חפץ לנקוט פעולה המפסידה ממון, אלא רק "לגנותו בדברים".

⁶⁴⁴ השאלה, האם ניתן להעביר מידע על סמך שמועה כאשר מעביר המידע מדגיש בפני מקבל המידע כי דבריו נסמכים על שמועה בלבד, נדונה על ידי ה"חפץ חיים" במסגרת הערותיו ב"באר מים חיים" (בהלכות איסורי לשון הרע, כלל י, באר מים חיים, אות ה, ובהלכות איסורי רכילות, כלל ט, באר מים חיים, אות ט), ומסקנתו היא כדלהלן: באופן בסיסי, ישנם מספר מקורות המורים על כך שהדבר מותר, ואדרבה, מכוח חובת האחריות של אדם כלפי זולתו, עליו להעביר לו מידע גם על סמך שמועה, ולא להתעלם ממידע זה [ומשום כך, מעביר התלמוד ביקורת על גדליה בן אחיקם, על שנמנע מלהזהיר אנשים מפני מזימות ישמעאל בן נתניה, וזאת על אף שגדליה לא ידע על כך אישית אלא שמע את הדברים מיוחנן בן קרח (בבלי, נדה, סא ע"א); בדומה לכך, אדם ששמע כי פלוני חושב לערער על בעלותו של אדם בשדה, ומטרתו היא ליידע את בעל השדה על מנת שישמור את ראייתו, עליו לעשות כן גם אם לא שמע אישית כיצד פלוני חושב לערער, אלא רק שמע זאת מפי אחרים- על פי רשב"ם, בבא בתרא, לט ע"ב, ד"ה ומאן דאמר (המקורות מובאים על ידי ה"חפץ חיים" עצמו, בהלכות רכילות, שם; יוער כי המחבר מוסיף- במסגרת "הגה"ה", שם- כי על אף שאמנם ישנה מצווה להעביר את המידע, אין כאן חובת אחריות גמורה מכוח הציווי "לא תעמוד על דם רעד", אלא רק מצווה בעלמא, וזאת נוכח העובדה שבכל זאת מדובר בשמועה בלבד)]. אולם, ה"חפץ חיים" מגביל זאת למקרים שבהם התועלת היא "תועלת מצויה", כלומר, שיש רמת ודאות גבוהה יחסית להשגת התועלת המקווה; לעומת זאת, במקרים שבהם ה"תועלת" היא כזו שהתקווה להשגתה היא רופפת וספקולטיבית ("תועלת שאינה מצויה"), אין להעביר את המידע על סמך שמועה בלבד [ראו: חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל י, באר מים חיים, אות ה (עמ' קסג). כפי שמסביר שם המחבר, כשאדם מספר לבני אדם כי שמע שפלוני גנב, ומטרתו היא רק התקווה שמא יוכלו לשכנעו לחזור בו ולהשיב את הגניבה, אין זו "תועלת מצויה", ולכן אין לעשות כך על סמך שמועה בלבד. לעומת זאת, העברת מידע לצורך יידוע הנוגע בדבר, על מנת שייזהר (כמו בדוגמת יידוע בעל השדה לעיל, על פי הרשב"ם), נחשבת כ"תועלת מצויה", ולכן היא מותרת גם על פי שמועה]. לסיכום, השאלה המרכזית היא האם התועלת היא "תועלת מצויה", שאז מותרת העברת המידע גם על סמך שמועה, או שמא היא תועלת "שאינה מצויה", שאז מותר להעביר את המידע רק על סמך ידיעה ודאית.

זוהי גם הסיבה לכך שדרישת הידיעה האישיה מוזכרת רק בהלכות "לשון הרע לתועלת" ולא בהלכות "רכילות לתועלת" (השוו- כלל י של הלכות איסורי לשון הרע, סעיף ב, מול כלל ט' של הלכות איסורי רכילות, שם לא מוזכר ה"פרט" הראשון): המקרה השכיח של "רכילות

ה"פרט" השני- פרשנות זהירה של המידע: על המספר מוטלת חובת זהירות לפרש את המידע כראוי, לפני שהוא מפרסם אותו- "שיזהר מאוד שלא יחליט תיכף את העניין בדעתו לגזל ועושק או להיזק וכיוצא בזה, רק יתבונן היטב את עצם העניין, אם הוא על פי דין בכלל גזל או היזק"⁶⁴⁵.

ה"פרט" הרביעי- דיוק ואי הגזמה בפרסום המידע: על המספר להיזהר לדייק בשעה שהוא מעביר את המידע, "שלא יגדיל העוולה יותר ממה שהיא"⁶⁴⁶.

(ב) טוהר המניע של המספר- עיקרון זה כולל את ה"פרט" החמישי ב"חפץ חיים, כדלהלן:

לתועלת", הוא המקרה שבו אדם מזהיר את חברו מפני מזימותיו של פלוני על מנת שמקבל המידע יישמר, וכאמור, מידע כזה יש להעביר גם על סמך שמועה (וכך, אכן, מסביר ה"חפץ חיים" את העדרה של דרישת הידיעה האישית מהלכות איסורי רכילות- חפץ חיים, הלכות איסורי רכילות, כלל ט, באר מים חיים, ט, עמי ריט-רכ). לעומת זאת, העברת "לשון הרע לתועלת" כוללת מקרים רבים של "תועלת שאינה מצויה" (למשל, בדוגמה לעיל, שבה אדם מספר כי שמע שפלוני גנב, על מנת שהשומעים יפעלו להחזירו למוטב). עם זאת, ברור שהבדל זה בין לשון הרע לבין רכילות הוא רק על דרך הכלל, וישנם מקרים של העברת "לשון הרע לתועלת", שהם בבחינת "תועלת מצויה", המצדיקה את העברת המידע על סמך שמועה [למשל, כשאדם מזהיר מעסיק פוטנציאלי כי יצאה שמועה על מועמד שלו לעבודה כי הוא גנב וראוי שייזהר, הרי זה "לשון הרע לתועלת מצויה"- ראו: חפץ חיים הלכות איסורי רכילות, כלל ט, באר מים חיים, אות ט (עמי רכ). כמובן שהמספר צריך להדגיש, כי הוא ניזון משמועה בלבד- "לא יספר לו סתם... רק יאמר שמעתי... על כן נכון לך לחוש"].

מלבד השאלה עד כמה התועלת "מצויה", ישנו גם פרמטר נוסף, שלגביו ה"חפץ חיים" מתלבט מאוד אם יש להתחשב בו לענייננו. פרמטר זה קשור למידת הנזק שייגרם למי שהמידע השלילי מתייחס אליו; היינו, לעתים הנזק הוא כזה, שמתבקשת המסקנה כי גרימתו על סמך שמועה בלבד אינה ראויה. כך, למשל, לעניין גילוי על מועמד לקבלת עבודה שהינו גנב, מתלבט המחבר [בהלכות איסורי רכילות, כלל ט, באר מים חיים, אות ט (עמי רכ)] האם ניתן להעביר מידע כזה על סמך שמועה, כאשר יש לשער שהתוצאה היא שלא זו בלבד שהמעסיק יחשוש להעסיקו, אלא קיים חשש "שעל ידי דיבורו יתפרסם לכל המשרת הזה לגנב... ולא ימצאו במה להחיות את נפשם". המחבר מתלבט בכך ואינו קובע מסמרות, שהרי האלטרנטיבה היא לא ליידע את המעסיק אודות החשש, ותוצאה זו בעייתית גם היא. בסופו של דבר הוא נשאר ב"צריך עיון גדול" [הכרעה אפשרית בהתלבטות זו היא לחשב לפי הנסיבות בכל מקרה את עוצמת הנזק הפוטנציאלי שעלול להיגרם למקבל המידע כתוצאה מהימנעות מהעברת המידע, לעומת הנזק הפוטנציאלי למי שהמידע מועבר עליו, ולשקלל שני גורמים אלה מול מידת ודאות המידע- ראו במאמרו של עזריאל אריאל, לשון הרע במערכת ציבורית דמוקרטית (ב), בעמ' 44, ה"ש 7, בשם הרב יהונתן בלס].

⁶⁴⁵ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל י, סעיף ב (עמי קסג) [ובדומה לכך בהלכות איסורי רכילות, כלל ט, סעיף ב (עמי ריח)]: "יזהר מאוד, שלא יחליט תיכף את העניין בדעתו לעניין רע, רק יתבונן היטב מתחילה אם הוא בעצם רע". בהערתו ב"באר מים חיים", אות ו, מסביר המחבר- "פשוט הוא, כי מה מאוד צריך ליזהר הרוצה להיות דיין לעצמו להתיר לנפשו הלאו דלשון הרע מטעם לקנא לאמת, לבדוק תחילה אחר האמת היטב". המקרים שבהם הפרשנות השלילית היא חד משמעית, הם נדירים, כפי שממשיך המחבר (שם), "כי זה אינו מצוי שיראה לאחד בפשיטות שהולך וגונב מכיסו של חברו או ששובר כליו של חברו, רק על ידי עסק וכיוצא בזה נסבב שלפי הנראה נשאר בידו ממון של חברו בעוול, על כן צריך לדרוש מתחילה העניין לאמיתו בכל פרטיו... והוא הדין אם ראה לאחד שציער ובייש לחברו, ידרוש גם כן אולי חברו ציערו וביישו מתחילה, וכל כיוצא בזה".

⁶⁴⁶ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל י, סעיף ב (עמי קסה) [ובדומה לכך בהלכות איסורי רכילות, כלל ט, סעיף ב (עמי ריח)]- "שלא יגדיל בסיפורו את העניין לרע יותר ממה שהיא".

ה"פרט" החמישי- כוונה לתועלת: נדרש מהמספר, כי מניעיו לסיפור הגנאי יהיו טהורים: "שיכוון לתועלת... ולא להנות, חס ושלום, מהפגם שהוא נותן בחברו, ולא מצד שנאה שיש לו עליו מכבר"⁶⁴⁷. המספר אינו יוצא ידי חובתו האתית רק משום ש"במקרה" פעולתו הועילה⁶⁴⁸. יודגש, כי משמעות הדרישה איננה, שבהיעדר כוונת תועלת יש להימנע מהסיפור: כאשר הסיפור נחוץ, בוודאי חובה להעבירו, אלא שהמספר מחויב להביא את עצמו לכך שיכוון לתועלת⁶⁴⁹. כמעט מותר לציין, כי הטבע האנושי הופך לעתים את דרישת טוהר המניע לדרישה לא פשוטה, ועל

⁶⁴⁷ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל י, סעיף ב (עמ' קסז) [וראו בדומה לכך: חפץ חיים, הלכות איסורי רכילות, כלל ט, סעיף ב (עמ' ריח): "שיכוון רק לתועלת, דהיינו, לסלק הנזקין מזה, ולא מצד שנאה על השכנגדו"].

מכוח דרישת טוהר המניע פוסק ה"חפץ חיים", כי במקרה שבו אדם מספר על גנאי מסוים, והוא עצמו (המספר) נגוע בפגם זה, אזי קיימת הנחה אפריורית שאין כוונת המספר לתועלת (דהיינו, מניעת הגנאי, תיקונו או עצם התועלת שבגיניו), אלא לרעה. לכן, בנסיבות אלה הסיפור אסור, גם אם לכאורה הכוונה לתועלת [חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל י, סעיף ג (עמ' קסז)], בהתבסס על דברי רבינו יונה בשערי תשובה, חלק שלישי, אות ריט (עמ' רנד-רנה), ולפיהם בנסיבות אלה "אין לפרסמו, כי אין כוונתו בגלותו מסתריו לטובה, כי אם לשמוח לאידו". שני המחברים (רבינו יונה וה"חפץ חיים) מוסיפים ומפנים בהקשר זה למסופר בספר הושע (א, ד), כי יהוא נענש על שהכרית את בית אחאב, שכן הוא עצמו לא היה טוב יותר.

לעניין עצם דרישת טוהר המניע מפנה ה"חפץ חיים" למספר מקורות [ראו בהלכות איסורי לשון הרע, כלל י, באר מים חיים, אות י (עמ' קסה)], מלבד דברי רבינו יונה. כך, למשל, מפנה המחבר לדברי רש"י במסכת בבא מציעא, דף נח ע"ב, ד"ה דדש, מהם עולה, בהקשר מעט אחר, כי די בכוונה רעה לבדה כדי להכריע את המעשה לאיסור (כלשון רש"י - "מכל מקום, זה להכלימו נתכוון"). הוכחה נוספת לדרישת טוהר המניע מביא המחבר מעצם העובדה שהאומות נענשות על הצקתן לישראל, על אף שהצקה זו משרתת את מטרת הקב"ה להחזיר את עם ישראל למוטב. מכאן, שגם כשהתוצאה רצויה, הכוונה עשויה להכריע את המעשה לאיסור.

⁶⁴⁸ הרב אשר וייס, במנחת אשר, ויקרא, עמ' רסח, רואה בהדגשת דרישת טוהר המניע על ידי ה"חפץ חיים" ביטוי מובהק להשתייכות איסור לשון הרע לתחום המידות (ויעיין בחפץ חיים שכתב דהיתר לשון הרע לתועלת אינו אלא כשאינו מתכוון לדבר סרה בחבירו, אבל כשמתכוון לדבר לשון הרע, אסור. ועוד כתב שם דאם מדבר בגנות החוטא והוא עצמו אינו מנוקה מעוון, אין כאן היתר... ושתי הלכות אלה אין להם פשר, דאם התועלת היא המתירה לדבר לשון הרע, מה לן בכוונתו ומה לן אם צדיק הוא או רשע? ולענין מוכח מזה דיסוד איסור לשון הרע הוי משום תורת המידות...). מסקנה דומה ניתן להסיק גם מדברי ה"חפץ חיים" עצמו, אשר באחת מהערותיו [בהלכות איסורי לשון הרע, כלל י, במ"ח, אות י (עמ' קסה)] מפנה לדברי רבינו יונה [שערי תשובה, חלק שלישי, אות רטז (עמ' רמח)], ולפיהם אחת העילות לאיסור היא "בחירתו [-של המספר] לחייב ולהרשיע את חבריו ושמתו לאידם". כנראה שמה שביקש ה"חפץ חיים" להסיק מכך הוא, שהואיל ומדובר באיסור הקשור קשר הדוק לחובות אתיות, הרי שאי קיום דרישת טוהר המניע מקימה את האיסור חרף העובדה שבמבחן התוצאה המידע מועיל.

⁶⁴⁹ חפץ חיים, הלכות איסורי רכילות, כלל ט, באר מים חיים, אות ג (עמ' ריח): "ואין כוונתנו בפרט זה, דאם איננו מכוון לתועלת הוא פטור ממילא מלספר מחמת חשש איסור רכילות, דהלא לא תעמוד על דם רעד כתיב, ואף בעניין ממון... אך כוונתנו שיכריח את עצמו בעת הסיפור לכוון לתועלת ולא מצד שנאה, כי על ידי זה יגדר (=יגלגל) על עצמו ממילא איסור רכילות".

[אין תשובה חד משמעית לשאלה, מה הדין כאשר המספר פועל ממניעים מעורבים (ראו במאמרו של בראלי, פרסום לשון הרע על נבחרי ציבור, עמ' 138, ה"ש 6, הדין בשאלה זו ומדייק ממספר מקומות בדברי ה"חפץ חיים" שהמניע צריך להיות לתועלת בלבד. הראיות המובאות על ידי המחבר אינן חד משמעיות, וצ"ע)].

אחת כמה וכמה כשהפרסום נעשה על ידי עיתונאים או אנשי תקשורת, המושפעים מטבע הדברים ממניע כלכלי או מהריגוש שבהשגת "סקופ"⁶⁵⁰.

ג) **חובת מיידיות בנקיטת האמצעי להשגת ה"תועלת", גם משהתברר שהמידע מדויק** - עיקרון זה כולל את ה"פרט" השלישי, השישי והשביעי ב"חפץ חיים", כדלהלן:

ה"פרט" השלישי - חובת תוכחה מקדימה: יש להוכיח תחילה את האדם המדובר בתוכחה ישירה, דיסקרטית, ורק אם אין בכך כדי להביאו לחדול מחטאיו או נזקיו, הפרסום מותר⁶⁵¹ (ובמילים אחרות, אדם שהוכחו אותו וכתוצאה מכך חדל מלחטוא או להוות מקור לסיכון או לנזק, אין לפרסם את גנותו⁶⁵², ולכן אין הסיפור מותר אלא אם כן נעשה ניסיון לתוכחה שלא הועיל). עם

⁶⁵⁰ ראו את דברי הרב עזריאל אריאל בלשון הרע **במערכת ציבורית דמוקרטית** (ב), עמ' 49; ואת דברי בראלי בפרסום לשון הרע על נבחרי ציבור, עמ' 137-138. בה"ש 7 מובאת "הערת העורך", ולפיה "ייתכן שאין להתבונן על המניע הישיר למעשיו של העיתונאי ושל המו"ל, אלא על המניע העמוק שביסוד מעשיהם. שניהם לא בחרו במקצוע העיתונות, לרוב, בשל הסיכוי הקל להתעשר... עיתונאי - ודאי עיתונאי חוקר - בוחר לרוב בתפקידו מתוך שאיפה לחשוף שחיתויות ולהשפיע על המערכת הציבורית. אף אם אין הוא משווה לנגד עיניו מטרה זו בהתנהלותו היומיומית, אם יישאל מדוע בחר במקצועו יענה שזו הייתה מטרתו. על כן, ייתכן שיש לראותו כפועל לטובת הציבור בכל מעשיו" (וראו שם השוואה מעניינת לכלל שלפיו אדם רשאי למסור "מודעה" מראש, לפיה כל נדריו מהיום להבא בטלים; וכן למנהג לפתור את בעיית היעדר הכוונה באמירת השם בתפילה, על ידי אמירת האדם בבוקר מראש כי כל אימת שיוזכר השם, הרי הוא מכוון לכוונה המתאימה).

[בפסיקה האזרחית מובעת לא אחת ההשקפה, כי למניעי המפרסם אין חשיבות, ואפילו לצורך דרישת "תום הלב" בסעיף 15(2) לחוק איסור לשון הרע, יש להמעיט במשקל מניעי המפרסם, והדגש הוא על אמונתו בנכונות המידע. אלא שיש לזכור, כמובן, את ההבדל בין ה"חפץ חיים" - שאינו עוסק כלל בצעדים המשפטיים שיש להפעיל נגד מפרסם, אלא בהיבט הדתי-אתי - לבין הדין האזרחי, המתמקד בשאלה מתי פרסום מהווה עילה להגשת תביעה אזרחית או פלילית. על כך ראו בהרחבה להלן, פרק 7, הערה 1498 ואילך ובטקסט שם, ובייחוד בהערות 1500-1501 ובטקסט שם].

⁶⁵¹ **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל י, סעיף ב (עמ' קסד): "ג) שיוכיח את החוטא מתחילה ובלשון רכה, אולי יוכל להועיל לו, ויטיב על ידי זה את דרכיו. ואם לא ישמע לו, אז יודיע לרבים את אשמת האיש הזה, מה שהזיד על רעהו".

ב"באר מים חיים" (אות ז) מביא ה"חפץ חיים" מקור לדין זה מדברי רבינו יונה, **בשערי תשובה**, שער שלישי, אות רכא (עמ' רנ), אשר בהמשך לקביעתו כי מותר לאדם לספר בגנותו של אדם כדי לסייע לאדם אחר שניזוק ממנו, מוסף - **"אמנם יש עליו להוכיח את האיש תחילה"** [המחבר מפנה גם למקום אחר בשערי תשובה, ממנו משתמע לכאורה שאין מדובר בחובה גמורה. לאחר משא ומתן בסתירה לכאורית זו מסקנתו היא, כי מדובר בחובה ולא במידת חסידות. המחבר מוסיף ומדייק כדבריו גם מדברי הרמב"ם בהלכות דעות, ו, ח, הכותב כי ניתן לפרסם ברבים את חטאו של מי ש"לא חזר בו" - משמע, שיש ליתן לו את האפשרות לחזור, על ידי תוכחה].

מדברי ה"חפץ חיים" [בהלכות איסורי לשון הרע, כל י, באר מים חיים, אות ז (עמ' קסד)] עולה, כי הוא קושר את דרישת התוכחה המקדימה עם הציווי (ויקרא יט, יז) "הוכח תוכח את עמיתך"; לשיטתו, ציווי מקראי זה אינו רק בבחינת הוראה כללית להוכיח את הזולת על חטאיו, אלא גם הוראה לתת לזולת הזדמנות לתקן את העוול באמצעות דיבור ישיר עמו, לפני פרסום קלונו ("...**בוודאי הוא בכלל 'עמיתך' ומחוייב להוכיחו, פן יקבל תוכחתו, ולא יצטרך לפרסם עליו שום גנאי**"). [ויושם אל לב כי הציוויים "לא תלך רכיל" ו"הוכח תוכיח" אכן מצויים בפסוקים סמוכים].

⁶⁵² דרישת התוכחה כתנאי הכרחי להיתר ה"תועלת" - מבלי שה"חפץ חיים" מציב לה כל חריג או הסתייגות (מלבד החריגים

זאת, במקרים שבהם ברור מראש כי אין לתוכחה מקום בנסיבות העניין, המספר פטור מדרישה זו⁶⁵³. כמו כן ברור שהמספר פטור מדרישת תוכחה, כאשר פלוני עומד להזיק לאלמוני, והסיפור לאלמוני נועד להזהיר אותו מפני כך ("רכילות לתועלת"). במקרה כזה, פשיטא שאין דורשים מהמספר כתנאי לסיפורו, שקודם יוכיח את פלוני וימתין לראות אם התוכחה לא הועילה. דרישה כזו היא בבחינת "משחק באש"; החובה היא להסיר את הסכנה באופן ודאי, ולא להשתעשע בתקווה שהפוגע הפוטנציאלי יקבל את התוכחה, ובכך להשאיר את גורם הסיכון⁶⁵⁴.

שנוכח להלן, שהמשותף להם הוא התקיימות נסיבות שבהן פשיטא כי אין לדרוש את תנאי התוכחה) - מלמדת על כך שתמיד, ללא יוצאים מן הכלל, כל אימת שאדם חדל להוות גורם סיכון או נזק או חטא בעקבות תוכחה, אין היתר לפרסום חטאו, גם אם המפרסם סבור שהפרסום עשוי להועיל (כגון, לספר את גנותו של אדם על מנת להראות לאחרים כיצד ניתן להראות לאחרים כיצד ניתן להתדרדר וכיו"ב). דברים אלה מתיישבים היטב עם הגישה (שלעיל אמרנו כי היא הנכונה, לדעתנו, בהבנת ה"חפץ חיים"), שלפיה ה"תועלת" היחידה שעמדה לנגד עיני ה"חפץ חיים" כמתירה סיפור גנאי, היא תועלת מסוג של נטרול נזקי פלוני מושא הגנאי (ראו את הדיון בעניין זה לעיל, בטקסט להערה 629 ואילך).

⁶⁵³ כך, למשל, כשידוע מראש שפלוני מושא סיפור הגנאי אינו אדם המקבל תוכחה, אין חובה להוכיחו [חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל י, סעיף ז (עמ' קעב): "...מה שכתבנו שם, דצריך להוכיח אותו מתחילה, היינו דווקא בסתמא, אבל אם הוא יודע ומכיר בו שלא ייוסר בדבריו ולא יקבל תוכחתו, אין צריך להוכיחו". כפי שהמחבר מציין ב"באר מים חיים" (אות כג), דבריו אלה מתבססים על דברי רבינו יונה, המובאים חלקם בשערי תשובה (שער שלישי, אות רכח) וחלקם בשיטה מקובצת על בבא בתרא דף לט ע"א בשם "עליות דרבינו יונה"]. אלא שבמקרה כזה, הואיל והדבר מקים חשש של "מראית עין" של צביעות או שקר (שהרי המספר, הנמנע מלהוכיח את החוטא עצמו ומספר את הדברים מאחורי גבו, עלול להיתפס כצבוע או דובר שקר) [נכפי שכותב ה"חפץ חיים", שם: "...יתראה שהוא מתכוון שלא יגיעו הדברים לאזניו, ורוצה להחניפו ולגנוב דעתו ובסתור הוא מגנהו, ונראה כנהנה בסיפור לשון הרע על חברו. ועוד טעם אחר, שיבואו לחשדו ויאמרו, שבוודאי אין הדבר אמת, ומלבו הוא בודאם, דאם לא, מדוע לא גילה את עונו בפני ראשונה?], ומשום כך יש גם סבירות שהשומעים לא יפעלו לתיקון העוול ותסוכל ה"תועלת" [יואם כן לא יבוא מסיפורו שום תועלת, המבוארת לעיל בסעיף ד" (חפץ חיים, שם). משמע מכך, שהבעיה אינה רק בעצם מראית העין, אלא גם (וייתכן שבעיקר) בכך שמראית עין זו תסכל את התועלת שבהבאת הדברים לאזני השומעים], אזי חובה על המספר לסלק חשש זה, ולא לספר את הגנאי כמי שנוהג בהיחבא, אלא לאומרו לפחות בפני שלושה [חפץ חיים, שם (גם דברים אלה מבוססים על דברי רבינו יונה, שם): "על כן צריך לספר הדבר בפרסום, דהיינו, בפני שלושה, דזה הוי, כאילו אמר הדברים בפניו, ותו לא אתי למחשדיה..."]. אך גם על דרישת הפומביות ניתן לוותר בנסיבות מסוימות, כגון כשפלוני הוא אדם אלים שחוששים ממנו [שם, בסעיף ח (עמ' קעג) (על פי שיטה מקובצת בשם רבינו יונה): "יוכל זה כשאין עליו אימה מן האיש ההוא שמדבר עליו. אבל אם יש עליו אימה, שיש לאל ידו להרע עמו, אפשר שיש להקל לספר עליו העוולה שעשה לחברו, אפילו שלא באפי תלתא"], או כאשר המספר ידוע כאדם שאינו צבוע, ולא יבואו לחשוד בו כאמור [שם, בסעיף ט (על פי שערי תשובה, שער שלישי, אות רכח): "יואם המספר מוחזק לרבים כי לא ישא פני איש, ואת כל אשר יאמר שלא בפני חברו אותו ידבר בפניו, ולא יגור מפני איש, והחזק גם כן בתוך עמו אשר לא ידבר רק [=אלא] אמת, מותר לספר לאנשים דבר עוולה שעושה אדם לחברו ויודע בו שלא יקבל תוכחתו, אפילו שלא באפי תלתא, כי לאיש כזה, השומעים לא יחשדוהו לחונן או לשקרן"]. על חריג נוסף לדרישת התוכחה נעמוד להלן בגוף הטקסט.

⁶⁵⁴ מסיבה זו משמיט המחבר את דרישת התוכחה בהלכות "רכילות לתועלת", שהרי מטבע הדברים, "רכילות לתועלת" עוסקת בסיטואציה של הזהרת אלמוני מפני פלוני, שאז אין מקום לדרישת תוכחה [כפי שמסביר המחבר עצמו בהלכות רכילות לתועלת - חפץ חיים, הלכות איסורי רכילות, כלל ט, באר מים חיים, בסוף אות ט (עמ' רכא): "ועתה אבאר מה שחיסרתי כאן הפרט דהוכחה. משום דנראה לי דכאן אין צריך לזה. דבשלמא אם הוא עניין שכבר עבר, וסיפורו הוא רק כדי לקנא לאמת (=להשיב את הצדק והמצב הנכון על כנו), ולהכי הוצרכנו להוכיחו מתחילה, אולי נראה שיתקן הנידון בעצמו את הדבר, על כן אין לספר בגנותו לעת עתה. אבל כאן דאיירינן (=שאנו מדברים) לעניין לשמור לאחד שלא תגיע לו רעה מאיש הזה שהוא גנב או שותף רע, וכיוצא בזה בכל הצדדים, מה יועיל הוכחה, אפילו אם יבטיחנו שלא יעשה עוד כזה, אולי לא יקיים דברו..."].

ה"פרט" השישי- הפרסום כאמצעי אחרון: על המספר מוטלת חובה לוודא, כי את ה"תועלת" שאותה הוא מקווה להשיג באמצעות פרסום גנותו של פלוני, לא ניתן להשיג באמצעים אחרים, דראסטיים פחות.⁶⁵⁵

ה"פרט" השביעי- סבירות הנזק לפלוני מושא הפרסום: יש גבול לכמות הנזק שמותר להסב לאדם מכוח עיקרון ה"תועלת"- "שלא יסובב על ידי הסיפור היזק להנידון, יותר מכפי הדין שהיה יוצא, אילו הועד עליו באופן זה על דבר זה בבית דין".⁶⁵⁶ המשמעות היא, כי אם המספר משער שהשומע ינקוט בעשיית דין עצמית על סמך המידע המועבר לו, ויש לשער שעשיית דין זו תהיה כרוכה בצעדים שבית דין עצמו לא היה נוקט בהם (אילו היו הדברים מובאים לפניו), הסיפור אסור. כך, למשל, אסור לספר לפלוני כי אלמוני הונה אותו, אם כתוצאה מהסיפור ינקוט פלוני בצעדים שיזיקו או יסבו הפסד לאלמוני, יותר מכפי שהיה מחויב בבית דין.⁶⁵⁷ "פרט" זה כולל מספר הלכות וכללים נוספים, שנדון בהם במקום אחר.⁶⁵⁸

⁶⁵⁵ "אם הוא יכול לסבב את התועלת הזאת גופא בעצה אחרת, שלא יצטרך לספר את עניין הלשון הרע עליו, אזי בכל גווני אסור לספר" [חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל י, סעיף ב (עמ' קסו)]. המחבר מוכיח "פרט" זה ממספר מקורות. הוכחה אחת היא ההוכחה ממסכת סנהדרין, עליה כבר עמדנו לעיל (ראו בפרק 1, בטקסט להערות 145-150). כמו כן מסתייע המחבר במקורות כלליים (דהיינו, שאינם קשורים לדיני לשון הרע) המוכיחים, כי גם במקרים שבהם בלית ברירה מותר לעבור על איסור מסוים, יש לוודא קודם לכן שאין אמצעי אחר להשגת המטרה [למשל: בבלי, יבמות, כ, ע"ב: "דאמר ריש לקיש, כל מקום שאתה מוצא 'עשה' ו'לא תעשה', אם אתה יכול לקיים שניהם, מוטב, ואם לאו, יבוא עשה וידחה את לא תעשה"; דהיינו, כשחובת "עשה" סותרת חובת "לא תעשה", חובת ה"עשה" גוברת, ומותר לעבור על ה"לא תעשה", אך יש לברר האם בכל זאת ניתן להימנע מעבירה זו, והאם "אתה יכול לקיים שניהם". דוגמה נוספת: מותר להרוג אדם הרודף אחר חבירו להרגו, אך יש לבחון קודם לכן, האם ניתן לנקוט באמצעי קיצוני פחות. דין ידוע זה מכונה "יכול להצילו באחד מאבריו" (ראו: בבלי, סנהדרין, נו ע"א)].

גם ביחס ל"רכילות לתועלת" מדגיש המחבר, כי "אם הוא יכול לסבב את התועלת הזו, מבלי שיצטרך לגלות לפניו עניינו לרע, אין לספר עליו" [חפץ חיים, הלכות איסורי רכילות, כלל ט, סעיף ב (עמ' ריט)].

[אין תשובה חד משמעית לשאלה, כמה צריך אדם לטרוח כדי להשיג את התוצאה באמצעים אחרים, ונראה כי הדבר תלוי בגודל הנזק הנגרם, ובבחינת הנסיבות לפי השכל הישר בכל מקרה לגופו (ראו: זרע חיים, עמ' תיב- "ואף שלא זכינו לברר גדר מדויק בזה, נראה ששיעור הדבר הוא שכל שיש לו דרך יותר ראויה אסור לספר, היינו שלפי עניין התועלת יש לשקול לפי גדרי השכל והיושר והטרחה הראויה שצריך לטרוח כדי שלא יצטרך לגלות וכדי למנוע ביזיון חברו").]

⁶⁵⁶ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל י, סעיף ב (עמ' קסו). ולעניין "רכילות לתועלת": חפץ חיים, הלכות איסורי רכילות, כלל ט, סעיף ב (עמ' ריט) סעיפים ה-ו (עמ' רכב-רכו) וסעיף יג (עמ' רל-רלא).

⁶⁵⁷ כפי שמסביר ה"חפץ חיים" בהלכות איסורי רכילות, כלל ט, סעיף יג (עמ' רלא): "...שלא יסובב הזק להמאנה על פי דבורם, יותר מכפי הדין שהיה יוצא על ידם בבית דין. אבל אם מכירין את טבעו של המתאנה, שיפסיד להמאנה יותר מכפי הדין, ולא

[את שלושת העקרונות הללו, עם ה"פרטים" הכלולים בהם, ניתן גם לראות כהתפרטויות של הביטוי התמציתי האחד- "העברת מידע אמיתי לשם תועלת נחוצה"; אי הקפדה על העיקרון הראשון (אמינות המידע והדיוק בהעברתו) גורמת לכך שהמידע המועבר אינו בוודאות "מידע אמיתי"; אי הקפדה על העיקרון השני (טוהר המניע) גורמת לכך שלא מתקיים ה"לשם" שבביטוי האמור; וכשהמספר אינו מקפיד על העיקרון השלישי (זהירות ומידתיות), לא ניתן להגדירו באמת כ"מועיל", גם אם המידע אמיתי וכוונתו טובה].

יציית דינא אחר כך להמאנה, אסור לגלות לו בכל גוויי (משמעות תוספת המילים "ולא יציית דינא אחר כך להמאנה", הינה שיש לחשוש ל"פרט" השביעי רק כאשר עשיית הדין העצמית היא בלתי הפיכה, משום שאותו אדם הנוקט בעשיית דין עצמית הוא אדם שלא יציית למערכת המשפט משיתבעו אותו על עשיית הדין הלא מוצדקת).

ה"חפץ חיים" [בהלכות איסורי לשון הרע, כלל י, באר מים חיים, יב (עמ' קסו)] מקשה על כך, כי הדברים לכאורה סותרים לדין שנפסק ברמ"א, חו"מ, שפח, ז; שם מבואר (בשם "יש אומרים"), כי "אדם המוכה מחבירו, יכול לילך לקבול לפני עכו"ם, אף על פי דגורם למכה היזק גדול"; והש"ך מוסיף שם (ס"ק יא), בשם מהר"מ מריזבורק, כי לא רק המוכה עצמו יכול לקבול, אלא גם אדם אחר. מכאן, לכאורה, מוכח, שמותר לדווח נגד מזיק, גם אם הדברי יביא לסנקציות נגד המזיק שאינן בהתאם לדין היהודי (וראו גם: שו"ת מהר"ח אור זרוע, תשובה קמב).

המחבר עונה על כך, "ולא יקשה... דשם איירי שיש בזה תועלת על להבא שלא יכהו עוד, ואי אפשר להציל אותו בעניין אחר, ומשום דאם לא כן אין לך אדם שיציל את חברו מיד מכהו, כמו דאיתא בש"ך שם ובביאור הגר"א, ובעניינא דידן איירינן רק להציל ממנו את ממונו שנתחייב לו עד עתה, ולהכי אסור אם יודע המספר שעל ידי זה יעשו אח"כ עם הנדון שלא כדין". לכאורה כוונת הדברים היא, כי ההקפדה על ה"פרט" השביעי נדרשת רק כשה"תועלת" מתמצה בתיקון עוולות שכבר נעשו, ואילו כאשר המידע נועד למנוע נזק עתידי (כגון הכאה) ואין כל ברירה אחרת, אין צורך בהקפדה על ה"פרט" השביעי [ואכן, בספר מנחת חיים כותב הרב חיים היילברון (בן תקופתנו), על סמך דברים אלה של ה"חפץ חיים", כי גנב הגונב בקביעות, מותר לספר אודותיו, "ואף שיעשו בו דברים שלא היו מגיעים לו על פי דין... ובתנאי שאין אמצעים מותרים על פי דין למנועו מלגנוב להבא, מכל מקום כיוון דמעשה זה הוא כדי למנוע נזק בעתיד, מותר, וכן פסק לנו הלכה למעשה הגאון הרב יוסף שלום אלישיב שליט"א, והוה ממש כדוגמת המוכה מחבירו שיכול לקבול לפני עכו"ם"].

אמנם, הדברים צריכים עיון, שכן במספר מקומות בדברי ה"חפץ חיים" משמע שיש להקפיד על ה"פרט" השביעי גם כשהמטרה היא למנוע נזקים עתידיים [למשל, בהלכות איסורי רכילות, כלל ט, באר מים חיים, אות ט (עמ' ריט), כותב המחבר כי אם ראובן ראה את שמעון גונב, ולאחר מכן נודע לו שלוי מעוניין לשכור את שמעון כמשרת, עליו לספר על הגניבה ללוי, אך אם על ידי הסיפור ירעו עם הגנב יותר מן המגיע לו "כמנהג הרע של איזה בעלי בתים שפוסקים דיני נפשות תיכף", אסור לגלות]. נראה שהתשובה לכך היא, כי נכונות ה"חפץ חיים" להקל היא במקומות שבהם הנזק העתידי הוא ודאי או מיידי (למשל, כשאדם עסוק בפעולות גניבה או היזק, והנסיבות מראות שהוא עומד להמשיך בכך, מותר לגלות אודותיו גם אם הגילוי יביא לנזק יותר מן הראוי על פי דין), וצריך עיון.

[בהלכות איסורי לשון הרע, כלל י, באר מים חיים, אות לט (עמ' קפב), מיקל המחבר קולא נוספת, שגם היא מסייגת את ה"פרט" השביעי: כאשר אדם נגזל או נעשק על ידי פלוני, והוא קובל על כך בפני שומע, בידעו כי השומע ינקוט סנקציות מופרזות מעבר למה שהיו בית דין נוקטים, אזי ככלל הדבר אסור (מכוח ה"פרט" השביעי); אולם, אם הפנייה לאותו שומע נובעת מכך שאין כל ברירה אחרת, וזאת משום שפלוני הגולן הוא סרבן דין ולא ניתן להביאו לדין, הפנייה מותרת, למרות התוצאה המופרזת. אך "דבר זה לא יעשה מעצמו כי אם על פי בעלי הוראה וכו'", ראו שם].

⁶⁵⁸ ראו להלן, נספח כללי, סעיף ח' לנספח.

לבסוף, מלבד דרישות אלה וגם משהתמלאו, על המספר להעריך את סבירות הסיכויים להשגת התועלת. כאשר סיכויים אלה נמוכים במיוחד, אין לפרסם את המידע⁶⁵⁹.

3(ב)2. היתר ה"תועלת" באסלאם ובנצרות

1. אסלאם:

בדומה ליהדות, גם האסלאם מכיר בהיתר אמירת "רייבה" (המקבילה ללשון הרע) לתועלת⁶⁶⁰. בחיבוריהם של גזאלי⁶⁶¹, אל-מיצרי⁶⁶² ומחברים נוספים⁶⁶³ מסוכמים סוגי ה"תועלת" המתירים אמירת דברי גנאי אודות אדם אחר, כדלהלן⁶⁶⁴: (1) מותר לאדם לפנות לערכאה המוסמכת לשם תיקון עוול שנעשה לו (redressing grievances)⁶⁶⁵. (2) כשאדם רואה אדם אחר הנוהג שלא כשורה, מותר לו לפנות למאן-דהוא שיש לו השפעה על אותו אדם, על מנת שישפיע עליו לחדול ממעשיו (eliminating wrongdoing)⁶⁶⁶, ובלבד שהפנייה היא אכן לשם כך ואינה נובעת ממניעים זרים⁶⁶⁷. (3) פנייה לשם ייעוץ

⁶⁵⁹ ה"חפץ חיים", בהמשך לקביעתו כי מותר לספר בגנות פועלי אוון לצרכי הרתעה כללית [בהלכות איסורי לשון הרע, כלל י, סעיף ד (עמ' קסח ואילך)], ממשיך וכותב: "אבל אם הוא משער, שבוודאי לא תהיה שום תועלת, כגון, אם האנשים שהוא מספר לפנייהם גם הם בעלי הרשע, שגם הם עשו כמה פעמים כהרעה הזאת לאנשים ולא נחשב בעיניהם לעוון כלל, לאנשים כאלו ייזהר שלא לספר כלל עניין כזה, כי מלבד שלא תבוא שום תועלת בסיפורו, עוד יוכל לצמוח מזה קלקול גדול, כי הם ילכו ויספרו דבר זה להגולן והעושק והמבייש... וגם על ידי זה רגיל לבוא אחר כך מחלוקות גדולות, ובפרט אם חס ושלום יוכל לבוא על ידי זה לעניין מלשינות (=לשלטונות הגויים), אפילו אם יושלמו כל הפרטים, גם כן אסור לספר שום דבר...".

⁶⁶⁰ ראו את דברי המחברים המפורטים להלן. יצוין, כי אין בחיבורים האמורים קביעות מפורשות לעניין "רכילות" לתועלת (כך אמר פלוני עליך).

⁶⁶¹ *Revival of Religious Learnings*, עמ' 116-117.

⁶⁶² *Reliance of the Traveller*, עמ' 737-739 (תחת הכותרת "Permissible Slander").

⁶⁶³ ראו: *Al-Adkar*, עמ' 406 ואילך; *Al-ghazzali on the Treatment of the Harms of the Tongue*, עמ' 53 ואילך; *Islamic Perspective*, עמ' 39 ואילך.

⁶⁶⁴ ההפניות והציטוטים להלן הם מחיבורו של אל-מיצרי, אך תוכן הדברים שווה.

⁶⁶⁵ *Reliance of the Traveller*, עמ' 737:

The first is the redress of grievances. Someone wronged may seek redress from the Islamic ruler, judge, or others with the authority or power to help one against the person who has wronged one. One may say, 'So-and-so has wronged me'...and similar remarks".

⁶⁶⁶ שם, עמ' 737-738:

משפטי (asking for a legal opinion)⁶⁶⁸. מותר, במסגרת הייעוץ, לומר מי הם האנשים המעורבים, אם כי עדיף (אך לא חובה) להימנע מכך⁶⁶⁹. (4) הזהרה מפני נזק או קשר מזיק (warning Muslims of evil)⁶⁷⁰. (5) מותר לגנות חוטא, אך רק כשמדובר באדם שעשה דברים בפרהסיא, ובכך הראה שאינו חס על כבודו⁶⁷¹.

נראה כי הגישה האסלאמית היא (בדומה למסקנה אליה הגענו בפרשנות עיקרון ה"תועלת" על פי ה"חפץ חיים"⁶⁷²)

"The second is seeking aid in righting a wrong or correcting a wrongdoer, such as by saying to someone expected to be able to set things right, 'So-and-so is doing such and such, so warn him not to continue', and the like.

⁶⁶⁷שם, עמ' 738 :

"The intention in such a case must be to take the measures necessary to eliminate the wrong, for if this is not one's purpose, it is unlawful".

⁶⁶⁸שם :

"The third is asking for a legal opinion, such as by saying to the mufti, 'My father [or 'brother' or 'So-and-so'] has wronged me by doing such and such. May he do so or not?'. 'How can I be rid of him', 'get what is coming to me', 'stop the injustice' and so forth".

⁶⁶⁹שם :

" This is permissible when necessary, but to be on the safe side it is best to say, 'What do you think of a man whose case is such and such'... and so on, since this accomplishes one's aim without referring to particular people. But it is nevertheless permissible to identify a particular person..."

⁶⁷⁰שם, עמ' 739-738. על פי הדוגמאות המפורטות שם, מדובר בסוג "תועלת" המקביל לסוג ה"תועלת" הראשון על פי ה"חפץ חיים" לעיל - מניעת שידוך מזיק, הזהרה מפני מורה גרוע, שותף בעל חסרונות, אדם בעל תפקיד עם אחריות שאינו ממלא את תפקידו כהלכה וכיו"ב.

⁶⁷¹שם, עמ' 739. וראו גם: **Revival of Religious Learnings**, עמ' 117. למעשה, יותר משהיתר זה קשור ל"תועלת", הוא קשור לכך שהאדם המדובר הראה כי הוא אינו בוש בדבר.

⁶⁷²ראו את הדיון בעניין זה לעיל, בטקסט הסמוך להערה 629 ואילך.

2. נצרות:

היתר ה"תועלת" מוכר גם בעולם הנוצרי. אקווינאס⁶⁷³ מדגיש, כי דברי גנאי שיש בהם תועלת, ונאמרים למטרת תועלת, אינם יכולים להיות מוגדרים כלשון הרע (backbiting), או, לפי תרגומים אחרים, (detraction):

"...if such defamatory words be uttered for the sake of some necessary good, and with attention to the due circumstances, it is not a sin and cannot be called backbiting"⁶⁷⁴.

ואכן, הגדרת האיסור, כפי שהיא מוצגת ב-Catechism of the Catholic Church⁶⁷⁵, כוללת את

המרכיב- "without objectively valid reason"; ובדומה לכך מגדיר Moore⁶⁷⁶:

"Detraction is the blackening of the good name of an absent person by unnecessarily revealing a true, hidden crime or defect".

חלק מהניסוחים האמורים לכאורה מורה על כך, שלא רק התגוננות ממושא הפרסום או נטרולו כמוקד סיכון מוגדרים כ"תועלת", אלא כל תכלית קונסטרוקטיבית אחרת (כך, למשל, ניסוחו של אקווינאס, "for the sake of some necessary good", מוביל לפי פשוטו למסקנה זו). עם זאת, הדוגמאות השכיחות ל"תועלת", כפי שהן מסוכמות על ידי Moore - המקדיש לנושא ה"תועלת" חלק מהפרק השלישי בספרו⁶⁷⁷ - הינן דוגמאות שהדפוס שלהן מזכיר את דוגמאות ה"חפץ חיים". המחבר מחלק את סוגי

⁶⁷³ סומה תיאולוגיקה, שאלה 74 (ב-2 Article).

⁶⁷⁴ יצוין, כי אין הדגשה דומה מפורשת ביחס ל-talebearing, רכילות.

⁶⁷⁵ ראו לעיל, פרק 2, הערה 456.

⁶⁷⁶ The Sin of Detraction, עמ' 4 (וכן בעמ' 37).

⁶⁷⁷ The Sin of Detraction, פרק 3, Article 1, שכותרתו:

"The licit revelation of another's secret sin or defect".

ה"תועלת" לארבע קטגוריות באופן הבא: (1) **תועלת הכלל** (common good, spiritual or temporal)⁶⁷⁸; למשל, גילוי אודות רופא שאינו מוכשר לתפקידו וכד'. (2) **תועלת לצד שלישי** (spiritual or temporal good of a third party)⁶⁷⁹; למשל, גילוי לפלוני על פגמים של בן זוג מיועד [דוגמה נוספת מתייחסת לגילוי חטאו של אדם, כדי למנוע מצב שבו החשד לחטא זה נופל בטעות על אדם אחר]. (3) **תועלת לאדם המדובר** (spiritual or temporal good of the delinquent)⁶⁸⁰; למשל, פנייה לאנשים בעלי השפעה על החוטא, שיוכלו להיטיב את דרכו, כגון הוריו וכו'. (4) **מניעת נזק משמעותי למספר** (notable spiritual or temporal harm to the informant)⁶⁸¹. כאן הדגש הוא על "נזק משמעותי" דווקא (על מנת למנוע "מדרון חלקלק", שבו המספר ייתלה בכל תועלת עצמית על מנת להתיר את האיסור)⁶⁸². בכלל זה, חשיפת אשם אמיתי כדי להסיר חשד שווא מעל המספר עצמו⁶⁸³.

לצד סוגי ה"תועלת", מונה המחבר גם מספר **תנאים** להחלת ה"תועלת"⁶⁸⁴: (1) יש להקפיד שהגילוי לא ייעשה לאנשים רבים יותר מכפי הדרוש לשם השגת התועלת⁶⁸⁵. (2) יש לנקוט בצעד הגילוי רק אם לא ניתן להשיג את התועלת בצורה אחרת⁶⁸⁶. (3) הסיכויים להשגת התועלת כתוצאה מהגילוי, צריך שיהיו סבירים (solid probability of success)⁶⁸⁷. (4) יש לוודא, ככל הניתן, כי מקבל המידע ישמור עליו בסוד.

⁶⁷⁸שם, עמ' 45.

⁶⁷⁹שם, עמ' 46.

⁶⁸⁰שם, עמ' 49.

⁶⁸¹שם.

⁶⁸²שם, עמ' 50:

"It is in this particular class of reasons that the most care should be taken lest one use minor reasons to reveal grave damaging facts".

⁶⁸³שם, עמ' 50. על התייחסות ה"חפץ חיים" לנושא של גילוי לשם מניעת חשד שווא, ראו להלן, נספח כללי 1, בטקסט להערה 1857 ואילך.

⁶⁸⁴שם, עמ' 50-51. המחבר מדגיש (בעמ' 51):

"The use of these precautions is not optional, but is of strict obligation".

⁶⁸⁵תנאי זה לכאורה מובן מאליו, וכנראה מסיבה זו אינו מוזכר אצל ה"חפץ חיים" כאחד ה"פרטים" הנדרשים.

⁶⁸⁶תנאי זה מקביל, כמובן, ל"פרט" השישי ב"חפץ חיים".

אחת השאלות שהמחבר מעלה הינה, האם החלת היתר ה"תועלת" מותנית בכך שהתועלת תעלה על הנזק שבגילוי. הוא מביא⁶⁸⁸, אמנם, דעה אחת (דעתו של Molina), לפיה אכן התועלת צריכה לעלות על הנזק, אולם מדגיש כי זוהי דעת **מיעוט** בלבד⁶⁸⁹. דעת רוב המלומדים הינה, כי אמנם נכון, שהתועלת צריכה להיות תועלת שאינה זניחה ושולית⁶⁹⁰, אך אין דרישה כי תעלה על הנזק או תהיה שווה לו⁶⁹¹. יוער, כי ב"חפץ חיים" אין דרישה כי התועלת תעלה על הנזק או תהיה שווה לו, אך עם זאת נדרשת חובת מידתיות בגרימת הנזק, מבחינה זו שלא ייגרם לפלוני מושא הפרסום נזק בלתי מוצדק, המתבטא בעשיית דין עצמית של אחרים כלפיו בניגוד לדין⁶⁹².

3. משמעות ההכרה בעיקרון ה"תועלת" בשלוש הדתות:

מהעובדה שעיקרון ה"תועלת" מוכר ביהדות, בנצרות ובאסלאם, אין להסיק השפעה בין-דתית ישירה כלשהי (בשונה ממסקנתנו בפרק השני ביחס להיווצרות הגדרות האיסורים עצמם). המתח בין החובה האתית שלא לספר או לעסוק בפגמי הזולת, לבין הערכים שחובה זו עלולה להתנגש בהם, הוא מתח טבעי, ומסיבה זו, כל מערכת שקיים בה איסור לשון הרע, צפויה במוקדם או במאוחר להעמיד בפני עצמה את השאלה, כיצד יש לנהוג במצבים אלה ומהו האיזון הראוי בנסיבות העניין. אשר לפרטים השונים הנוגעים ליישום העיקרון- לא מתקיים לגביהם דמיון כה משמעותי בין הדתות, כך שניתן להסבירו שלא כתוצר של השפעה בין-דתית.

⁶⁸⁷ השוו לדברי ה"חפץ חיים" שהובאו לעיל בהערה 659.

⁶⁸⁸ **The Sin of Detraction**, עמ' 52.

⁶⁸⁹ שם:

"This view does not seem to have a solid foundation and has been totally rejected".

⁶⁹⁰ שם, עמ' 51:

"It is unanimously agreed that one may not even permit an injury to another's good name when the good effect intended is a minor matter".

⁶⁹¹ ראו שם, בעמ' 52-53. התפיסה המקובלת היא שזכותו של אדם כי חטאיו לא יתגלו, מלכתחילה מוגבלת רק למקרים שאי גילוי החטאים אינו בעייתי או מזיק לאחרים. משעה שאי הגילוי הינו בעייתי, לא קמה זכות לאדם שחטאיו יישארו חסויים, גם אם הנזק שייגרם לו כתוצאה מהגילוי עולה על התועלת שבגילוי.

⁶⁹² זהו ה"פרט" השביעי לעיל (ראו בהערה 656 ובטקסט הסמוך לה).

3(ג). חזרה על דברים שנאמרו "באפי תלתא" [בפני שלושה]: ה"חידוש" (העדר תפוצה קודמת) כיסוד באיסור לשון הרע

3(ג)1. "באפי תלתא" בהלכה היהודית

1. "באפי תלתא"- רקע והסבר כללי :

המונח ההלכתי "באפי תלתא" (שתרגומו המילולי הוא: "בפני שלושה"), בהקשר של דיני לשון הרע, מקורו בדברי רבה בר רב הונא במסכת ערכין⁶⁹³, המוזכרים גם במסכת בבא בתרא⁶⁹⁴: "כל מילתא דמיתאמרא באפי תלתא, לית בה משום לישנא בישא. מאי טעמא? חברך, חברא אית ליה, וחברא דחברך, חברא אית ליה" [תרגום מילולי: "כל דבר שנאמר בפני שלושה, אין בו משום לשון הרע. מה הטעם? חברך, חבר יש לו, וחברו של חברך, חבר יש לו"].

מימרא קצרה זו של רבה בר רב הונא זכתה למספר פירושים במהלך הדורות⁶⁹⁵, אולם, בשיח המצוי והמקובל היום בדיני לשון הרע, בשעה שמתייחסים לדברי רבה בר רב הונא ואומרים בסתם "היתר באפי תלתא" (או "היתר בפני שלושה"), הכוונה היא לרוב לפירושו של הרמב"ם למימרא זו. לפי פירוש זה, ההיתר שמחדש רבה בר רב הונא הינו, שאין איסור באמירת דברי לשון הרע, אם דברים אלו כבר הופצו קודם לכן, בפני שלושה אנשים לפחות. ובלשון הרמב"ם⁶⁹⁶:

"...ואם נאמרו דברים אלו (=הדברים הנחשבים ללשון הרע) בפני שלשה, כבר נשמע הדבר ונודע⁶⁹⁷; ואם סיפר הדבר אחד מן השלשה פעם אחרת אין בו משום לשון הרע...".

⁶⁹³ בבלי, ערכין, טו ע"ב - טז ע"א.

⁶⁹⁴ בבלי, בבא בתרא, לט ע"א (שם הנושא עולה אגב דיון במידת הפומביות שצריכה להיות ל"מחאה"- ראו לעיל, בטקסט הסמוך להערה 35).

⁶⁹⁵ ראו להלן, פרק 3, פיסקה 3(ג), וכן להלן בנספח כללי 1, סעיף ט' לנספח.

⁶⁹⁶ משנה תורה, הלכות דעות, ז, ה.

⁶⁹⁷ כלומר, הדבר נחשב כידוע, הואיל והוא עשוי להיודע (ראו גם את לשון ה"חפץ חיים" שתובא להלן בסמוך).

ה"חפץ חיים" פוסק קולא זו להלכה⁶⁹⁸, למרות שהסתייגותו ממנה ניכרת. ההסתייגות מתבטאת הן בכך שהוא מביא את קולת הרמב"ם כ"יש אומרים" בלבד⁶⁹⁹ והן בכך שהוא מציב תנאים להתקיימותה⁷⁰⁰, שאותם הוא חותם בהמלצה ברורה להתרחק מקולא זו עקב אי השכיחות היחסית של תנאים אלה⁷⁰¹. מכל מקום, עם כל הסתייגויות אלה של ה"חפץ חיים" מקולת הרמב"ם, הוא פוסק אותה להלכה בחיבורו ומסביר אותה כדלהלן:

"יש אומרים, דאם אחד סיפר גנות על חברו בפני שלושה, אף דהוא עבר בוודאי על איסור לשון הרע וכנ"ל, אף על פי כן, אם אחד מהשלושה, ששמע דבר זה, סיפר אחר כך לאחרים, לא עבר בזה על איסור לשון הרע, מטעם דכיוון דשלושה יודעים מזה, ממילא כבר נשמע הדבר ונודע לכל, דחברך חבא אית ליה, ובדבר העשוי להתגלות לא אסרה התורה משום לשון הרע...".

[יש להעיר כי לפי ה"חפץ חיים", היתר הרמב"ם מתייחס אפילו לדברי גנאי ממש⁷⁰², וזאת בניגוד למספר מחברים אחרים⁷⁰³, שסברו כי היתר הרמב"ם מוגבל לדברים שאינם דברי גנאי, ואשר הגדרתם כלשון הרע נובעת אך ורק מהיותם בעלי פוטנציאל נזק בדרך אחרת⁷⁰⁴].

⁶⁹⁸ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ב, סעיף ג (עמ' נח-סא).

⁶⁹⁹ ב"באר מים חיים" על ההלכה הנ"ל (סוף אות ד, עמ' נט), מבהיר ה"חפץ חיים", כי הניסוח "יש אומרים" משקף את התלבטותו האם לקבל להלכה את "קולתו של הרמב"ם בזה" (כלשוננו). לדבריו, פירוש הרמב"ם לדינו של רבה בר רב הונא מהווה קולא משמעותית בהשוואה לפירושים אחרים (פירושיהם של רש"י, תוספות ורבינו יונה, עליהם נעמוד להלן בנפרד, נספח כללי 1, סעיף ט' לנספח), ו"על כן צריך עיון אם הלכה כן, ואף על פי כן אין לדחות דבר זה לגמרי מהלכה... ולכן כתבתי בפנים דין זה בשם יש אומרים".

כפי שיובהר להלן, מספר מחברים סבורים כי התלבטות והסתייגות זו אמורה רק כשהמידע הופץ לשלושה בלבד, ולא כאשר מדובר בשמועה שהופצה בציבור והפכה למפורסמת לכל (ראו להלן, בטקסט להערה 715 ואילך).

⁷⁰⁰ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ב, סעיפים ג-י.

⁷⁰¹ שם, סעיף י (עמ' סח): "ואחרי כל הדברים והאמת האלה שביארנו, ראה אחי, כמה יש להתרחק מקולא זו, שכמעט אין לה מקום במציאות, ובפרט שאף אם יצטרפו כל הפרטים, גם כן צריך עיון אם הלכה כדעה זו, אחרי שלדעת הרבה פוסקים אין שום מקור לקולא זו מהש"ס... לכן, השומר נפשו ירחק מזה".

⁷⁰² כך עולה הן מדבריו שצוטטו כאן, והן מדבריו המפורשים ב"באר מים חיים", אות ה (עמ' נט), לפיהם היתר הרמב"ם מתייחס לשני סוגי הדיבור: "... גנות על חברו- ולא דווקא גנות, דהוא הדין כל דבר שיוכל להיסבב על ידי שום היזק או צער וביוש לחבירו".

כפי שעולה הן מדברי הרמב"ם והן מדברי ה"חפץ חיים" שצוטטו כאן, ההיתר מבוסס על ניתוק, או החלשה, של הקשר הסיבתי בין סיפור דברי הגנאי על ידי המספר הנוכחי לבין הגעת המידע לנמענים, וכלשונו של ה"חפץ חיים" – "ובדבר העשוי להתגלות לא אסרה התורה משום לשון הרע"⁷⁰⁵. ה"חפץ חיים" אף מוסיף⁷⁰⁶, כי יסודם של דברים אלה נעוץ בעצם השתמשות התורה במילה "רכיל" (בציווי⁷⁰⁷ "לא תלך רכיל בעמיד"), המורה על כך שהיסוד העובדתי של האיסור כרוך ב"מכירת" מידע למי שלא היה מגיע אליו בלאו הכי:

"ונראה לי שטעם הרמב"ם... מדחזינן (=מכך שאנו רואים) דהתורה קראתנו ללשון הרע בשם 'רוכל', ואיתא בספרא (=ומצאנו בדברי חז"ל בספרא), דהוא כרוכל שטוען דברים והולך מזה לזה⁷⁰⁸, וכתב הרמב"ן על זה בחומש, כרוכל שקונה מכאן ומוכר בכאן, אף זה הולך ושומע במקום זה, והולך ומספר במקום אחר, על כן אמרינן, דמה שהתורה אסרה לשון הרע... היינו בדבר שבלתי אפשר שהיה מתגלה זה אם לא היה הוא הרוכל בעניין הזה, וכעניין שנאמר גם כן 'הולך רכיל מגלה סוד'⁷⁰⁹. אבל בדבר שבוודאי יתגלה לבסוף לעין הכל, בין אם יתגלה בדרך היתר ובין אם יתגלה בדרך איסור, סוף סוף יתגלה, על כן לא שייך כלל עליו על זה שם 'רוכל'..."

⁷⁰³ ראו את דעת הרב הוטנר בספר הזיכרון- פחד יצחק, עמ' שלב; וראו גם: עבודת המלך, דעות, ז, ה (דף לב ע"ב ודף לג ע"א).

⁷⁰⁴ כפי שיפורט להלן (פרק 5, הערה 1158), סיפור מידע יכול להיחשב כלשון הרע גם אם אין בו משום גנאי, אם הוא עלול להסב נזק לפלוני. המחברים החולקים על ה"חפץ חיים" סבורים, כי היתר הרמב"ם מתייחסים רק לסוג זה של לשון הרע. הם מסתמכים על כך שהרמב"ם מביא את היתר "בפני שלושה" בסמוך לאחר הלכה ה', המתייחסת ללשון הרע מסוג זה.

⁷⁰⁵ וכפי שכותב ה"חפץ חיים" גם במקום נוסף [בהלכות איסורי לשון הרע, כלל ב, באר מים חיים, אות ג (עמ' נו)] – "דבלאו דידיה (=בלא הוא, גם אלמלא המספר), נמי (=גם) כבר נשמע הדבר ונודע לכל, דכיוון דג' יודעים הוי כאילו כל העיר יודעים... ואין הוא מזיק לו בדיבורו".

⁷⁰⁶ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ב, באר מים חיים, אות ד (עמ' נח-נט).

⁷⁰⁷ ויקרא יט, טז: "לא תלך רכיל בעמידך..."

⁷⁰⁸ ראו לעיל, פרק 2, הערה 369.

⁷⁰⁹ משלי יא, יג.

הואיל וההיתר מבוסס על העדר החידוש מצד המספר, הוא חל רק במקרים שבהם המספר אכן מסתפק בהעברת השמועה באופן "יבש", מבלי לתרום דבר משלו לשמועה הנפוצה. תוספת כלשהי - ולא רק תוספת נתונים אלא אף תוספת נופך גנאי לסיפור (למשל, על ידי הטעמת הגנאי) - מבטלת את ההיתר⁷¹⁰.

הגבלה נוספת על ההיתר מצויה בדברי הרמב"ם עצמו. בסוף ההלכה המתירה לספר דברים שכבר נאמרו בפני שלושה, מוסיף הרמב"ם⁷¹¹: "והוא שלא יתכוון להעביר הקול ולגלותו יותר". כלומר, ההיתר מוגבל למקרה שבו הדברים מועברים על ידי המספר הנוכחי לאדם אחר בדרך של שיחת חולין אקראית רגילה, והוא אינו חל ביחס למספר שפועל במטרה להפיץ את הדברים⁷¹². להבחנה זו ישנם שני סוגי הסברים אפשריים המועלים על ידי המחברים: הסבר אפשרי אחד קשור למישור התוצאתי- ההנחה שמספר המידע אינו תורם דבר לשרשרת ההפצה, תקפה רק ביחס ל"מספר סטנדרטי", אך כאשר לשרשרת מתווסף גורם הפועל מתוך כוונת תפוצה, יש להניח שהמידע יגיע אל הבריות באינטנסיביות ובמהירות

⁷¹⁰ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ב, סעיף ט (עמ' סז): "וכל זה שדיברנו הוא מצד איסור האמירה בעצמו, אבל חס ושלום להוסיף אפילו תיבה אחת או להטעים את הדבר בפני השומע, לומר שהמעשה שנשמע על שמעון יפה נשמע עליו, וכיוצא בזה, זה ודאי אסור בכל גווני, דהוא מקלקל אותו בדבריו יותר ממה שהיה נשמע עליו לבסוף מעצמו על פי הסברא דאפי תלתא" (ובהמשך, מוסיף המחבר סברה נוספת, "צדדית" יותר, לאסור- הטעמות כאלה מצד השומע מלמדות על קבלת השמועה ומתן אמונו בה, ואסור להאמין לדברי לשון הרע).

וממשיך המחבר- "ועל כן צריך לזהר מאוד, אפילו אם מפורסם על אדם עניין אחד לרע שעשה בנערותו, אך מאז ועד עתה הוא מתנהג כשורה... אסור לגנותו ולבזותו אצל חבריו בזה (הדגשת המחבר כי מדובר במי שעכשיו נוהג כשורה, נובעת מכך שאם לא כך הדבר, מותר לבזותו מכוח עיקרון ה"תועלת", המתיר לגנות פועלי אוון לצורך הרתעה כללית, כמבואר לעיל)... ולא שייך על זה היתרא דאפי תלתא, אף שדבר זה מפורסם בפי כל".

⁷¹¹ משנה תורה, הלכות דעות, ז, ה.

⁷¹² וכפי שמסביר ה"כסף משנה" על אתר: "וכתב רבינו והוא שלא יתכוין וכו', כלומר שזה שהתרנו, היינו שאם יבא במקרה לדבר בענין, אינו אסור לאומרו, אבל לא שיתכוין לגלות הדבר יותר". בהתאם לכך פוסק גם ה"חפץ חיים"- ודווקא לספר בדרך אקראי, אבל לא שיתכוון להעביר הקול ולגלותו יותר" [חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ב, סעיף ג (עמ' נט)].

השאלה המתבקשת היא, מתי דיבור הוא "בדרך אקראי", כאמור, ומתי נחשב המספר כ"מתכוון להעביר הקול ולגלותו יותר". בהערה בשולי הסעיף ("הגה"ה") מביא ה"חפץ חיים" את דעת הרב גאטליב, מחבר הפירוש "יד הקטנה" על הרמב"ם, המפרש את הדברים באופן מחמיר יחסית. לשיטתו, כוונת הרמב"ם הינה, שאמירת המידע השלילי מותרת רק כשמידע זה מועלה בצורה אגבית, תוך כדי עיסוק בנושא אחר; אולם, נראה כי ה"חפץ חיים" אינו נוקט פירוש מחמיר זה כפירוש עיקרי. העובדה שהוא מביא אותו רק ב"הגה"ה", ומציג אותו כ"ויש אומרים עוד" ("ויש אומרים עוד, דאפילו בדרך אקראי אינו מותר, רק אם נתגלגל זה העניין דרך אגב בתוך דיבורו, אבל לא שיכוון לספר זה העניין לבד"), מלמדת על כך שלשיטתו שלו, קו הגבול מתפרש בצורה מקלה יותר: כאשר הסיפור נושא אופי של שיחת רעים רגילה, ללא כל מטרה מיוחדת של "הגברת התפוצה", אלא מתוך הסתמכות על כך שבכל מקרה הדבר יגיע לידיעת השומע, הדבר מותר; לעומת זאת, כאשר הדובר פועל במכוון כדי "להעביר את הקול ולגלותו יותר", הדבר אסור. כך מבין גם דרזי בתורת האדם לאדם, קובץ ה', עמ' 194- "והיינו, שהותר רק באופן עראי כסיפור בעלמא ואין כוונתו להוסיף פרסום, כי תולה שמסתמא השומע יודע כבר או שייודע לו בלעדיו". על הגיונו של הבחנות אלה נעמוד להלן בסמוך.

רבה יותר. הסבר אפשרי אחר קשור ל**שוני בעצם הפעולה ואופיה**: כאשר המספר מסתפק בשיחה אקראית רגילה, בהסתמכו על כך שהמידע היה מגיע לשומע בכל מקרה, אזי הוא אכן אינו פועל כ"רוכל", ופעולתו אינה בכלל האיסור. לעומת זאת, כאשר הוא פועל פעולה מכוונת להפצה, זוהי בדיוק פעולת ה"רוכל", ואין זה משנה שבמקרה השמועה הייתה מגיעה גם בלעדיו. במילים אחרות, לפי הסבר זה, כדי לצאת מגדרי ה"רכיל" ולא להיות כלול בו, לא די בכך שבמבחן התוצאה המקרית השמועה הייתה מגיעה גם כן, אלא **אופי הפעילות** הוא שצריך לחרוג מה"רכיל"⁷¹³.

בנוסף להגבלות אלה מוסיף ה"חפץ חיים" הגבלות נוספות, שעניינן בעיקר בצמצום עצם ההנחה העובדתית, לפיה דבר שפורסם בפני שלושה מן הסתם יגיע לכל⁷¹⁴.

2. דברים שהתפרסמו בפני שלושה לעומת דברים שכבר הופצו לכל (או סופרו כבר לשומע):

כאמור לעיל⁷¹⁵, על אף שה"חפץ חיים" מקבל להלכה את היתר "בפני שלושה", כפי שפירש אותו הרמב"ם, הוא אינו מסתיר את הסתייגותו מקולא זו ומביא אותה כ"יש אומרים", תוך הסבר כי הוא מביא את הקולא בחיבורו רק משום ש"אין לדחות דבר זה לגמרי מהלכה".

אולם, מספר מחברים בני דורנו עומדים בהקשר זה על הבחנה בין מקרה שבו הדברים הופצו בפני שלושה בלבד (או סדר גודל דומה) לבין מקרה שבו השמועה כבר הופצה **ברבים** עד שניתן להגדירה כמפורסמת ממש: הסתייגותו של ה"חפץ חיים" נוגעת רק למקרה הראשון, ואילו במקרה השני סבור אף ה"חפץ חיים", כי ההיתר אינו בבחינת "יש אומרים" בלבד וניתן להסתמך עליו לכתחילה⁷¹⁶.

⁷¹³ שני ההסברים מוצעים על ידי הרב גאטליב, ביד הקטנה, דף רכב ע"א. הדברים מצוטטים בשינויי לשון קלים על ידי ה"חפץ חיים" בהלכות איסורי לשון הרע, כלל ב, באר מים חיים, אות ז (עמ' ס-סא). נראה כי ה"חפץ חיים" עצמו ראה את ההסבר השני כהסבר העיקרי, ולכן הוא מכוון בכלל ב', באר מים חיים, אות ג (עמ' נו) [במילים "על כרחך האיסור משום הכוונה ולא משום הפעולה..."], ראו שם].

⁷¹⁴ המחבר קובע כי ההנחה שלפיה דבר שהתפרסם בפני שלושה מן הסתם יתפרסם לכל, היא הנחה תלויה נסיבות. כך, למשל, שמועה בפני שלושה המצויים בעיר אחת, לא בהכרח תגיע לעיר אחרת; או, למשל, אם השלושה הינם מקורביו של פלוני מושא הסיפור, נסתרת ההנחה כי מן הסתם הם יעבירוהו הלאה, שהרי הם חפצים בטובתו; ועוד כהנה הגבלות המצמצמות את ההנחה העובדתית (ראו בהלכות איסורי לשון הרע, כלל ב, סעיפים ה-ח).

⁷¹⁵ ראו לעיל, בטקסט להערה 698 ואילך.

⁷¹⁶ ראו: **זרע חיים**, עמ' שטו ("אמנם בדבר שנתפרסם ממש יש לומר שמודים כל הראשונים שלא שייך בזה לשון הרע... שהרי כל עניין רכיל שהוא מעין רוכל המביא סחורה מכאן לשם, הוא גלולת איזה דבר גנאי, וכאן שהדבר גלוי לכולם יש לומר שלא נחשב שהמספר הזה פועל פעולה, אף שהשומע ממנו לא ידע

זאת ועוד: יש המעלים את האפשרות, כי הסייג שמציב הרמב"ם עצמו להיתר "באפי תלתא" - שלא יתכוון "להעביר הקול ולגלותו יותר" - אינו חל במקרה שהדבר כבר פורסם בתפוצה רחבה כאמור. זאת, משום שבנסיבות אלה, מחשבת המספר על "הפצה" כבר אינה רלוונטית⁷¹⁷.

לעומת זאת, ביחס להגבלה האחרת על קולת הרמב"ם, ולפיה ההיתר חל רק במקרה שבו המספר אינו מטעים את הדברים בפני השומע ואינו מוסיף נופך ביזוי משלו⁷¹⁸, ה"חפץ חיים" מדגיש לגביה כי היא רלוונטית גם למקרה שבו המידע כבר הופץ ברבים ממש ("אף שדבר זה מפורסם בפי כל"⁷¹⁹) ואף בנסיבות שבהן הדבר הפך לנפוץ כל כך עד שהפך ל"משל הדיוט"⁷²⁰.

כך גם באמירת דברי גנאי לשומע שכבר שמע אותם קודם לכן: אם המספר השני מוסיף משלו - ולא דווקא תוספת נתונים, אלא גם "תוספת ביזוי/גינוי", לרבות אמירתם בצורה המכוונת להשריש בלב השומע את האמון בהם - יהיה בדבר משום לשון הרע⁷²¹.

מדבר זה. ויש לומר שמה שחלקו על הרמב"ם הוא דווקא שם שאין הדבר ידוע לכל, אלא עומד להתגלות בלבד"; וכן את דברי הרב שלמה אבינר בעטורי כהנים (טבת תשנ"ב), גליון 82, עמ' 17 ("בעניין לשון הרע על דבר המפורסם והידוע לכל, כגון דבר שהודיעו ברדיו, נראה שאין איסור... מפני שכיוון שכולם יודעים אין זה נחשב שהוא מודיע. ויודו לזה גם הראשונים שחולקים על הרמב"ם שפירש את ההיתר של באפי תלתא..."). המחברים מפנים למספר מקומות בדברי ה"חפץ חיים" שניתן להסיק מהם כך [למשל, בהלכות איסורי לשון הרע, כלל ד, באר מים חיים, אות מא (עמ' צו) כתב ה"חפץ חיים] - "דאפשר שזה היה מפורסם לעין הכל ובוה לא שייך לשון הרע"; וראו גם בכלל ג, באר מים חיים, אות יב (עמ' פא); וראו גם: שו"ת במראה הבזק, חלק ו, תשובה צו (עמ' 173, ה"ש 1); וכן במאמרו של מאיר בראלי, פרסום לשון הרע על נבחרי ציבור, עמ' 137; ואת דברי ברונפמן בשערי אברהם, עמ' רצה-רצו.

⁷¹⁷ ראו: זרע חיים, עמ' ש ("אמנם בדבר המפורסם יש לומר שמותר לספר לכל הדעות, יתכן שאף אם מתכוון לגלות הדבר, כיוון שלא שייך כאן סברה שזיק לו יותר"); וכן את דברי הרב אבינר, שם ("ויש לדון שאז לא תהיה ההגבלה שכתב הרמב"ם 'והוא שלא יתכוון להעביר הקול ולגלותו יותר, שזה נאמר רק לגבי אפי תלתא, אבל בדבר מפורסם יהיה מותר"); וראו גם- שו"ת במראה הבזק, שם. מדברי ברונפמן (שערי אברהם, עמ' רצו-רצז) נראה כי הוא חולק על כך.

⁷¹⁸ ראו לעיל, הערה 710.

⁷¹⁹ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ב, סעיף ט (עמ' סח).

⁷²⁰ שם, באר מים חיים, את כ: "ואף שבאמת אין צריך שום ראייה לכל זה, כי דברים פשוטים הם, אף על פי כן אראה לך מקור לזה בספר חסידים בסימן מד, כשחושב שם הדי' כיתות שאין מקבלות פני שכינה, דקחשיב בזה כת מספרי לשון הרע, כתב שם וזה לשונו, 'לשון הרע מספר בגנות של חברו אפילו דבר אמת וגם משל הדיוט הוא'. וכתב המפרש על זה, וזה לשונו, 'רצוה לומר, זה הגנאי הוא מורגל בפי כל, והוא למשל בפייהם, אף על פי כן אסור לספר בגנותו', עכ"ל".

⁷²¹ ראו: חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ה, סעיף ח (עמ' קז), ובי"ב באר מים חיים" שם, אות יא. מדברי המחבר שם עולה, שכשם שביחס לדבר שכבר הופץ בפני שלושה, אין היתר לחזור עליו בתוספת נופך גנאי מצד המספר, כך גם כשחוזרים על מידע באוזני אדם שכבר שמע אותו. כמו כן משמע מדבריו, כי גם אמירה בצורה שמגבירה את רמת הביטחון והאמון של השומע בדברים, נחשבת כתוספת חידוש אסורה, ראו שם.

[לדין הישראלי בעניין פרסום המהווה חזרה על פרסומים קודמים- ראו להלן⁷²²].

3. אמירת דברי גנאי בפני שומע שהדברים ידועים לו בוודאות (שלא מכוח שמועה בלבד):

כאמור, העברת שמועה לשומע שכבר שמע עליה, עשויה אף היא לבוא בגדרי איסור לשון הרע, והדבר תלוי בדרך האמירה על ידי המספר הנוכחי. כאן עולה שאלה מורכבת יותר, והיא, האם ייתכן גם איסור לשון הרע באמירת דברי גנאי בפני שומע שכבר יודע על דברי הגנאי ידיעה אישית ודאית.

מספר מחברים בני דורנו חלוקים בשאלה זו. חלקם סבורים, כי גם במקרה כזה, אם הדברים נאמרים בצורה המעמיקה את הגנאי, כגון לעג מכוון, הדגשת הגנאי וכיו"ב, אזי יהיה בכך משום לשון הרע גם אם כל הנתונים בפני עצמם ידועים לשומע ידיעה אישית ודאית⁷²³.

לעומתם, יש הסבורים (וכך, לשיטתם, יש לפרש גם את ה"חפץ חיים"), כי בסיטואציה זו שבה הדברים ידועים לשומע מידיעה אישית מוקדמת, אין מקום כלל לאיסור לשון הרע, גם כשהדובר חוזר על הדברים בדרך לעג ומכוון להעמיק את גנותו או בזיונו של פלוני. לשיטתם, הואיל ולא ניתן "לספר" דבר לאדם שכבר יודע אותו בידיעה אישית, אזי האקטוס ריאוס המינימלי של האיסור - שהוא ה"סיפור", הזנת המידע - נגרע בצורה כזו, שאין מקום כלל לאיסור לשון הרע, יהיו כוונתו השלילית של המספר ודרך דיבורו אשר יהיו. בדעה זו מחזיק קאופמן, המדגיש לאורך חיבורו כי בהעדר "סיפור" לשומע (או למצער חידוש פרשנות שלא הייתה ידועה לשומע), נשמט יסוד ה"רכיל", ואין די בהעמקת יחס הבוז אצל השומע, אפילו במתכוון⁷²⁴ (קאופמן מודה, כי ניתן "לספר" דבר לאדם שכבר שמע עליו⁷²⁵, אך יש להבחין בין מצב

⁷²² נספח כללי 2, בטקסט להערה 1969 ואילך.

⁷²³ ראו: **שערי אברהם**, עמ' רצ-רצא; **שו"ת לחפץ בחיים**, עמ' מד; **אוהב ימים**, פרק ג, סעיפים יט-כ, עמ' מח-מט; **קודש ישראל**, עמ' יט. ישנם הבדלים מסוימים בין דברי המחברים, אך בכל מקרה ברור מדבריהם, כי אמירת גנאי אינה מותרת אפריורי רק מכוח עצם העובדה שהדברים ידועים לשומע.

⁷²⁴ **זרע חיים**, עמ' תכב: **"דבר שכבר ידע ידיעת עצמו, נראה לי שלא שייך על זה שם רכילות או לשון הרע...ואע"פ שאין הגדרת האיסור סיפור עובדות גרידא אלא סיפור גנויות או התעוררות מדנים, וא"כ בזה שמעורר יותר מדנים או מוסיף גנות על ידי שחזור על הדבר היה מקום לאיסור, מכל מקום נראה שאין האיסור אלא להביא דברי גנות או מדנים דרך רכילות דייקא, היינו, הבאת דברים מחודשים כרוכל"**.

כמו כן, על דברי ה"חפץ חיים", כי אסור לספר על אדם "שאינו רוצה ללמוד תורה" (**חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ד, סעיף ב, עמ' פד), מוסיף קאופמן (**נתיב חיים**, עמ' פז, אות ב-) "ונראה דכל זה כשהשומע היה מסופק עליו שמא קובע הוא עתים לתורה. אבל אם לפי נסיבות האיש הזה אף השומע לא היה חושב שמא קובע עתים כגון שבציבור שלו יחידים הם העושים כן, נראה דאין כאן איסור סיפור לשה"ר, שהרי כל עניין הליכת רכיל הוא לטעון ולהביא דברים על חבירו, וכאן שאין

זה לבין שומע שיודע את הדבר⁷²⁶). נראה כי בדעה זו מחזיק גם פרופ' רקובר, הכותב בקצרה, כי איסור לשון הרע אינו חל, כאשר השומע "יודע מה שמסופר לו"⁷²⁷.

קאופמן מוסיף וטוען⁷²⁸, כי עמדה זו (לפיה אין איסור לשון הרע חל כשדברי הגנאי ידועים בבירור לשומע, וכשאין המספר מחדש לו מידע כלשהו) עולה גם מדברי ה"חפץ חיים" עצמו: באחד המקומות בחיבורו⁷²⁹ מונה ה"חפץ חיים" את המכשולים והאיסורים הרבים שעליהם עובר אדם המתלוצץ ולועג לחברו בצורה מכוונת בפני אנשים אחרים; והנה, במפתיע, הוא אינו מונה את איסור לשון הרע בין האיסורים שעליהם עובר המתלוצץ, ואף מדגיש, כי מקרה כזה אינו קשור קשר ישיר לנושא החיבור "חפץ חיים"⁷³⁰. קאופמן מסיק מכך, כי הלועג לזולת מבלי לחדש נתונים לשומע, בהיותו כבר מודע להם בוודאות ("באופן שלא

חידוש אצל השומע, אין כאן טעינת דברים, ולא יתבזה יותר ממה שהחשיבו מקודם. ונראה שבזה, אף אם המספר התכוון לבזות את חברו, כל שאינו מתגנה יותר אין כאן אלא מידה רעה..."

[באופן דומה כותב המחבר בזרע חיים, עמ' שנח: "אבל אם מספר לשון הרע לאחד שכבר ידע הדבר ידיעה ברורה, אף אם הוא באופן שיש לחשוש שיתבזה חברו יותר על ידי זה, נראה שאין כאן חפצא של הליכת רכיל אף שהמספר מתכוון לבזות את חברו, כי אין כאן הליכת רכיל של הבאת דברים חדשים"].

ניתן לנסח את הטיעון כך: על אף שהאיסור שייך לעולם האתי, לעולם ה"מידות", וללא ספק המכוון לבזות את חברו לוקה ב"מידה רעה", הרי שעדיין נדרש אקטוס ריאוס מינימאלי על מנת לעבור על האיסור. כשם שנדרש, למשל, כאקטוס ריאוס בסיסי, דיבור של אדם אחד, באוזני אדם שני, אודות אדם שלישי, על מנת להחיל את איסור לשון הרע (ובהעדר נסיבות אלה, אין אדם עובר על האיסור, גם אם יגנה את חברו במחשבותיו או בשיחה עם עצמו בצורה הארסית ביותר), כך גם נדרש "סיפור", ו"סיפור" מעצם הגדרתו אינו יכול להתקיים ביחס לאדם שכבר מודע לדברים ידיעה אישית ודאית.

⁷²⁵ ולראיה, דברי ה"חפץ חיים" לעיל, הערה 721 ובטקסט שם.

⁷²⁶ שבילי חיים, עמ' קטז, אות ט.

⁷²⁷ רקובר, על לשון הרע, עמ' שכו, ה"ש 3: "ונראה, שאם האדם שמספרים לו כבר יודע מה שמסופר לו, אין בכך משום סיפור לשון הרע".

⁷²⁸ נתיב חיים, עמ' קסט (אות טז).

⁷²⁹ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ח, ב"הגה"ה" על סעיף יג (עמ' קנה).

⁷³⁰ ובלשון ה"חפץ חיים": "אמרתי לבאר עוד דבר אחד, אף שאין זה מעניין הספר שמייוחד על פרטי איסור לשון הרע, אף על פי כן לא נמנעתי מזה, מפני שהוא דבר שנכשלין בו הרבה בני אדם, והוא: כשהיצר מסיתהו להלעיג ולהתלוצץ מחברו... יתחכם להוציא את הדברים בלשון ערמה שלא תובן כוונתו רק אחר התבוננות, כדי שחבירו יהיה נשאר בביזיון וכלימה כי לא יוכל להיעזר מזה תיכף, וגם כאשר יתפרסם הדבר יוסכם על ידי זה לחכם בעיני הכל. והנה אם נבוא לחשב את חשבון העוונות של המלעיג הזה, רבו מספר: א) עוון ליצנות. ב) עוון של אונאת דברים כמו שמבואר בספר המצוות להרמב"ם מצווה רנ"א. וגם מצוי הוא שאומר לו דבר זה ברבים, ומלבין פני חבירו ברבים נקרא עבור זה, ועוד כמה עוונות, עיין לעיל בפתחה...".

חידש דבר" ו"הגנות גלוי", כלשונו⁷³¹), אינו עובר על איסור לשון הרע, גם אם כוונתו רעה וגם אם הוא חוזר על הדברים בצורה לעגנית המעצימה את הגנאי⁷³² (אמנם, המספר עלול לעבור על איסורים אחרים, לפי הנסיבות, אך לא על האיסור הספציפי של לשון הרע⁷³³).

לדעתנו, ראיה זו מדברי ה"חפץ חיים" ניתנת להפרכה⁷³⁴, כאשר מנגד, ישנם מספר מקומות בחיבורו המוכיחים דווקא את ההיפך⁷³⁵. משום כך דעתנו נוטה, כי לפחות ככל שהדבר נוגע לפרשנות ה"חפץ חיים", הגישה הראשונה לעיל היא הנכונה (היינו, הגישה שלפיה, גם במקרה שדברי הגנאי ידועים לשומע

⁷³¹ כאשר הנתונים ידועים, והמספר מחדש לשומע **פרשנות שלילית שלא הייתה ידועה לו**, ברור כי הדבר נחשב ל"חידוש". כוונת קאופמן היא למקרה, שבו הן הנתונים אודות פלוני והן הגנות העולה מהם ידועים לשומע, והמספר רק חוזר עליהם בצורה המעצימה את הבוז (על ידי החזרה עליהם באופן המציף ומעצים בוז זה).

⁷³² כלשונו של קאופמן: **"לכאורה יש לעיין טובא (=היטב), למה רבנו לא כלל כאן באופן פשוט איסור לשון הרע, שהוא מעניין הספר...? ויש ליישב בעל כרחך, שרבנו איירי (=מדבר, עוסק) באופן שהגנות גלוי לכל אחד (אף שלא משמע כן מלשונו), באופן שלא חידש דבר, ואף אם בפעולתו הוסיף גנות, מכל מקום אין כאן לאו דלשה"ר... ולא נשאר אלא עוון דליצנות ואונאת דברים..."**

בהמשך דבריו, ממשיך המחבר ומביא ראיה לכך גם מדברי מהרש"ל, בחיבורו "ים של שלמה": **"ויש לדמות לזה הא דים של שלמה, בבא קמא פרק שמיני סימן נו, בהא דעושה זמר לגנאי על חברו, שהזכיר שם איסור מילוי פיו שחוק, ואיסור אונאת דברים, ולא זכר שם לשה"ר"**.

⁷³³ בהקשר זה מוסיף קאופמן (זרע חיים, עמ' תכג), כי על אף שהלועג עלול לעבור, כאמור, על איסורים אחרים, הרי שיש נפקות מעשית לאי תחולת האיסור הספציפי של לשון הרע ורכילות: "ודין זה נפקא מינה להתיר לספר לשון הרע או רכילות לאחד, כאשר כבר ידע הדבר בעצמו, אף באופן שאין תועלת גמורה עד כדי להתיר לגלות מעשה חדש, כגון להזכיר לחברו מעשה רע שראו ביחד, כדי לתת דוגמא על דבר שאינו ראוי לעשות". דהיינו: **בהעדר איסור לשון הרע, די בכך שיש תועלת מועטה יחסית, על מנת להתיר לומר את הדברים, ואין צורך בתועלת ממשית ומוצקה יותר, כמו זו הדרושה כדי להתיר דיבורי "לשון הרע"**.

⁷³⁴ לנו נראה, שכוונת ה"חפץ חיים" (בהתבטאו על מקרה זה ש"אין זה מעניין הספר שמיוחד על פרטי איסור לשון הרע", כפי שמצטט קאופמן), הייתה בסך הכול לומר, כי על מנת לאסור התנהגות בוטה כזו (הכלמת אדם באמצעות השמתו ללעג לעיניו כל, בנוכחותו), לא היה צורך באיסור הספציפי של לשון הרע (ובחיבור "חפץ חיים"), אשר חידושו העיקרי הוא איסור על אמירת גנאי גם במקרים גסים פחות; במלים אחרות, כוונת המחבר לא הייתה, שאין כאן איסור לשון הרע, אלא רק לומר, שעל מנת לאסור התנהגות כזו, אין צורך להגיע לחידוש הטמון באיסור לשון הרע.

⁷³⁵ למשל, בהלכות איסורי לשון הרע, כלל א, באר מים חיים, אות יג (עמ' מט), מתייחס ה"חפץ חיים" למקרה שבו הגנאי ידוע לשומע, ועל אף זאת אין הוא מתיר את הדבר אלא משום שלפי הנסיבות היה מוכח שכוונתו לא הייתה כוונת גנאי.

מקור רלוונטי נוסף: בהלכות איסורי לשון הרע, כלל ו, ב"הגה"ה" שבתחתית עמ' קכב (המתייחסת לאות כא ב"באר מים חיים"), מתייחס ה"חפץ חיים" לאיסור **שמיעת** לשון הרע, וכותב, כי הוא חל גם **כשהמקבל יודע את הדברים מעצמו** [ההקשר הוא קבלת לשון הרע אודות מעשיו הלא ראויים של "אבותיו של פלוני"; המחבר כותב על כך, "דמשמע מסתימת לשונו (של הרמב"ם- י.ו.) **אפילו אם המקבל יודע בעצמו גם כן שכך וכך עשו אבותיו של פלוני**" (לא ברור, אמנם, כיצד הסיק המחבר מסקנה זו מלשון הרמב"ם, אך עובדה היא שכך הסיק)]. הדעת נותנת, כי כשם שהמקבל עלול לעבור על איסור גם כשהדברים ידועים לו, הוא הדין גם ביחס למספר.

מידיעה אישית, אין בעובדה זו לכשעצמה כדי לשלול את התקיימות איסור לשון הרע, וכי הדבר תלוי בכונת המספר ובאופן אמירת הדברים).

[יוער, כי השאלות שנדונו לעיל בפסקה זו, הסובבות סביב מרכיב ה"חידוש" באיסור לשון הרע, רלוונטיות גם ביחס לאיסור רכילות (העברת מידע מסכסך - "כך אמר פלוני עליך"). הואיל ועיקרו של מחקר זה עוסק באיסור "לשון הרע" (דיבור בגנות הזולת), ופחות באיסור "רכילות", נעמוד על הדברים בקצרה בלבד, כדלהלן: א) הטעם לאיסור "רכילות" נעוץ בגרימתה לאיבה והפרת שלום⁷³⁶, ועל כן, אין צורך לומר שאם המספר השני מחדש לשומע נתונים "מסכסכים" שהוא לא היה מודע להם, או אפילו מחדש לו היבט מסוים שנסתר מעיניו, הרי הוא עובר על איסור "רכילות"⁷³⁷; ב) גם כאשר השומע כבר שמע שמועה על המידע המסכסך קודם לכן (היינו, הוא כבר שמע מאדם קודם כי פלוני עשה לו כך וכך או אמר עליו כך וכך), והמספר הנוכחי חוזר על הדברים באוזניו, בדרך כלל יהיה בכך איסור, שכן, נוכח "נפיצות" העניין ורגישותו, ההנחה היא שדי בחזרה על הסיפור המאוחר כדי להגביר את האמון בלב השומע כי כך וכך אכן נאמר עליו, או לפחות להוסיף ל"מדורת האיבה" על ידי עצם העלאת הדברים בפניו, ולכן המספר השני לעולם נחשב כ"מחדש" דבר⁷³⁸. ג) כאשר הנתונים ופרשנותם ידועים לשומע במלואם, מידיעה אישית ודאית (כלומר, הוא יודע בוודאות שפלוני אמר עליו כך וכך), אמנם אין רלוונטיות לנימוק שלפיו החזרה על הדברים מגבירה את "אמון" השומע בהם, שהרי הוא כבר היה מודע להם אישית בלאו הכי, אך עדיין

⁷³⁶ ראו- **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל י, באר מים חיים, אות יח (עמ' קסט)- "כידוע דעיקר הטעם איסור רכילות הוא כדי שלא ירבו מחלוקות בישראל".

⁷³⁷ **חפץ חיים**, הלכות איסורי רכילות, כלל ד, סעיף א (עמ' קצו): "איסור הרכילות הוא אפילו אם אין מגלה לו דבר חדש, שגם הוא ידע, כי כן וכן דיבר פלוני אודותיו, או עשה עניין פלוני שהוא נוגע לו, רק שהוא בעצמו לא התבונן עדיין בזה על פלוני שעשה עוולה בזה, והרוכל הזה מעורר לו על זה (כגון שיצא ראובן חייב בדין, ופגע בו שמעון ושאל מאתו: מה נעשה בדיןך? והשיב ראובן: נתחייבתי כך וכך, ואמר לו שמעון: לא יפה דנו אותך, וכחאי גוונא), אפילו הכי (=על אף זאת) רכילות מקרי, כיוון שעל ידי דיבורו נולד עניין חדש, שגורם בזה להכניס שנאה בלבו על אותו פלוני" (הדברים מבוססים על בבלי, בבא קמא, צט ע"ב- ראו לעיל, פרק 2, בהערה 366 ובטקסט שם).

⁷³⁸ שם, סעיף ב: "אם ראובן גינה את שמעון בפני שנים, ועבר אחד מהם על איסור רכילות וגילה את הדבר לשמעון, אף על פי כן יזהר השני שלא לגלות דבר זה לשמעון... כי בדבריו הוא מחזיק יותר השנאה שבלבו על ראובן, שיתקבל אצלו יותר כשישמע מפי שנים, משאם היה שומע מפי אחד. וגם, פעמים שיבואו גם כן למריבה על ידי זה השני, שנתעורר הרכילות מחדש".

יש להעיר, כי דברים אלה כותב המחבר ביחס ל"רכילות". ביחס ללשון הרע, נראה כי אין הנחה כללית שלפיה כל אמירה מוסיפה אמון או לעג, והדבר תלוי בצורת אמירת הדברים. נראה כי ההסבר לכך הוא [וכך מבאר גם קאופמן (זרע חיים, עמ' שנח)], כי כשהדברים נוגעים לשומע אישית, העניין כולו רגיש יותר, ובנסיבות אלה, שכיח שעצם החזרה תפעל את פעולתה (כפי שמסכם קאופמן, שם- "והנראה לומר בדעת רבינו, שברכילות, שהוא עניין שנוגע לשומע עצמו, ישים הדברים אל לבו, ויש לאסור פן יוסיף שנאה בלבו, אבל לשון הרע שאינו נוגע לשומע, אין לחשוש שעל ידי סיפור מחדש בלי הוספת דברים יגרום לו להחזיק הגנות יותר"; והוא מוסיף- "אמנם נראה שאין זה כלל גמור, ולפי העניין אם נראה שעל ידי שיספר לזה מחדש יוסף גנות, אסור").

לכאורה האיסור עשוי לחול, אם הנסיבות הן כאלה שעצם החזרה על הדברים עלולה להגביר את איבת השומע (שכן, הגברת האיבה גם היא בבחינת "חידוש")⁷³⁹; אולם, לדעת קאופמן, בדומה לשיטתו לעיל ביחס לאיסור לשון הרע, אין מקום כלל לאיסור "רכיל" בנסיבות שבהן השומע מודע אישית למלוא הנתונים ופרשנותם. חידוש המתבטא רק בשינוי רמת הכעס או האיבה של השומע לא מקיים, לדעת קאופמן, את הגדרת ה"רכיל"⁷⁴⁰. לדעתנו, קשה לפרש כך את דעת ה"חפץ חיים"⁷⁴¹. (ד' לסוגיית "באפי תלתא" ביחס לרכילות, נתייחס להלן בנפרד⁷⁴²).

3(ג)2. "באפי תלתא" ומרכיב ה"חידוש" באסלאם ובנצרות

בנצרות, ההגדרה המקובלת של חטא ה-detraction, הינה פגיעה בשמו הטוב של האחר, באמצעות חשיפת דבר לא ידוע אודותיו ("hidden crime or defect") כלשונו של Moore⁷⁴³:

⁷³⁹ שהרי בדבריו שהובאו ברישא להערה הקודמת, המתנייחים ל"מספר אחר מספר", נוקט ה"חפץ חיים" בשני נימוקים- האחד, חיזוק האמון ("שיתקבל אצלו יותר כשישמע מפי שניים"), והשני, עצם הגברת המריבה ("וגם פעמים שיבואו גם כן למריבה על ידי זה השני, שנתעורר הרכילות מחדש"). מפשט לשונו נראה, שדי בכל אחד מהנימוקים בנפרד על מנת להחיל את האיסור, והמשמעות היא, שדי בעצם הפחת החיים במריבה כדי להוות חידוש המקיים את האיסור.

⁷⁴⁰ ראו, למשל, זרע חיים, עמ' תכב (תחת הכותרת "אם שייך לשון הרע או רכילות בדבר שכבר יודע ידיעת עצמו"): "נראה שאין האיסור אלא... דרך רכילות... היינו הבאת דברים מחודשים כרוכל, אבל כאן שכבר ידוע הדבר לשומע, נלעני"ד שאין כאן גדר רכילות". לדעתו, דווקא במקרה של "מספר אחרי מספר", שבו המספר השני מחזק את האמון בנתונים (שהרי הם אינם ידועים לשומע ידיעה אישית, אלא רק מהמספר הראשון), חידש ה"חפץ חיים" שהאיסור חל, ולא כאשר הדברים ידועים לשומע בידיעה אישית: "ואע"פ שרבנו אסר מספר אחר מספר, שאני התם (=שונה המצב שם), שכל שלא ראה הדבר בעצמו, אין הדבר מבורר אצלו בירור גמור, ושייך שפיר על השני שם רוכל".

וראו את דבריו גם בנתיב חיים, עמ' ריג (אות א): "... באופן זה שהגנות או הרכילות פשוטים וגלויים, אלא שהלה מראה על זה באצבע לפני חברו, היה נראה לדינא שאין כאן לשון הרע או רכילות, כי סוף סוף עניין הרכילות אינו מתקיים אלא בהבאת דברים מחברו לחברו, באופן שמחדש לו איזה דבר, ואילו כאן שהדבר עומד גלוי לעיניו, אינו נחשב כמחדש לו דבר, כנלעני"ד בס"ד" [ובשבילי חיים, עמ' ריד (אות ד): "ויש לומר, שדבר זה נכנס לגדר רכילות (או לשה"ר לפי העניין) דווקא כשידיעתו את הדבר מקודם לא הייתה אלא על ידי מספר ראשון, אבל אם ידע הדבר מעצמו, כגון שהלה גינה אותו בפניו, לא שייך ע"ז שם רכילות, כיוון שאינו מחדש לו דבר, אף שמוסיף שנאה (וה"ה בלשה"ר...)].

⁷⁴¹ שהרי מפשט לשון ה"חפץ חיים" משמע שדי בעצם הפחת חיים במריבה, כפי שדייקנו לעיל, הערה 739. ואכן, הולס, בספרו **אוהב ימים** (פרק ה, סעיף ט, עמ' סה) חולק על קאופמן, וסבור כי "ברכילות" אסור לספר אף דבר הידוע לשומע, שפעמים מתוך שמחדש ומעורר את העניין בדיבורו, מתרבה השנאה והפירוד ביניהם" (וכן בפרק ג, סעיף ז, עמ' עט).

⁷⁴² ראו להלן, נספח כללי 1, בטקסט להערה 1691 ואילך.

⁷⁴³ **The Sin of Detraction**, עמ' 4, וכן בעמ' 37.

"Detraction is the blackening of the good name of an absent person by unnecessarily revealing a true, hidden crime or defect".

מרכיב ה-**hidden** המוזכר כאן ("**hidden crime of defect**"), הינו תנאי בלעדיו אין להגדרת האיסור⁷⁴⁴:

"In these words is found the particular field of detraction ... If those who know a secret blackening fact about another speak of this fact among themselves, there is no unjust detraction, since there has not been a divulging of a secret crime or defect and hence no injury to the person's good name; the act is *per se* indifferent".

לכן, המדבר דברי גנאי ואינו מחדש דבר לשומע, אינו עובר כלל על איסור⁷⁴⁵:

"One who speaks about another's failings when these failings are known to the listeners *per se* do not sin against justice or charity".

מרכיב החידוש מבחינתו של השומע מופיע גם בהגדרת האיסור על פי ה- **Catechism of the Catholic Church**⁷⁴⁶. ניתן לסכם, כי לפי התפיסה הנוצרית המקובלת, חידוש הנתונים לשומע הוא תנאי סף להגדרת לשון הרע⁷⁴⁷.

⁷⁴⁴ **The Sin of Detraction**, עמ' 39.

⁷⁴⁵ שם, עמ' 121.

⁷⁴⁶ ראו לעיל, הערה 456. לפי הגדרה זו, אדם חוטא ב-Detraction אם הוא:

..."discloses another's faults and failings to persons who did not know them".

⁷⁴⁷ בדומה לכך מדגיש גם Murphy (**Detraction in Public Life**, עמ' 131):

כפועל יוצא מכך, גם חזרה על מידע שכבר הופץ בציבור, אינה מהווה לשון הרע (שהרי הוא אינו **hidden**). בעקבות כך מתייחס Moore⁷⁴⁸ לשאלה המתבקשת, האם ניתן לקבוע כמות מוגדרת של אנשים שצריכים להיות מודעים או חשופים למידע כלשהו, על מנת שהוא ייחשב כ"נפוץ". תשובתו על כך היא בשלילה:

"In determining when a crime or defect is secret or public, authors generally state how many of a certain group must know a fact before it can be called public. The writer has decided to omit any reference to specific numbers, since he does not believe any general rule can be laid down on this basis. The view adopted by Genicot seems more logical: 'A crime is said to be secret or hidden as long as it is not generally known'. Hence, one can say a fact is secret, even though some know the fact, provided these are such that they will not divulge the matter; on the other hand, once a blackening fact, generally unknown, has found its way to a few gossips, the fact is no longer considered secret".

נמצא, שמבחינה עקרונית, ההיתר להעביר מידע שהינו כבר "נפוץ", קיים גם בעולם הנוצרי. אולם, הקביעה כי די בשלושה שומעים (או מספר מוגדר אחר) לשם החשבת השמועה כנפוצה בציבור, אינה מוסכמת.

באסלאם, לא מצאנו (בכתביהם של גזאלי, נאוואוי, אל מיצרי, וראשיד על איסור לשון הרע, המשמשים אותנו לאורך מחקר זה) היתר לפיו מותר לספר על הזולת דבר שכבר התפרסם בפני שלושה (או התפרסם לכלל).

"The crime or defect which is revealed **must have been previously unknown to the hearer**, for there is no injury to a person's reputation through the discussion of what is already known".

⁷⁴⁸ **The Sin of Detraction**, עמ' 39-40.

3(ד). "באפי מרא" [=בפני הבעלים]: השפעת נוכחות הנפגע על תחולת

האיסור

אחת השאלות המרכזיות בדיני לשון הרע הינה, האם האיסור חל גם כשהדברים נאמרים בפניו של האדם המדובר, או שמא תנאי הכרחי לתחולת האיסור הוא, שהדברים ייאמרו בהיעדרו, מאחורי גבו⁷⁴⁹. בשאלה זו נחלקו הדעות הן בתקופת חז"ל⁷⁵⁰ והן בתקופות מאוחרות יותר⁷⁵¹, וכפי שנראה להלן, היא נדונה בהרחבה גם בעולם המוסלמי והנוצרי.

להלן נעמוד על התפתחות הדיון בנושא זה ביהדות, באסלאם ובנצרות.

3(ד)1. נוכחות הנפגע - העמדה ההלכתית

1. הסוגיה במסכת ערכין - שיטת אביי ושיטת רבה :

השאלה אם היעדר האדם נשוא הדיבור מהווה תנאי לתחולת האיסור, שנויה לכאורה במחלוקת אמוראים במסכת ערכין⁷⁵², בין רבה לאביי.

התלמוד פותח בהבאת דעתו של רבה: "אמר רבה⁷⁵³, כל מילתא דמתאמרא באפי מרה, לית בה משום לישנא בישא" [תרגום: אמר רבה, כל דבר שנאמר בפני הבעלים (=בפני האדם שעליו מדברים), אין בו משום לשון הרע].

⁷⁴⁹ מעניין לציין בהקשר זה את הפנייתו של מילגרם, בפירושו לפסוק "לא תלך רכיל בעמך" (עמ' 1644):

"In Mesopotamia, the slanderer is cursed by the gods. He is described as on 'who pointed (his) finger (accusingly) [behind the back of] his (fellow-man) [who calumniated], spoke what is not allowed to speak... gossip'..."

⁷⁵⁰ המקור העיקרי שבו נדונה שאלה זו בספרות חז"ל, מצוי בסוגיה בערכין, שתידון להלן בסמוך. אולם, בנוסף למקור זה עולה השאלה בצורה כזו או אחרת גם במקורות אחרים. ראו, למשל, את דברי הספרא (הערה 755 להלן), וכן את מחלוקת התנאים בספרי, להלן בהערות 786-787.

⁷⁵¹ ראו להלן, בטקסט להערה 759 ואילך.

⁷⁵² בבלי, ערכין, טו ע"ב.

⁷⁵³ העתקנו "רבה" על פי הנוסח בשי"ס וילנא. עיון בכתבי היד מעלה כי בחלקם הגירסה היא "רבא" (כ"י אוקספורד 370; כ"י מינכן 95; כ"י ותיקן 119), ובחלקם "רבה" [כ"י לונדון 257171 (402); 55 (2674) Oxford - Bodl. heb. d. 45]

בהמשך לכך, מביא התלמוד את דברי אביי, **המקשה** על רבה: **"אמר ליה [אביי⁷⁵⁴], כל שכן! חוצפא ולישנא בישא"**. כלומר, אביי סבור, כי אדרבה, אם הדברים נאמרים בפני האדם, אזי יש בכך לא רק לשון הרע, אלא גם "חוצפה" וגם "לשון הרע" כאחד, והחטא רק הופך לגרוע יותר⁷⁵⁵.

על כך משיב רבה: **"אמר ליה, אנא כרבי יוסי⁷⁵⁶ סבירא לי [=אני, כרבי יוסי אני סובר], דאמר רבי יוסי, מימי לא אמרתי דבר וחזרתי לאחוריי"**.

תשובת רבה, לפי פשוטה, מתפרשת כדלהלן: מהותה של לשון הרע, היא אמירת הדברים מאחורי גבו של אדם, תוך ניצול היעדרו. כאשר אדם אומר את הדברים בגלוי, ואינו חושש לומר אותם בפני האדם מושא הדיבור, אין בכך משום לשון הרע. כתימוכין לדבריו מביא רבה מימרה בשם רבי יוסי, לפיה זהירותו מלשון הרע מתבטאת בכך ש"מימי לא אמרתי דבר וחזרתי לאחוריי" (כלומר, מימי לא מצאתי את עצמי במצב, שבו אני נאלץ להסתובב לאחור מתוך חשש, שמא המדובר שומע אותי, כי מעולם לא חששתי לומר את הדברים בפני האדם המדובר⁷⁵⁷ (758)).

כך מתפרשת סוגית התלמוד לפי פשוטה, ולפי הסבר זה, קיימת **מחלוקת** בין אביי לרבה, אשר המוקד שלה הוא בשאלה שהוצגה בפתיחת פסקה זו: לפי אביי, האיסור אינו מותנה בהעדר האדם נשוא הדיבור (אדרבה, כשהדברים נאמרים בפניו, האיסור חמור אף יותר), בעוד שלפי רבה, תנאי לתחולת האיסור הוא אמירת הדברים מאחורי גבו של המדובר, תוך ניצול היעדרו. רבה, מכל מקום, אינו מנמק את שיטתו (אלא רק מביא לה אסמכתא מדברי רבי יוסי) ולהלן נעמוד על הסברים שונים לשיטה זו.

(compilation). גרסה נוספת היא "רב פפא" (מהר"ל מפראג, הערה 762 להלן, וכך גם בגירסת עין יעקב).

⁷⁵⁴ בש"ס וילנא הנוסח הוא "אמר ליה", בלי אביי. ההשלמה "אביי" היא על פי כ"י מינכן 95 ועל פי Oxford - Bodl. heb. d. (compilation) 55 (2674) 45. מעניין לציין כי בכ"י אוקספורד 370 הקושיה כולה אינה מוזכרת כלל.

⁷⁵⁵ שיטתו זו של אביי משתקפת גם בדברי חז"ל בספרא (מהדורת וייס, וינא, תרכ"ב), מצורע, פרשה ה: **"והלא דברים קל וחומר, ומה אם מרים שדברה שלא בפניו של משה כך, מדבר גנאי של חברו בפניו על אחת כמה וכמה"**.

⁷⁵⁶ יש גורסים "רי אסי" (כ"י אוקספורד 370).

⁷⁵⁷ כפי שמפרש רש"י (ד"ה וחזרתי לאחורי) - "וחזרתי לאחורי- לראות מי יעמוד אחרי; שאף בפני הבעלים אני אומרה. אלמא (=מכאן ראייה ש-) לאו לישנא בישא חשיבא".

⁷⁵⁸ מכאן עולה שלדעת רבה (הנתמכת בדברי רבי יוסי), לא רק שאדם אינו עובר על איסור לשון הרע כשדבריו נאמרים בפני המדובר, אלא שאפילו אם הדברים נאמרים שלא בפניו, כל עוד המדבר יודע שלא היה חושש לומר את הדברים גם בפניו, אין בכך איסור. האיסור חל רק כאשר המדבר מנצל את היעדר האדם המדובר, כדי לומר דברים שלא היה אומר בנוכחותו.

2. נימוקי שיטת רבה על פי ה"יראים" ומהר"ל מפראג:

נימוק אפשרי אחד לדעת רבה (הסובר כאמור כי האיסור מותנה בהעדר האדם) עולה מדברי רבי אליעזר ממיץ⁷⁵⁹, אשר פוסק, למעשה, בספרו **יראים**, כשיטה זו⁷⁶⁰. לדבריו, יסוד איסור לשון הרע נעוץ **בצביעות** הבאה לביטוי באמירה מאחורי גבו של אדם (דהיינו, הדובר מראה עצמו בפני האדם כמי שאין לו דבר נגדו, ומאחורי גבו הוא מפיץ מידע אודותיו)⁷⁶¹; כאשר הדברים נאמרים בפני האדם, נעדר מרכיב הצביעות, ולכן אין בכך משום לשון הרע.

מחבר נוסף שאימץ את שיטת רבה, בסוף המאה ה-16, הינו רבי יהודה ליוואי (הידוע בכינויו מהר"ל מפראג, או המהר"ל)⁷⁶², אך נימוקיו לשיטה זו שונים מנימוקו של ה**יראים**. נימוקו הראשון, העיקרי, של המהר"ל, מבוסס על תפיסה רוחנית מורכבת של חטא לשון הרע, ובנוסף לנימוק זה הוא מציג גם נימוק נוסף, פשוט ואינטואיטיבי יותר. הנימוק הראשון הינו כדלהלן: עצם הביטוי שנקטו בו חז"ל, "לשון הרע", מורה על כך שעיקרו של החטא קשור בשימוש ב**כוחה המיוחד של הלשון** (או- כוחו המיוחד של הדיבור); כוח מיוחד זה מתבטא ביכולת - שאינה קיימת באף אבר אחר מאברי האדם - להשפיע למרחקים שאינם מוגבלים. הווי אומר, בעוד שהשפעת אברי האדם האחרים מוגבלת לטווח הפיזי של הגעתם, הדיבור הוא מהות רוחנית, שטווח השפעתו אינו מוגבל. כאשר אדם אינו עושה שימוש במאפיין ייחודי זה, אלא אומר את הדברים בפני הנפגע, אין כאן שימוש לרעה בכוחה הייחודי של הלשון, ואין זה אלא ככל הפעלת אלימות אחרת, בדומה לקטטה רגילה:

⁷⁵⁹ מבעלי התוספות, חי בצרפת במאה ה-12 לספירה.

⁷⁶⁰ **יראים**, סימן קצא (דפוס ישן- מ"א) [כרך שני, עמ' שכא-שכב]: "וקיימא לן כרבי יוסי... דהכי קיימא לן, דהא קם ליה רבא כוותיה... (ה"יראים" גרס "רבא", ולא "רבה").

⁷⁶¹ כלשון היראים (שם): "וטעמא דרבי יוסי נראה לי, מדכתיב (ירמיה ו, כט) 'הולכי רכיל נחושת וברזל', פירוש, שאומר **עצמו אוהבו, והוא שונאו, לומר עליו רעות שלא בפניו**, ומשמע בשני עניינים, נחושת וברזל" (כלומר, המחבר מסתמך על לשון הפסוק "הולכי רכיל- נחושת וברזל", שמשמעה היא, לדבריו, כדלהלן: כשם שנחושת וברזל הם שני חומרים שונים, כך הולך רכיל מראה עצמו בצורה מסוימת ובפועל מתנהג בצורה אחרת, וזו מהותו).

[והשוו: מדרש משלי (בובר), מזמור נג, פרשה יב סימן כ: "כל מי שמדבר עם חבירו ואוכל ושותה עמו ומספר עליו לשון הרע, הקב"ה קורא אותו רע..."].

⁷⁶² **נתיבות עולם**, חלק ב, נתיב הלשון, פרק ז (עמ' קצה- קצו) [המחבר אינו פוסק במפורש כרבה (לגירסתו- רב פפא), אך אופן הבאת הדברים על ידו והרחבתו בנימוקים לשיטה זו, מראה בבירור כי הוא מחזיק בה].

"רצה לומר, כי אין לשון הרע, כאשר האדם יש לו מריבה וקטטה עם אחרים, שאין זה נתלה בלשון, שכאשר הוא לפניו, יכול להכות אותו ולהרגו"⁷⁶³.

הנימוק השני הינו, כאמור, אינטואיטיבי יותר: כשהדברים נאמרים בפני הנפגע, ביכולתו להגן על עצמו, ועל כן, "אין זה כל כך רע, שיהיה נקרא לשון הרע", כלשון המהר"ל:

"וגם, כאשר הוא לפני חבירו, אז הוא יכול לעמוד כנגדו ולהשיב על דבריו; וכיוון שיכול להשיב על דבריו ויכול לעמוד כנגדו, אין זה כל כך 'רע', שיהיה נקרא 'לשון הרע'".

בהמשך דבריו מוסיף המהר"ל ומחדש⁷⁶⁴, כי לא זו בלבד שהאיסור אינו חל כשהאדם המדובר נוכח במקום, אלא שאף אם הוא אינו במקום, כל עוד המדבר יודע שהיה אומר את הדברים אף בפניו, האיסור אינו חל. ההסבר לכך הינו, כי איסור לשון הרע נעוץ, כאמור, בניצול כוחה המיוחד של הלשון להשפיע למרחוק, ו"ניצול" כזה מתקיים רק בנסיבות, שבהן קיים **קשר סיבתי** בין ריחוקו של הנפגע לבין הדיבור בגנותו (דהיינו, אלמלא הריחוק לא היו הדברים נאמרים)⁷⁶⁵. ובלשון המהר"ל:

"ויותר, אף אם לא היה בפניו, רק שאם היה בפני אותו שאומרים עליו לשון הרע לא היה מקפיד האומר, וגם לפניו היה אומר, אין זה לשון הרע. כיוון שאם היה בפניו לא היה זה לשון הרע, והוא אינו מדקדק בזה לומר שלא בפניו, אין זה לשון הרע בעצמו, כי צריך שיהיה הלשון בעצמו לשון הרע, וזה שהיה אומר דבר זה אף בפניו, אין זה לשון הרע בעצמו. רק אם מדקדק שלא לומר בפניו, רק [=אלא] שלא בפניו, דבר זה תולה בלשון דווקא, והוא שנקרא 'לשון הרע' דווקא בלשון".

⁷⁶³ כלומר, אין כאן ניצול של כוחה המיוחד של הלשון להזיק "מרחוק" (כמובן, שאין לראות בדברי המהר"ל משום היתר לתקוף אדם באלימות מילולית בפניו. מעשה כזה עשוי להיות אסור, בהתאם לנסיבות, מכוח מקורות אחרים. כל שהמהר"ל אומר הוא, כי אין בדבר איסור ספציפי של לשון הרע).

⁷⁶⁴ **נתיבות עולם**, שם, עמ' קצו.

⁷⁶⁵ נימוקו הנוסף של המהר"ל פחות רלוונטי כאן, שהרי בסופו של דבר, המציאות היא שהנפגע אינו נמצא כאן ואינו יכול להגן על עצמו.

תמצית שיטת מהר"ל (המשתלבת היטב עם הסברו הכללי לאיסור לשון הרע, שבעניינו נרחיב בהמשך⁷⁶⁶) הינה, איפוא, שאין אדם עובר על איסור "לשון הרע" אלא אם כן הוא מנצל את כוחה המיוחד של הלשון להשפיע למרחק; ומשום כך, אין האיסור חל אלא כשהדברים נאמרים מאחורי גבו של המדובר ותוך ניצול היעדרו⁷⁶⁷. מבחינה לשונית, הוא סבור, כי הביטוי "לשון הרע" עניינו - **ניצול כוח הלשון לרעה**⁷⁶⁸.

3. הכרעת הרמב"ם, ה"חפץ חיים" ומחברים נוספים:

הרמב"ם⁷⁶⁹ פוסק במפורש, כי איסור לשון הרע חל גם כאשר הדברים נאמרים בפניו של האדם המדובר: **"אחד המספר לשון הרע בפני חברו, או שלא בפניו"**⁷⁷⁰. כך פוסק גם ה"חפץ חיים"⁷⁷¹:

"...אפילו אם הוא משער בעצמו שהיה אומר דבר זה אף בפניו, או שהוא

מספר לשון הרע על חברו בפניו ממש, גם כן אסור, ולשון הרע מקרי

(=נקרא). ובצד אחד גדול איסורו בפניו משלא בפניו, דבפניו, לבד איסור

לשון הרע, הוא מלביש את עצמו על ידי זה במידת העזות והחוצפה, והוא

מעורר יותר מדנים על ידי זה..."⁷⁷².

⁷⁶⁶ ראו להלן, פרק 5, בטקסט להערה 1325 ואילך.

⁷⁶⁷ והשוו לדברי Belet (לעיל פרק 1, הערה 264) בפרק 1, פסקה 1, בהגדירו את אופיים של דוברי לשון הרע:

"This is truly the nature of backbiters. They cannot do physical harm to those who are absent, so they strike at them with their tongue".

⁷⁶⁸ הרב גולדוויכט, בהסבירו את שיטת המהר"ל, כותב: "ואין אנו קורין לישנא בישא, אלא דווקא לדבר שאי אפשר לבצעו, אלא אך באמצעות הלשון לבדה. שרק פעולה המתייילדת בלעדית ממה שנתרבה כוחו של אדם על הבהמה, היא המהווה פגם ייחודי בשיעור קומתו כולה... רק המדבר על חברו שלא בפניו, הנה השתמש המלעיו במותר האדם שבו, במיוחד את סגולתו כמדבר, שהכה בו מרחוק, מה שלא היה יכול לעשות אלמלא סגולה זו שייחד לו הקב"ה" (אסופת מערכות, במדבר, עמ' קעג).

⁷⁶⁹ משנה תורה, הלכות דעות, ז, ה.

⁷⁷⁰ וראו גם את לשונו של רמח"ל במסילת ישרים, פרק יא, עמ' צו.

⁷⁷¹ חפץ חיים, איסורי לשון הרע, כלל ג, סעיף א (עמ' עג-עד). וראו גם: חפץ חיים, הלכות איסורי רכילות, כלל ג, סעיף א (עמ' קצב): "אסור לספר רכילות... אפילו שלא בפניו... וכל שכן אם הוא מעיז פניו לומר לו בפניו ממש: אתה דיברת עליו, או עשית לו כך וכך, דאסור...".

⁷⁷² וראו גם: מעלות המדות, עמ' שלח: "...שלא תאמר, אין איסורו של לשון הרע אלא בסתר, אבל לומר לשון הרע בפני הבעלים עצמן אין בו איסור; לכך נאמר (תהלים קא, ה), 'גבה עינים ורחב לבב אותו לא אוכלי, רוצה לומר, מי שהוא כל כך גס רוח שאינו חושש ואינו מתירא מן הבריות כלום, אותו לא אוכל לסבול, מפני שהוא חציפות ולשון הרע לגנות בני אדם ולספר עליהן

על פני הדברים, הרמב"ם ובעקבותיו ה"חפץ חיים" אימצו למעשה את שיטת אביי במסכת ערכין, תוך דחיית שיטת רבה (או רבא⁷⁷³), אשר סבר כי איסור לשון הרע כולל רק אמירה שלא בפניו. הכרעה זו לכאורה מעוררת תמיהה, שהרי על פי הכלל ההלכתי הרגיל, ההלכה נפסקת כרבא במחלוקותיו נגד אביי⁷⁷⁴; ואף אם הגירסה היא "רבה" ולא "רבא", עדיין צריך עיון מדוע פסק הרמב"ם כאביי דווקא, לאחר שרבה תמך את דבריו בדברי רבי יוסי. ה"חפץ חיים" משיב על קושי זה באמצעות הסבר מחודש בסוגיה במסכת ערכין. לשיטתו, אין מחלוקת אמיתית בין אביי לבין רבה ורבי יוסי, ולכולי עלמא אין להתיר אמירת לשון הרע רק משום שהמספר אינו חושש לומר את הדברים בפני הבעלים; ומה שאמר רבה, כי כל דבר הנאמר בפני הבעלים אין בו משום לשון הרע, כוונתו הייתה רק לכך שבמקרים **גבוליים**, שבהם הסיפור אינו חד משמעי וניתן לפרש את הדברים הנאמרים כדברי גנאי או כאמירה תמימה, אזי אמירת הדברים בפני הבעלים יכולה לשמש **אבן בוחן לכך שהסיפור אינו סיפור גנאי**. הוי אומר, המספר רשאי להציב לעצמו מעין "מבחן" – האם היה מעז לומר דבר כזה בפני הבעלים⁷⁷⁵. ה"חפץ חיים" מוסיף ומבאר לפי פרשנות זו את מהלך הסוגיה בכללותה⁷⁷⁶, ומכל מקום השורה התחתונה היא כי לשיטתו, אין בתלמוד מי שמתיר אמירת דברי גנאי רק משום שהמספר אינו חושש לאומרם בפני הבעלים.

לשון הרע בפניהן".

⁷⁷³ ראו לעיל, הערה 753.

⁷⁷⁴ וכך אכן תמה ה"כסף משנה" על אתר: "ויש לתמוה על רבינו, למה פסק דלא כרבא" [ה"כסף משנה" גרס "רבא", ולא "רבה", ולכן הוקשה לו, מה ראה הרמב"ם לפסוק כדעת אביי ולא כדעת רבא, בניגוד לכללי הפסיקה הרגילים].

⁷⁷⁵ לפי זה, התבטאותו של רבי יוסי "לא אמרתי דבר וחזרתי לאחוריי", מתפרשת כך- הדברים שאמרתי לא היו דברי גנאי, **וההוכחה לכך היא שלא בושתי לומר אותם ולא הוצרכתי לבדוק בחשש אם האדם המדובר נמצא במקום**.

ובלשון ה"חפץ חיים" (בהלכות איסורי לשון הרע, כלל ב, סעיף ב (עמ' עד-עה): **"ומה שנמצא לפעמים היתר בדברי חז"ל, באם לא היה מונע את עצמו מלומר זה בפניו, היינו דווקא באבק לשון הרע, ודיבר עליו לישנא דמשתמע לתרי אפי (=לשון שמשתמעת לשני פנים), ואם נבאר דבריו באופן אחד, לא יהיה עליו שום גנאי, ועניין כזה ידוע שתלוי לפי רצון האומר ולפי האמירה בשעת מעשה, שאם הוא רוצה, מוציאו בקולו ובתנועותיו בלשון קל מאוד, דלא יהיה מנכר מלשונו שום גנאי על חברו, ואם רוצה מוציאו מפיו באופן שהשומע מבין שכוונתו בביאור אחר, שיש בדבריו לגנאי. ועניין זה קשה מאוד לצמצם, לכן אמרו חז"ל, דאם באפני תנועותיו שהוא מוציא עתה דבר זה מפיו, אין אדם מתבייש לומר אפילו בפני חברו, אם כן מוכח שאין כוונתו לגנותו, ועל כן מותר"**.

⁷⁷⁶ ראו: **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ב, באר מים חיים, אות ב (עמ' נג) [ועתה אציע לשון הגמרא דבבא בתרא ודערכין ואפרשה לפי פירושים...]. לפי שיטתו, מהלך הסוגיה במסכת ערכין מתבאר כדלהלן: תחילה אמר רבה בקצרה, שאמירה בפני הבעלים אינה לשון הרע. אביי פירש דברים אלה של רבה כפשוטם (כי מותר לומר לשון הרע בפני האדם המדובר) והקשה עליהם, אדרבה, כל שכן שהדבר אסור. בתשובה לכך מביא רבה את דברי רבי יוסי, אולם, לא כדי לחלוק על אביי (כפי שהבין המהר"ל), אלא כדי לסייג ולהסביר את דבריו הראשונים: כאשר אמרתי מלכתחילה, שאין מניעה לומר דברים בפני

מדבריהם של מספר ראשונים בפירושם למסכת ערכין משמע, אכן, כפירוש ה"חפץ חיים"⁷⁷⁷. בנוסף, ישנם גם פירושים אחרים לסוגיה, אשר גם לפיהם אין ראייה מדברי רבי יוסי (או רבה), כי מותר לומר דברי גנאי בפני המדובר⁷⁷⁸. כך, למשל, לפי רבינו יונה⁷⁷⁹, דברי רבה מתייחסים למצבים שבהם לאור הנסיבות מותר לספר בגנותו של אדם (כגון "לספר בגנות החוטא על חמס אשר בכפיו אם נודע כי לא עזב דרכו", כלשון רבינו יונה), וביחס למצבים אלה אומר רבה, כי המספר יהיה נקי מעוון רק אם יאמר את הדברים שלא בהסתר, אלא בפני האדם המדובר; שאם לא כן, יחשבוהו הבריות לצבוע ולמספר לשון הרע, ועל אדם להקפיד גם שלא תדבק בו מראית עין של לשון הרע⁷⁸⁰.

4. מקורות נוספים התומכים לכאורה בהכרעת הרמב"ם וה"חפץ חיים":

ה"חפץ חיים" מתייחס בחיבורו בקצרה לשיטת מהר"ל⁷⁸¹ (המנוגדת, כאמור, להכרעת ה"חפץ חיים" והמאמצת את התפיסה לפיה איסור לשון הרע מוגבל למקרה שבו המספר חושש לומר את הדברים בפני האדם המדובר) וטוען כי היא אינה עולה בקנה אחד עם מקורות חז"ל מפורשים. כך, למשל, בסוגיה הידועה במסכת כתובות העוסקת בעל המוציא שם רע על אשתו, אשר נדונה לעיל⁷⁸², נאמר במפורש כי הבעל המעליל על אשתו שהיא זינתה, עובר על האיסור "לא תלך רכיל בעמך", והרי באותו עניין הדברים

הבעלים, לא הייתה כוונתי לדברי גנאי ממש, אלא כרבי יוסי, המציב את מבחן "חזרתי לאחורי", כדי לבדוק האם יש בדברים משום גנאי.

⁷⁷⁷ תוספות, שם במסכת ערכין (דף טו ע"ב, ד"ה כל מילתא); וראו גם בדברי רבינו גרשום, שם ("מעולם לא אמרתי דבר שחזרתי לאחורי. כלומר, כשהייתי אומר דבר על שום אדם לא צרכתי לחזור לאחורי ולראות שלא יהא שם בעל הדבר, שאפילו אם יהיה שם לא היה חושש, שאינו משקר ואין אומרו בלשון הרע". כלומר, העובדה ש"לא הוצרכתי לחזור לאחורי" מהווה אינדיקציה לכך שהדברים הנאמרים אינם שקר, ואף אינם נאמרים כלשון הרע).

⁷⁷⁸ ראו את דברי רבינו יונה, להלן בסמוך; וכן את דברי ה"שיטה מקובצת" המובאים על ידי ה"חפץ חיים" כנספח בסוף ספרו.

⁷⁷⁹ **שערי תשובה**, שער שלישי, אות רכח (עמ' רסב-רסה); וכן בפירושו למסכת בבא בתרא, **עליות דרבינו יונה**, על דף לט ע"ב (עמ' קפ-קפא).

⁷⁸⁰ גם לפי פירוש זה, בדומה לפירוש ה"חפץ חיים", יש להסביר כי מבחינת מהלך הסוגיה, שאלת אביי על רבה נבעה מחוסר הבנה של אביי את דברי רבה, כאילו התכוון להתיר כל לשון הרע בפני הבעלים, ורבה תיקן הבנה זו והבהיר כי לא לכך כיוון; וכך אכן מפורשים הדברים בעליות **דרבינו יונה**, שם.

⁷⁸¹ **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ב, ב"הגה"ה" על ה"באר מים חיים" אות א (עמ' נא).

⁷⁸² בבלי, כתובות, מו ע"א (ראו לעיל, פרק 2, הערה 374).

נאמרים בפני האשה, ולא בהיעדרה⁷⁸³. מכאן מוכח, לכאורה, כי העדר האדם המדובר אינו מהווה תנאי לאיסור, בניגוד לשיטת מהר"ל⁷⁸⁴.

מקור נוסף שאליו מפנה ה"חפץ חיים" בהקשר זה, הינו "מעשה מרים"⁷⁸⁵. מרים, כידוע, נענשה לאחר שדיברה לשון הרע על משה, והרי לפי שיטת רבי נתן, המובאת בספרי⁷⁸⁶, משה היה נוכח בשעה שמרים דיברה אודותיו⁷⁸⁷. מכאן, שגם דיבור בנוכחות האדם עשוי להיחשב כלשון הרע, בניגוד לשיטת המהר"ל⁷⁸⁸.

⁷⁸³ ספרי, דברים, פרשת כי תצא, פסקה רלה- "מלמד שאין אומר דבריו אלא בעמידתה".

⁷⁸⁴ דחייה אפשרית לראיה זו הינה, כי לעניין אמירת דברי גנאי שלא בפני האדם המדובר, יש להבחין בין עלילה שקרית לבין דברי גנאי אמיתיים, כדלהלן: כזכור, נימוקו של המהר"ל לאי תחולת האיסור (כאשר הדברים נאמרים בנוכחות הנפגע) נעוץ בכך, שאין האיסור חל אלא במקום שנעשה שימוש בכוחה המיוחד של הלשון (וכוח מיוחד זה בא לידי ביטוי רק כשהלשון משפיעה למרחוק, "שלא בפניו"); אולם, כל זאת כשדברי הגנאי הם דברי אמת; לעומת זאת, כאשר מדובר בעלילת שקר (כדוגמת הבעל המעליל על אשתו), אזי אפריורי נעשה שימוש בכוחה המיוחד של הלשון (או: הדיבור), שהרי הלשון היא האיבר היחיד המסוגל ליצור "עובדות" שלא היו ולא נבראו (או "פרשנויות" שווא שונות) ולחולל בכך נזק לזולת. רעיון זה מצוי בדברי מספר מחברים [ראו: אסופת מערכות, במדבר, עמ' קעו-קעז; זרע חיים, עמ' שיח].

יוער, אמנם, כי אפילו אם תשובה זו נכונה, יש בה כדי ליישב את שיטת מהר"ל בלבד, ולא את שיטת ה"יראים" (אשר, כזכור, סובר אף הוא שהאיסור אינו חל "בפני הבעלים", אך נימוקו לאי תחולת האיסור שונה משל המהר"ל, והוא בנוי על כך שבאמירה בנוכחות הנפגע נעדר יסוד הצביעות). לעניין זה ראו: זרע חיים, עמ' שיט.

להסבר נוסף בשיטת מהר"ל ואפשרות ליישוב הקושיה מדברי התלמוד בכתובות, ראו: פחד יצחק- שבועות, מאמר ג, פרק א, עמ' מה-מז. בקצרה, המחבר מבדיל בין אמירת דברים במסגרת שיחה רגילה, לבין אמירת דברים במסגרת עלילה שקרית בפני בית דין, שאז איסור לשון הרע חל ללא קשר לנוכחות הנפגע [להלן ציטוט הקטע העיקרי מתוך התשובה- "דעד כאן לא קאמר מהר"ל דבפניו ליכא איסור לשון הרע, אלא באופן שהבפניו הוא בסתם דיבורים של בין אדם לחברו, שבזה שפיר תפסינן, דמכיוון שבפניו הוא יכול לצערו ולהזיקו במעשה, שוב אף כשהוא מזיקו בפה, אין זה נקרא פועל פעולה המיוחדת לפה, וממילא אינו תולה בלשון, ואין זה לשון הרע בעצמו, כנ"ל. מה שאין כן מזיקו בפה בתורת טענה בבית דין, הרי ישיבת הדיינים מיוחדת הוא אך ורק לשמוע טענותיהם של הבעלי דברים, ונמצא דהמעמד הזה מיוחד הוא מתחילתו להשתמשות של הפה בתורת פה, ושוב אין היבפניו גורע כלום מהתייחסותה של הטענה לתורת פה דווקא, והרי זה תולה בלשון והוה לשון הרע בעצמו. ולהכי במוציא שם רע, שהגנאי שהוא אומר עליה בא בתורת טענתו של בעל דבר בבית דין, הרי הוא שפיר עובר על איסור לשון הרע..."] (עמ' מו-מז).

⁷⁸⁵ במדבר, יב, א-יב.

⁷⁸⁶ ספרי, במדבר, פרשת בהעלותך, פיסקה ק.

⁷⁸⁷ על פי הספרי (שם) נחלקו הדעות, האם דברי מרים בגנות משה נאמרו בנוכחותו: "מלמד שלא היתה שם בריה אלא בין לבין עצמן דברו בו...; ר' נתן אומר, אף בפניו של משה דברו בו... אלא שכבש משה על הדבר". מדברי רבי נתן עולה, כי שיחת אהרן ומרים הייתה בפני משה, ומכאן ראייה, כי גם דברים הנאמרים בפני אדם, עשויים להיחשב ללשון הרע.

[אמנם, מצוטט זה עולה כי ישנה גם דעה חולקת, ולפיה הדברים נאמרו שלא בנוכחות משה, אך דעה זו אינה סוברת בהכרח, כי רק באופן זה חל האיסור. כך, למשל, לפי המקור התנאי בספרא (לעיל, הערה 755), הדברים נאמרו שלא בנוכחות משה, ועל

5. "לשון הרע" באפי מרא" - סיכום המקורות ההלכתיים-יהודיים:

מן האמור עד כה עולה, כי השאלה, האם איסור לשון הרע חל גם "באפי מרא" (בפני הבעלים) נדונה במקורות חז"ל ובדורות מאוחרים, והיא שנויה במחלוקת:

א) לפי פשט הסוגיה במסכת ערכין, רבה סובר שאין תחולה לאיסור כשהדברים נאמרים בפני האדם המדובר (כשהוא מפנה כאסמכתא לדברי רבי יוסי), בעוד שלפי אביי, לא זו בלבד שהאיסור חל, אלא שבמידה מסוימת הוא אף חמור יותר ("כל שכן- חוצפא ולישנא בישא").

ב) ה"יראים" ומהר"ל מפראג מאמצים את שיטת רבה ומנמקים אותה, כל אחד לפי דרכו. אולם הרמב"ם, ה"חפץ חיים" ומחברים נוספים מכריעים כשיטת אביי. ה"חפץ חיים" אף מוסיף על כך, כי גם רבה עצמו לא התכוון להתיר אמירת גנאי רק משום שהיא נעשית בנוכחות האדם, והסיטואציה היחידה שבה נוכחות הנפגע מעלה או מורידה, היא כאשר האמירה היא דו משמעית, שאז נכונות המספר לומר אותה בפני האדם המדובר מוכיחה שאין כוונתו לגנאי. גם מפירושיהם של ראשונים נוספים עולה, כי רבה לא כיוון להתיר באופן כללי אמירת דברי גנאי רק משום שהם נאמרים בפני הבעלים.

אף זאת מודגש במקור זה כי אילו היו הדברים נאמרים בפניו, היה האיסור חמור עוד יותר].

⁷⁸⁸ גם כאן, אמנם, הראיה אינה מוחלטת. כשם שאת הראיה הקודמת ניתן לדחות באמצעות הבחנה בין העברת אינפורמציה שלילית נכונה לבין אמירת דברי גנאי שקריים (ראו לעיל, הערה 784), כך גם כאן ניתן לומר, כי הואיל ודברי הגנאי של מרים התבססו על עיבוד ופרשנות שלה למעשי משה (פרשנות שהתבררה כלא נכונה), הרי שהאיסור חל ללא קשר לנוכחות או אי נוכחות הנפגע (ראו: **אסופת מערכות**, במדבר, עמ' קעח. כפי שמסכם שם המחבר - "...שהגם שבעלמא נקטינן, שיכל מילתא דמתאמרא באפי מרא לית בה משום לישנא בישא", אבל כאן שהשתמשה מרים בפיה על מנת להעניק צביון למעשיו של משה-אף בפניו נמי יש בזה משום לישנא בישא").

יש להוסיף, כי גם אם קיים מקור כזה או אחר שאינו עולה בקנה אחד עם גישת ה"יראים" או המהר"ל, אין בכך בהכרח כדי לפרוך את שיטתם, שהרי מנגד קיים גם מקור התומך בה (דהיינו, דעת רבה במסכת ערכין, הנתמכת כאמור בדברי רבי יוסי). הואיל וה"יראים" והמהר"ל כותבים לכתחילה את דבריהם כהסבר לדעת רבי יוסי ודעת רבה, קשה לסתור שיטה זו מכוח מקורות, אשר ייתכן כי הם משקפים דעה חולקת (נכון שה"חפץ חיים", כאמור לעיל, פירש את דברי רבה ורבי יוסי באופן שלא יתמוך בדברי מהר"ל, אך המהר"ל מבחינתו פירש את דברי רבה כפשוטם, ולפי פרשנותו, הדברים מהווים ראייה לשיטתו ותומכים בה, גם אם קיימים אי אלו מקורות סותרים).

3(ד)2. נוכחות הנפגע- עמדת האסלאם והנצרות

1. אסלאם :

הגדרת גזאלי למונח "רייבה" (המקבילה האסלאמית ללשון הרע) כוללת במפורש את אי נוכחותו של הנפגע⁷⁸⁹ :

"...to say anything to another about your brother in his absence
which he does not like..."⁷⁹⁰.

לעומת זאת, הגדרת האיסור המופיעה אצל מחברים מאוחרים יותר - נאוואוי⁷⁹¹ ואל-מיצרי⁷⁹² - אינה כוללת את מרכיב ההעדר^{793 794}.

⁷⁸⁹ Revival of Religious Learnings, בעמ' 112. ראו את הציטוט המלא בפרק 2 לעיל, בטקסט להערה 400.

⁷⁹⁰ וראו גם: Al-ghazzali on the Treatment of the Harms of the Tongue, עמ' 46.

לכך יש להוסיף, כי ככלל, המילה الغيبة, בצורתה זו או בהטיות דומות, משמשת במובן של "העדר" [absence] (לאו דוקא בהקשר של לשון הרע)- ראו: הסופים, עמ' 473, וההפניות שם. וראו גם:

<http://corpus.quran.com/qurandictionary.jsp?q=gyb>

כך הדבר גם בערבית המודרנית- ראו: Cowan, עמ' 806-807.

⁷⁹¹ Al-Adkar, בעמ' 402.

⁷⁹² Reliance of the Traveller, עמ' 732.

⁷⁹³ עם זאת, Rasheed (Islamic Perspective), עמ' 1) מסתמך על הגדרתו של גזאלי, וכולל את יסוד ההעדר בהגדרת האיסור ("...behind someone's back") [ראו את הציטוט המלא לעיל, פרק 2, הערה 403].

⁷⁹⁴ אדרבה, אל-מיצרי, בצינו את מקורות האיסור, מצטט מהקוראן כדלהלן:

"Who to whomever disparages others behind their back or to their face" (Koran 104:1) .

נציין, כי לפחות על פי תרגומי הקוראן השונים שבדקנו [הנוסח בקוראן במקור- وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ (1)] אין אמירה מפורשת כל כך (למשל- קוראן- ריבלין: "אוי לכל מוציא דיבה והולך רכיל"; קוראן- רובין: "אבוי לכל מלעז חורץ לשון"; קוראן- בן שמש: "אוי לכל מעליל והולך רכיל"; The Holy Qur'an- Abdullah Yusuf Ali: "Woe to every [kind of] scandalmonger and backbiter").

2. נצרות:

אקווינאס⁷⁹⁵ מייחד חלק מהדיון בעבירת ה-**backbiting** (המקבילה הנוצרית ל"לשון הרע") לדבריו של "Albert the great", מהם עולה כי עבירה זו כוללת אך ורק דיבור הנעשה "secretly", דהיינו, מאחורי גבו של האדם המדובר⁷⁹⁶. אקווינאס מצדיק גישה זו ומדגיש, כי כאשר הדברים נאמרים שלא באופן זה ("openly"), הדובר אינו חוטא ב-backbiting. עם זאת, במידה שהדברים גורמים עלבון לאדם מכוח הטחת הדברים בפניו, המדבר עובר על חטא אחר, reviling (המקביל, פחות או יותר ל"אונאת דברים"⁷⁹⁷ במקורות היהודיים).

⁷⁹⁵ סומה תיאולוגיקה, שאלה 73 (Article 1).

⁷⁹⁶ זוהי, בהקשר הספציפי, המשמעות של secretly: דיבור מאחורי גבו של האדם המדובר, והסתרת הדברים מפניו, כפי שמסביר אקווינאס בהמשך (במסגרת "reply to objection 2"):

"The words of a backbiter are said to be secret, not altogether, but in relation to the person of whom they are said, because they are uttered in his absence and without his knowledge".

⁷⁹⁷ בבבלי, בבא מציעא, נח ע"ב, מפרש התלמוד את הפסוק (ויקרא כה, יז) "לא תונו איש את עמיתו", כאוסר "אונאת דברים". זהו איסור רחב, הכולל, בין היתר, הטחת דברים המעליבים את האדם או גורמים לו כאב מכוח היותם, מבחינתו, נקודת תורפה. ובלשון התלמוד:

"לא תונו איש את עמיתו, באונאת דברים הכתוב מדבר.... הא כיצד? אם היה בעל תשובה, אל יאמר לו: זכור מעשיך הראשונים. אם היה בן גרים, אל יאמר לו: זכור מעשה אבותיך. אם היה גר ובא ללמוד תורה, אל יאמר לו: פה שאכל נבילות וטריפות שקצים ורמשים, בא ללמוד תורה שנאמרה מפי הגבורה! אם היו יסורין באין עליו, אם היו חלאים באין עליו, או שהיה מקבר את בניו, אל יאמר לו, כדרך שאמרו לו חבריו לאיוב (איוב ד, ו), 'הלא יראתך כסלתך תקותך ותום דרכיך, זכר נא מי הוא נקי אבד'". בהמשך, מובאות דוגמאות נוספות לגרימת צער על ידי דיבור, שאינו קשור דווקא לנקודות תורפה מהסוג הנזכר: "אם היו חמרים מבקשין תבואה ממנו, לא יאמר להם: לכו אצל פלוני שהוא מוכר תבואה, ויודע בו שלא מכר מעולם. רבי יהודה אומר: אף לא יתלה עיניו על המקח בשעה שאין לו דמים..."

וכך מסוכם האיסור בספר החינוך, מצווה שלח: "מדיני המצוה, כמה אזהרות וכמה זירוזין שהזהירונו זכרונם לברכה בעניין זה שלא להכאיב הבריות בשום דבר ולא לביישם"; ומעניין לציין גם את המשך דבריו, לפיהם האיסור אינו כולל מצב שבו אדם מטיח עלבונות במענה לעלבונות שהוטחו בו תחילה: "ואולם לפי הדומה, אין במשמע, שאם בא ישראל אחד והתחיל והרשיע לצער חבירו בדברים הרעים, שלא יענהו השומע, שאי אפשר להיות האדם כאבן שאין לה הופכים, ועוד שיהיה בשתיקתו כמודה על החירופין, ובאמת לא תצוה התורה להיות האדם כאבן שותק למחרפיו כמו למברכין... ויש לנו ללמוד דבר זה, שיותר לנו לענות כסיל, לפי הדומה, מאשר התירה התורה הבא במחותרת להקדים ולהורגו, שאין ספק שלא נתחייב האדם לסבול הנזקין מיד חבירו, כי יש לו רשות להינצל מידו, וכמו כן מדברי פיהו אשר מלא מרמות ותוך, בכל דבר שהוא יכול להנצל ממנו". ומסיים המחבר: "ואולם, יש כת מבני אדם שעולה חסידותם כל כך, שלא ירצו להכניס עצמם בהוראה זו להשיב חורפיהם דבר, פן יגבר עליהם הכעס ויתפשטו בעניין יותר מדי, ועליהם אמרו זכרונם לברכה (בבבלי, שבת, פח ע"ב): הנעלבין ואינם עולבין, שומעין חרפתם ואינם משיבין, עליהם הכתוב אומר (שופטים ה, לא): 'ואוהביו כצאת השמש בגבורתו'".

אקווינאס מוסיף ומסביר, כי ההבדל בין **backbiting** לבין **reviling** (ולפי תרגומים אחרים - בין "detractio" או **defamation לבין contumely**)⁷⁹⁸ נעוץ בכך שב-**reviling**, המדבר פוגע ב**כבודו** של אדם (honor), בעוד שב-**backbiting**, הפגיעה היא ב**שמו הטוב** (good name)⁷⁹⁹.

אולם, בספרות הנוצרית המודרנית, הוסט הדגש מההבחנה האנליטית בין דברים הנאמרים בגלוי לבין דברים הנאמרים בהסתר, ואת מקומה תפס הדיון בהבחנה אחרת, שעליה כבר עמדנו לעיל, בין **detractio** (דיבורי גנות שהם אמת) לבין **calumny** (דיבורי גנות שקריים), כפי שמבהיר Moore⁸⁰⁰:

"St. Thomas, Lugo, Layman, the Salmanticenses, Sir Alphonsus, Billuart, Scavini, and others first distinguish between an offence to another's honor and an offence to another's good name, that is, they distinguish between contumely and defamation. This

⁷⁹⁸ הראשון מציין לשון הרע בהסתר, והשני מציין לשון הרע בפרהסיא (ראו: **The Sin of Detraction**, עמ' 36 ואילך).

⁷⁹⁹ ההבדל בין "honor" לבין "good name" מוסבר בהרחבה על ידי Moore (**The Sin of Detraction**), עמ' 28 ואילך, תחת הכותרת (The Difference Between Honor And Good Name). המונח הראשון מציין **ביטוי חיצוני** של יחס הערכה כלפי אדם, בעוד שהמונח השני מציין את **הדעה או ההערכה הפנימית** ביחס לאדם כלשהו, בקרב אנשים אחרים. כאשר אדם מדבר בגנותו של אדם אחר בהסתר ומאחורי גבו, הוא נמנע מלבזותו בפומבי ובכך הוא דווקא **חס** על **כבודו**, בהשוואה להשפלתו בפניו (כשאחרים נוכחים) או בפומבי. **השם הטוב** הוא שנפגע במקרה זה, שהרי הדובר גורם לאנשים להאמין בדברים ולשנות את דעתם אודות האדם המדובר. וכך מסביר אקווינאס (שם):

"...one man injures another by words in two ways- in one way, openly, and this is done by reviling him, as stated above (Question 72, Article 1)- and in another way secretly, and this is done by backbiting. Now from the fact that one man openly utters words against another man, he would appear to think little of him, so that for this reason he dishonors him, so that reviling is detrimental to the honor of the person reviled. On the other hand, he that speaks against another secretly, seems to respect rather than slight him, so that he injures directly, not his honor but his good name, in so far as by uttering such words secretly, he, for his own part, causes his hearers to have a bad opinion of the person against whom he speaks. For the backbiter apparently intends and aims at being believed. It is therefore evident that backbiting differs from reviling in two points: first, in the way in which the words are uttered, the reviler speaking openly against someone, and the backbiter secretly; secondly, as to the end in view, i.e. as regards the injury inflicted, the reviler injuring a man's honor, the backbiter injuring his good name".

⁸⁰⁰ **The Sin of Detraction**, עמ' 37.

procedure seems to have given way to making a distinction between offenses against one's good name through revealing false crimes (calumny) and offences against one's good name through the revelation of true but hidden crime (detraction). Today the tendency is to oppose the terms 'calumny' and 'detraction' rather than 'contumely' and 'detraction'".

במקום אחר⁸⁰¹, מתייחס Moore באופן ספציפי למרכיב ה"העדר" בהגדרת האיסור, ומבהיר כי מרכיב זה עדיין קיים, אמנם, באופן "רשמי" (properly speaking), אך בפועל אינו חיוני להגדרה:

"Absent preson... this part of the definition shows that properly speaking detraction is used only with regard to the blackening of another's good name... The word 'absent' is equivalent to what Saint Thomas termed *verba occulta*, that is, the blackening words are spoken about one, but not directly to him or in his presence; the words are occult relative to the person detracted. This part of the definition is not essential; The essential element consists in the unnecessary revelation of another's true but hidden sin. It can happen that the unnecessary revelation of another's hidden sin or defect is made in the presence. In this case the sin of contumely is added to the sin of detraction".

⁸⁰¹שם, בעמ' 38.

גם הגדרת ה-Catechism of the Catholic Church⁸⁰² אינה כוללת את רכיב ההעדר, והיא מתייחסת באופן כללי לסיפור בדבר פגמיו של אדם (תוך הבחנה בין detraction, המציין אמירת דברי גנאי שאינם שקריים, לבין calumny, המציין הפצת שקרים במתכוון)⁸⁰³.

ההתלבטות המשותפת של מחברי שלוש הדתות בסוגיית העדר הנפגע והשפעת היעדר זה על תחולת האיסור, אינה מלמדת על השפעה בין דתית בהקשר זה. מדובר בדיון צפוי למדי, ולמעשה, אפילו על פי האינטואיציה הפשוטה יש מקום להתלבטות האמורה⁸⁰⁴: מחד גיסא, אמירה "מאחורי הגב" מתאפיינת בצביעות של המספר, המעצימה את אי המוסריות של המעשה, וכמו כן בשלילת יכולתו של הנפגע, שאינו נמצא במקום, להתגונן, להסביר, או אפילו להיות מודע לכך ששמו נפגע. מאידך גיסא, אמירה בנוכחות האדם מתאפיינת בעזות פנים⁸⁰⁵ ואף בתוספת עלבון לנפגע. לכן, כאמור, קשה להסיק ממצא משמעותי כלשהו (לעניין ההשפעה הבין דתית) מעצם הדיון המשותף בנושא זה.

3(ה). "קבלת" לשון הרע: הכללת מקבלי הגנאי במעגל האיסור

גם ביהדות וגם באסלאם ובנצרות, מקובל כי איסור לשון הרע כולל לא רק את אמירתה, אלא גם את קבלתה. להלן נעמוד על תוכן האיסור ועל התפתחותו, ועל הדומה והשונה בשלש הדתות - יהדות, אסלאם ונצרות - ביחס אליו.

3(ה)(1). קבלת לשון הרע בהלכה היהודית

1. האיסור על קבלת לשון הרע במקורות חז"ל:

במכילתא דרבי ישמעאל⁸⁰⁶ נדרש הפסוק⁸⁰⁷ "לא תשא שמע שוא" כאזהרה הכוללת מספר איסורים, וביניהם קבלת לשון הרע:

⁸⁰² ראו לעיל, פרק 2, הערה 456.

⁸⁰³ וראו: *New Catholic Encyclopedia*, בעמ' 815-816.

⁸⁰⁴ גם בשיח היומיומי המצוי בין הבריות, לא נדיר לשמוע את האמירה "מה שאני אומר אינו לשון הרע, הייתי אומר לו את זה גם בפנים", ובעקבות כך ויכוח זוטא האם עובדה זו מעלה או מורידה.

⁸⁰⁵ כפי שהיטיב לנסח זאת אב"י (ראו לעיל, בטקסט להערה 754) - "כל שכן, חוצפא ולישנא בישא".

⁸⁰⁶ *מכילתא דרבי ישמעאל*, משפטים, מסכתא דכספא פרשה כ (השתמשנו בנוסח שב"פרויקט השו"ת של אוניברסיטת בר

"לא תשא שמע שוא. הרי זה אזהרה למקבל לשון הרע"⁸⁰⁸; דבר אחר, הרי זה אזהרה לדיין שלא ישמע מבעל דין, עד שיהא בעל דינו עמו, שנאמר (שמות כב, ח), 'עד האלהים יבא דבר שניהם'; דבר אחר, הרי זה אזהרה לבעל דין, שלא ישמיע דבריו לדיין עד שיהא בעל דינו עמו, שנאמר (דברים יט, יז), 'ועמדו שני האנשים'."

דרשה דומה מצויה גם בתלמוד הבבלי⁸⁰⁹, בסגנון ובהקשר אגדתי יותר:

"כל המספר לשון הרע, וכל המקבל לשון הרע, וכל המעיד עדות שקר בחבירו, ראוי להשליכו לכלבים, שנאמר (שמות כב, ל), 'לכלב תשלכון אתו' וכתוב בתריה (שמות כג, א), 'לא תשא שמע שוא' וקרי ביה לא תשיא."

[דהיינו, מסמיכות הפסוקים "לכלב תשליכון אותו" ו"לא תשא שמע שוא", למדים (על דרך הדרש) כי העובר על הציווי "לא תשא שמע שוא", הרי הוא "ראוי להשליכו לכלבים"⁸¹⁰; ומי הם העוברים על הציווי "לא תשא שמע שוא" – הרי הם המעיד עדות שקר, המקבל לשון הרע, ואף המספר לשון הרע (וזאת משום שהביטוי "לא תשא", ללא ניקוד, נקרא גם "לא תשיא" (בחיריק חסר). על אף שחלק מהדברים הנאמרים כאן הינם על דרך הדרש, מכל מקום ברור, כי במקור זה נתפס הפסוק "לא תשא שמע שוא" כאוסר על קבלת לשון הרע].

על אף שמשני מקורות אלה אכן עולה בבירור, כי קבלת לשון הרע אסורה, אין בהם כל הסבר מה היא אותה "קבלה": האם הכוונה היא לשמיעה והטיית אוזן? או שמא למתן אמון בדברי המספר? עיון במקורות אחרים שבהם מוזכרת "קבלת" לשון הרע, מראה לכאורה כי לפי פשט הדברים, הכוונה היא

אילן", המבוסס על מהדורת הורביץ - רבין, ירושלים, תש"ל).

⁸⁰⁷ שמות כג, א.

⁸⁰⁸ בפרק 4 להלן, העוסק במקורות הנורמטיביים של איסורי לשון הרע ורכילות, תידון השאלה, כיצד מורה פסוק זה על איסור קבלת לשון הרע.

⁸⁰⁹ בבלי, פסחים, קיח ע"א.

⁸¹⁰ לדעת רש"י הירש (בפירושו לפסוק "לא תשא שמע שוא"), ביטוי חריף זה בא להדגיש, כי "הדיבור הוא פנינת מעלתו של האדם, וכל המשתמש בו לרעה - מקפח את כבוד האדם שבו ויורד מתחת למדרגת הבהמה" (שהרי הפסוק 'לכלב תשליכון אותו' נאמר ביחס לבהמה שהיא טרפה).

למתן אמון בדברי המספר. כך, למשל, במסכת שבת⁸¹¹ מביע האמורא רב ביקורת על דוד המלך (אמנם, מבלי להזכיר את הפסוק "לא תשא שמע שוא"), על כך שקיבל לשון הרע מפי ציבא, נגד מפיבושת⁸¹², ומהקשר הדברים שם ברור, שהביקורת היא על מתן האמון בדברי ציבא⁸¹³; גם במימרתו הידועה של רבא במסכת נדה⁸¹⁴, לפיה אסור לקבל לשון הרע אך מותר לחשוש לו ("האי לישנא בישא, אף על פי דלקבולי לא מבעי - מיחש ליה מבעי"), המונח "קבלה" משמש במובן של מתן אמון (שהרי זהו תוכן המימרה - אין להאמין למספר, אך מותר לחשוש ולנקוט אמצעי זהירות). וכך, אכן, מפרש רשב"ם במסכת פסחים⁸¹⁵ איסור זה: "המקבל לשון הרע - שמקבלו ומאמינו על חבירו". למעשה, הלשון "לקבל" משמשת גם במקורות חז"ל אחרים (לאו דווקא בהקשר של לשון הרע) במשמעות של "להאמין", "להסכים"⁸¹⁶.

[המקור היחיד בתלמוד לאיסור על עצם השמיעה, מצוי במסכת כתובות⁸¹⁷, אולם לאו דווקא בהקשר של לשון הרע, אלא בהקשר כללי של "דבר שאינו הגון", או "דברים בטלים"⁸¹⁸. מכל מקום, מלשון התלמוד נראה, כי הדברים נאמרים בסגנון אגדה ולא כציווי של ממש (בוודאי לא מדאורייתא)].

⁸¹¹ בבלי, שבת, נו ע"א.

⁸¹² ראו בפרק 2 לעיל, בטקסט להערה 336 ואילך. כמתואר בספר שמואל (שמואל ב, טז, א-ד), ציבא טען בפני דוד, כי מפיבושת (נכדו של שאול המלך, בנו של יהונתן - שם, ט, ג) מקווה שדוד יאבד את מלכותו לטובתו (שם, טז, ג: "ויאמר המלך, ואיה בן אדוניך? ויאמר ציבא אל המלך, הנה יושב בירושלים, כי אמר, היום ישיבו לי בית ישראל את ממלכות אבי"). דוד קיבל את הדברים ובכך, לדעת חז"ל, חטא.

⁸¹³ שהרי התלמוד ממשיך ודן שם באפשרות להצדיק את דוד המלך בכך שראה "דברים הניכרים", כלומר, הוא ראה סימנים המעידים על כך שציבא צודק בדבריו נגד מפיבושת. מכאן, שהנדון הוא מתן האמון בדברי המספר.

⁸¹⁴ בבלי, נדה, סא ע"א.

⁸¹⁵ רשב"ם על בבלי, פסחים, קיח ע"א, ד"ה המקבל לשון הרע.

⁸¹⁶ ראו, למשל, בבלי, שבת, כט ע"א (כשהתלמוד מברר, האם רב קיבל את דברי רבי חייא, הלשון היא "קיבלה מיניה או לא קיבלה מיניה?"), ומקורות רבים בבבלי ברוח זו (בבלי, שבת, נב ע"א; חגיגה, יד ע"א; קידושין, עב ע"ב; בבא קמא, קיב ע"ב; שבועות, מז ע"ב; נזיר, מד ע"ב; זבחים, פז ע"א; כריתות, טז ע"א).

⁸¹⁷ בבלי, כתובות, ה ע"א-ע"ב.

⁸¹⁸ בר קפרא דורש שם את המילים "ויתד תהיה לך על אַזְנֵךְ" (דברים כג, יד), כציווי שלא לשמוע "דבר שאינו הגון"; וביתר הרחבה: לשון הפסוק המלאה היא "ויתד תהיה לך על אַזְנֵךְ, והיה בשבתך חוץ, וחפרת בה, ושבת וכיסית את אַזְנֵךְ". ציווי זה, לפי פשוטו, מורה לאדם כי בשעה שהוא יוצא למלחמה (כפי שנאמר קודם לכן, בפסוק י, "כי תצא מחנה על אויביך"), עליו לדאוג להתנהג בצניעות ולכסות את צרכיו, ולכן עליו להצטייד ביתד, שבה יוכל לחפור עפר לכיסוי הצרכים. אולם, בר קפרא למד מן הפסוק, בדרך דרש, כי הוא מכיל הוראה להשתמש באצבע כ"יתד" ולכסות את האוזן בשעת שמיעת דבר שאינו הגון: "דרש בר קפרא, מאי דכתיב (דברים כג, יד) 'ויתד תהיה לך על אַזְנֵךְ'? אל תקרי 'אַזְנֵךְ' אלא 'על אוזנך', שאם ישמע אדם דבר

האיסור לתת אמון בדברי המספר מסויג בתלמוד בשני סייגים: האחד- כי על אף האיסור להאמין בדברים, מותר "לחשוש" להם, דהיינו, לנקוט אמצעי זהירות⁸¹⁹; והשני- כי מותר לתת לדברי המספר כאשר דבריו נתמכים ב"דברים הניכרים", דהיינו, בסימנים חיצוניים המעידים על אמיתות דבריו⁸²⁰.

לסיכום: א) בין לפי המכילתא ובין לפי התלמוד, נראה לכאורה כי איסור ה"קבלה" כולל מתן אמון בדברי המספר, ואין התייחסות - בוודאי שלא מפורשת - לאיסור על שמיעת לשון הרע. ב) לאיסור מתן האמון ישנם שני סייגים- האחד, עניינו בהבחנה בין מתן אמון לבין חשש ונקיטת אמצעי זהירות, והשני, עניינו בהיתר לתת אמון בדברים שיש להם תימוכין חיצוניים- "דברים הניכרים".

2. איסור ה"קבלה" בדורות מאוחרים יותר- עד לתקופת ה"חפץ חיים":

בשלב הראשונים, הוזכר איסור קבלת לשון הרע בספרות הראשונים⁸²¹ מבלי לרמוז לכך שאיסור זה כולל, מלבד מתן אמון, גם שמיעה או הטיית אוזן ללשון הרע⁸²². הראשון, למיטב ידיעתנו, המזכיר איסור

שאינו הגון, יניח אצבעו באזניו (שישתמש באצבע כ"יתד"- ראו שם בהמשך)...". ובהמשך: "תנא דבי רבי ישמעאל: מפני מה אוזן כולה קשה והאליה רכה? שאם ישמע אדם דבר שאינו הגון, יכוף אליה לתוכה". ומסיים התלמוד: "תנו רבנן, אל ישמיע אדם לאזניו דברים בטלים, מפני שהן נכוות תחלה לאיברים".

⁸¹⁹ ראו לעיל, הערה 814. לעניין הפרשנות המדויקת של כלל זה ותוכנו (מה נכלל ב"להאמין" ומה נכלל ב"לחשוש") ראו ביתר הרחבה להלן, בנספח כללי 1, סעיף י' לנספח.

[חיים כהן, בהתייחסו להיתר "לחוש" ללשון הרע (חיים כהן- רכילות, עמ' 111), כותב כי "לכאורה נראית ההבחנה בין אסור להאמין לבין מותר לחוש... כהתחכמות מפולפלת, חסרת יושר אינטלקטואלי: אם מותר לך לחשוש ולעשות להגנתך, אין מן ההגיון לומר לך- אבל אל תאמין! חוששני שבכל התנגשות בין המוסריות הצרופה ובין צורכי החיים המציאותיים כך: האידיאלים בעינם עומדים, גם מקום ושעה שהמציאות הריאלית מונעת הגשמתם. שלא להאמין- זה צו המוסריות הצרופה, אבל לחשוש ולהתגונן- זה צו ההישרדות". להלן, במסגרת ניתוח ההיתר, נחזור ונתייחס לדברים אלה של כהן (ראו להלן, נספח כללי 1, הערה 1744).

⁸²⁰ בבלי, שבת, נו ע"א. בהמשך לביקורתו של רב על דוד המלך, שקיבל לשון הרע מפי ציבא נגד מפיבושת, מביא התלמוד גם את דעת האמורא שמואל, לפיה דוד לא חטא, שכן "דברים הניכרים חזא ביה". דהיינו, דוד ראה סימנים ברורים, שיש בהם לאשש את דברי ציבא נגד מפיבושת, ולכן האמין לציבא. מכאן, שהאיסור לקבל לשון הרע חל רק כשאין הדברים נתמכים ב"דברים הניכרים", סימנים ברורים חיצוניים [רב, אמנם, חולק על שמואל וסובר שדוד חטא, אך מסתבר שהמחלוקת אינה בעצם השאלה ההלכתית, האם מותר להאמין על סמך דברים ניכרים), אלא רק בשאלה המציאותית, האם נכון הדבר שדוד זיהה אצל מפיבושת "דברים הניכרים"].

[לדעת הרב טרייוויש (אורח מישרים, עמ' 64, סעיף טו), גם כשבפני השומע יש "דברים הניכרים", אסור לו להאמין בדבר אלא לאחר שישמע גם את האדם שעליו מדברים (וכך מצאנו בדוד, שהחליט מה שהחליט רק לאחר ששמע את דברי מפיבושת). פוסקים אחרים אינם מזכירים תנאי זה].

⁸²¹ ראו את דברי רש"י על הפסוק "לא תשא שמע שוא" (שמות כג, ג); הרמב"ם, בספר המצוות (מצוות לא תעשה, רפא), כותב כי פסוק זה כולל, בין היתר, אזהרה שלא לקבל לשון הרע (וראו גם את דברי ספר החינוך, מצווה עד, וכך גם בדברי מוני מצוות

על הטיית האוזן לדברי לשון הרע, הינו רבינו יונה; לצד הקביעה הרגילה, כי הציווי "לא תשא שמע שוא" מהווה אזהרה "שלא נאמין בלבנו ספור לשון הרע להחזיק במחשבתנו כי הדברים אמת ולהבזות בעינינו את מי שנאמרו עליו"⁸²³ (דהיינו, מתן אמון בדברי המספר), מוסיף רבינו יונה במקום אחר⁸²⁴:

"ודע, כי כאשר יודה השומע על לשון הרע, אחת דתו ומנת מדיו עם המספר לשון הרע... גם אם הטה אוזן השומע והראה את נפשו כמקשיב קשב ומאמין לדברים ההם בפני בני אדם, גם זה עוזר לרעה, וגורם קלון לחברו, ומחזק ידי המביא את דבתו רעה אל הבריות".

יחד עם זאת יש להדגיש, כי רבינו יונה אינו כותב, שהטיית אוזן כלולה באיסור "לא תשא שמע שוא"; להיפך- מדבריו ברור, כי פסוק ספציפי זה אוסר רק מתן אמון בדברי המספר (כלשונו לעיל- "שלא נאמין בלבנו ספור לשון הרע להחזיק במחשבתנו כי הדברים אמת ולהבזות את מי שנאמרו עליו"); רק כאמירה מוסרית נפרדת, שאינה מעוגנת בפסוק זה, מוסיף רבינו יונה כי פעולות אקטיביות היוצרות מראית עין של הקשבה, הופכות את מי שמבצע פעולות אלה למעין שותף לדבר עבירה, שכן הוא מעודד את המספר להמשיך במעשיו.

נוספים; וכן: מנורת המאור-אבוהב, נר שני, כלל רביעי, ב"חלק השני" לכלל זה, פרק שלישי (עמ' קנו ואילך)), ובהתאם לכך הוא פוסק במשנה תורה, הלכות סנהדרין, כא, ז. בהלכות דעות, ז, ג, כותב הרמב"ם בקצרה, כי "המקבלו יותר מן האומרו", ובדומה לכך הוא כותב בפירוש המשנה, אבות, א, יז.

[מפרשים ומחברים שונים עמדו על כך שלדברים אלה של הרמב"ם, לפיהם המקבלו נענש אף יותר מן האומרו, לכאורה אין מקור בספרות חז"ל. קושי זה הביא את המפרשים להעלות השערות שונות באשר למקור דברי הרמב"ם. כך, למשל, הרב חיים בנבנישתי (1603-1673) (כנסת הגדולה- כללים ולשונות, בחלק "לשונות הרמב"ם והמגיד משנה והכסף משנה", על הלכות דעות פרק ז, עמ' 119) כותב: "לא מצאתי דבר זה... גם הרב ב'כסף משנה' ובעל 'מגדל עוז' (מנושאי כלי הרמב"ם) לא הורו מקומו אין. ואולי דבר זה נלמד משאול ודואג, שדואג שהיה האומרו נטרד מן העולם הוא לבדו, ושאל שקיבלו, נהרג הוא ושלושת בניו". יש אומרים, כי הרמב"ם הסתמך על גרסה מסוימת בדברי התלמוד במסכת ערכין (ראו: עבודת המלך, דעות, ז, ג, דף לא ע"ב); ואכן, כך לכאורה נראה מלשון הרמב"ם בפירוש המשנה, הכותב: "ואמר, המקבלו יותר מן ההורגו". לשון זו מורה יותר על ציטוט, מאשר על הסקת מסקנות לוגיות].

⁸²² ראו את דבריו המפורשים של הרשב"ם, הערה 815 לעיל ("שמקבלו ומאמינו"). שאר הראשונים שצוינו בהערה הקודמת אמנם אינם נוקטים לשון כה מפורשת כרשב"ם, אולם, העובדה שהם חוזרים על לשון חז"ל, "קבלה" (אשר לפי פשוטה מתפרשת כמתן אמון, כאמור לעיל), ואינם מדגישים כי איסור זה כולל גם שמיעה (כפי שלכאורה היה מתבקש שידגישו אילו היו סוברים כך), מלמדת לכאורה (מבלי לקבוע בכך מסמרות) כי דעתם כדעת רשב"ם.

⁸²³ שערי תשובה, שער שלישי, אות ריג (עמ' רמה-רמו). והשוו לדבריו באות ריא (עמ' רמג): "והנה הוזהרנו מן התורה שלא לקבל לשון הרע, אולי הנה הוא שוא ודבר כזב, שנאמר (שמות כג, א) 'לא תשא שמע שוא'". וראו גם באות רכה (עמ' רס).

⁸²⁴ שם, אות ריב (עמ' רמד).

בתקופה מאוחרת יותר, בספרו של רבי אלעזר אזכרי, **חרדים**⁸²⁵, עולה לראשונה החידוש, כי האיסור "לא תשא שמע שוא" מתייחס אף לשמיעת לשון הרע: "לא תשא שמע שוא, דהוזהרנו בו שלא לקבל לשון הרע, כלומר, שלא להאמין בלב אם כבר שמע... גם בכלל לאו זה, שלא לשמוע באזניו שום לשון הרע"⁸²⁶. נראה כי בדרך זו הלך גם מהר"ל מפראג⁸²⁷ וכן הרב גאטליב בחיבורו **יד הקטנה**⁸²⁸.

3. "קבלת" לשון הרע על פי ה"חפץ חיים":

ה"חפץ חיים" מכריע כגישה המחמירה, לפיה איסור הלאו "לא תשא שמע שוא" כולל הן את קבלת הדברים בלבד⁸²⁹ (דהיינו, מתן אמון בדברי המספר) והן את עצם הטיית האוזן לדברים, גם אם אין בדעתו לקבלם⁸³⁰. לשיטתו, ניתן להוכיח כך אף מדברי חז"ל עצמם, שהרי חז"ל כללו את איסור קבלת לשון הרע

⁸²⁵ הספר, שנדפס בתחילת המאה ה-16 (והתחבר מעט קודם לכן), מונה את מצוות התורה לפי סדר אברי האדם - מצוות התלויות בפה, מצוות התלויות באזניים וכו'.

⁸²⁶ **חרדים**, פרק כג (שעניינו "מצוות לא תעשה שבתורה התלויות באזניים"), אות ג (עמ' קיז).

ה"חרדים" אף מוסיף ומזכיר את דרשת התלמוד במסכת כתובות (דף ה ע"א-ע"ב, הערה 817 לעיל), לעניין סתימת האוזן מפני "דברים בטלים" או "דבר שאינו הגון", וכותב כי יש בכך מצוות עשה של ממש (החלה לדעתו גם ביחס לשמיעת לשון הרע): "והוזהרנו בזה נמי במצוות עשה, שנאמר (דברים יג, יד) ויתד תהיה לך על אזנך, כדכתיבנא לעיל (פרק יא אות ג), דיכוף אצבעו באוזנו כדי שלא ישמע". זאת, בניגוד לגישה הרווחת, כי דרשת התלמוד הינה דרשה ומליצה בעלמא בגנות שמיעת דברים בטלים, ולא מצוות עשה [ראו: רמב"ם, **מורה נבוכים**, חלק שלישי, פרק מג (דף נו ע"ב): "ואני תמיה אם זה התנא אצל אלו הסכלים כן יחשוב בפירוש זה הפסוק, ושזאת היא כוונת זאת המצווה, ושהיתד הוא האצבע, ואזניך הם האזנים, אני חושב שאחד ממי ששכלו שלם יחשוב זה. אבל היא מליצת שיר נאה מאוד, הזהיר בה על מידה טובה, והוא, כי כמו שאסור לומר דבר מגונה, כן אסור לשמעו, וסמך זה לפסוק על צד המשל והשיר"].

⁸²⁷ **נתיבות עולם** (סוף המאה ה-16), חלק ב, נתיב הלשון (עמ' ר): "כי המקבל יש לו משפט האומר בכל דבר, שכן אמרו (בבלי, סוכה, לח ע"ב), כי השומע הוא כמו העונה, ובפרט כאשר השומע שייך אל הדבר כמו העונה, כמו שהוא בעניין זה, שהרי אין סיפור לשון הרע בלא מקבל לשון הרע, ומפני כך שניהם יש להם משפט אחד". מכך משמע, שכל המשתף עצמו במעשה, לרבות על דרך שמיעה והאזנה, דינו כאומר עצמו.

⁸²⁸ **יד הקטנה**, דף ריט ע"ב: "שכאשר הדיבור הנתעב אסורין לדברו, כמו כן אסורין לשמעו ולקבלו" [לעומת זאת, מדברי הרב טרייוויש, בחיבורו "אורח מישרים", נראה כי הוא נוקט בקו המסורתי הרגיל - ראו: **אורח מישרים**, עמ' 63 ("המקבל לשון הרע, שמאמין להאומר, עובר בלאו...")].

⁸²⁹ **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ו, סעיף א (עמ' רח) [וכן בהלכות איסורי רכילות, כלל ה, סעיף א (עמ' קצט)].

⁸³⁰ שם, בסעיף ב: "אף על שמיעת לשון הרע לבד גם כן יש איסור מן התורה, אף דבעת השמיעה אין בדעתו לקבל את הדבר, כיוון שמטה אוזניו לשמוע" (ובדומה לכך בהלכות איסורי רכילות, כלל ה סעיף ב).

בהקשר זה מפנה ה"חפץ חיים", בין היתר, לדברי ה**חרדים** שהובאו לעיל. כמו כן, המחבר סבור, כי ניתן גם להביא ראיה לשיטה זו, כדלהלן: הואיל ומצאנו כי הפסוק "לא תשא שמע שוא" מכיל התייחסות לשני איסורים - איסור על הדיין לשמוע בעל דין אחד ללא נוכחות חברו, וכן איסור קבלת לשון הרע (כעולה מדברי המכילתא לעיל, הערה 806) - אזי כשם שבעניין הראשון (שמיעת הדיין) אסורה אף השמיעה לבדה, כך גם בעניין השני, הסמוך לו (קבלת לשון הרע), אסורה אף השמיעה לבדה

בצוותא חדא עם איסור נוסף (איסור על הדיין לשמוע דברי בעל דין ללא נוכחות חברו), וכשם שהאיסור הנוסף מתייחס גם לעצם השמיעה (שהרי הדיין אינו רשאי לשמוע את בעל הדין, גם אם יזהיר את עצמו שלא ייתן בדבריו אמון), כך הדבר גם ביחס לאיסור קבלת לשון הרע⁸³¹.

עם זאת מוסיף ה"חפץ חיים"⁸³², כי לא כל סוגי השמיעה אסורים ברמה שווה, ולמעשה ישנן באיסור השמיעה שתי רמות - איסור דאורייתא ואיסור דרבנן: כאשר השומע מבצע "פעולת שמיעה" אקטיבית (הטיית אוזן), חל האיסור "לא תשא שמע שוא", כמובהר לעיל. לעומת זאת, כאשר השמיעה היא "פאסיבית", דהיינו, אדם נקלע למצב שבו מדברים בסביבתו לשון הרע, והדברים מגיעים לאזניו ואין

(חפץ חיים, שם, באר מים חיים, אות ב, עמ' קח-קיא).

[ממקום אחד בדברי ה"חפץ חיים" אף משמע, כי האיסור על שמיעת לשון הרע נובע מכך, שאם ישמע, גם יבוא להאמין (כשם שאיסור השמיעה על הדיין לשמוע בעל דין יחידי, נובע מכך שהוא עלול לקבל את דבריו) ובלשונו: "כיוון דאסרה התורה האמנה בלב בגנותו של חברו... אם כן הוא הדין דאף לשמוע אסור, שלא יבוא לידי האמנה בלב, ומניין לנו לחלק בזה?" (חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ו, באר מים חיים, אות ב, עמ' קי). יצוין שמבחינה זו, קיים שוני בין שיטת מהר"ל (שאף הוא מהסוברים שעצם השמיעה אסורה, כדבריו המצוטטים בהערה 827 לעיל) לבין שיטת ה"חפץ חיים", בהיבט העיוני: מדברי המהר"ל עולה, כי איסור השמיעה הוא איסור עצמי, מדין "שומע כעונה", ואילו לפי ה"חפץ חיים", איסור השמיעה אסור משום היותו חלק מאיסור האמנה בלב ובבחינת "מבוא" אליו, כאמור. נציין גם לדברי חיים כהן, המסביר את האיסור כך: "הקלון המיוחד שבקבלת לשון הרע נעוץ בעובדה הפשוטה, שאם אין מי אשר להוט לשמוע לא יהיה מי אשר להוט להשמיע" (חיים כהן-רכילות, עמ' 109)].

כפי שמציין ה"חפץ חיים" (שם, בעמ' קח), היו לו בנושא זה (היינו, החלת האיסור על שמיעה, ולא רק על מתן אמון) "סברות וספקות" [למשל: ה"חפץ חיים" עצמו מרגיש בכך, ששיטתו לכאורה אינה מתיישבת עם פשט לשון חז"ל, שנקטו בכל מקום בביטוי "מקבל לשון הרע" (לשון המורה לכאורה שהאיסור הוא על הקבלה ומתן האמון בלבד ולא על השמיעה), אולם הוא מיישב זאת בכך, שחז"ל רצו לחדש כי אפילו במקרים שבהם מותר לשמוע לשון הרע, כגון לתועלת, אסור לתת בדברים אמון גמור (עמ' קט)], ולאחר "סברות וספקות" אלו, נחה דעתו לבסוף להכריע כפי שהכריע, לאחר שמצא "ראיה ברורה", כלשונו (הכוונה להוכחה האמורה, מההשוואה לאיסור על הדיין).

[וראו את ביקורתו של סילבר על כך, שהובאה לעיל, בפרק 1, הערה 155].

⁸³¹ דברים אלה ומקורם פורטו במסגרת ההערה הקודמת, ראו שם. יש להעיר, כי לכאורה היה מקום להקיש בין האיסורים גם לעניין אחר-כשם שהאיסור על הדיין לשמוע בעל דין אחד, חל רק כאשר שמיעת הדיין מתבצעת ללא נוכחות בעל הדין האחר, כך גם האיסור לשמוע דברי לשון הרע נגד פלוני, חל רק שלא בנוכחותו, כשאין הוא יכול לסתור את הדברים. אולם, מנגד ניתן לטעון, שלעניין זה לא ניתן להקיש מדין הדיין, מכוח ההבדל בנסיבות; שהרי על הדיין לא ניתן מלכתחילה לאסור שמיעת בעל דין בנוכחות הצד שכנגד (כי זה כל תפקידו-לשפוט בין הצדדים), ולעומת זאת כאשר מדובר באדם פרטי, שלא מוטל עליו לשפוט, איסור הקבלה חל תמיד (ובמלים אחרות: חשש השקר קיים לעולם, אלא שבנוגע לדיין, בלית ברירה אנו מתירים לו את השמיעה בנוכחות הצד שכנגד; לעומת זאת, ביחס לאדם הפרטי, יש להחמיר לחשוש לשקר בכל מקרה). מעיון בדברי הפוסקים עולה, כי אכן יש סוברים, שהאיסור חל רק בהעדר האדם נשוא הדיבור (ראו: אורח מישרים, עמ' 63, סוף הערה כו). אולם, מדברי ה"חפץ חיים" משמע, שאיסור הקבלה קיים גם כשהדברים נאמרים בנוכחות האדם [ראו את דבריו בהלכות איסורי לשון הרע, כלל ז סעיף ב (עמ' קכט-קלא)].

⁸³² חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ו, באר מים חיים, אות יד (עמ' קיד-קיו) ואות יז (עמ' קיז-קיח).

דעתו נוחה מכך, במקרה כזה האיסור אינו מדאורייתא⁸³³, וחובת ההימנעות משמיעה היא מדרבנן בלבד⁸³⁴.

את קביעתו כי האיסור חל גם על עצם השמיעה מסייג ה"חפץ חיים" בסייגים שונים ה"מרככים" איסור זה (כגון ההיתר לשמוע לשון הרע, כאשר השומע משער שיהיה בכך להועיל לו או לאחרים⁸³⁵, ואפילו ליזום שיחה שייתכן שישמע בה דברים שליליים, אם יהיה בהם כדי להועיל כאמור⁸³⁶). על איזונים אלה נעמוד ביתר פירוט במקום אחר⁸³⁷, שכן מטרתנו בשלב זה היא להתמקד ברצף ההיסטורי של התפתחות האיסור על "קבלת" לשון הרע. עם זאת, נציג כאן התלבטות אחת של המחבר⁸³⁸ ביחס לאיסור השמיעה, אשר כפי שנראה להלן, מאפיינת גם מחברים בדתות אחרות.

התלבטות זו נוגעת לסיטואציה השכיחה, שבה אדם מוצא את עצמו בחבורת מספרי לשון הרע, ומטעמי חוסר נעימות קשה לו מאוד לנקוט בצעדי מחאה או לעזוב את המקום וכיוצא בזה. כיצד עליו לנהוג? ברקע ההתלבטות עומדת קביעת ה"חפץ חיים", עליה עמדנו לעיל⁸³⁹, לפיה כאשר השמיעה היא פאסיבית, האיסור אינו אלא מדרבנן. לאור קביעה זו מתלבט המחבר, האם בסיטואציה המביכה המתוארת יש מקום להחיל את הכלל⁸⁴⁰, לפיו "כבוד הבריות" דוחה איסור דרבנן: מחד גיסא, אם ייצא מהחדר או יניח

⁸³³ למסקנה זו מגיע ה"חפץ חיים" על פי דיון במספר סוגיות, שהעיקרית שבהן הינה סוגית "הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו" (בבלי, פסחים, כה ע"ב). המחבר מוכיח מסוגיה זו, כי איסורי התורה המתייחסים לחושים, אמורים במצב שבו אדם מכניס את עצמו למצב מסוים מרצונו ומדעתו, ולא כשהוא נקלע למצב כזה [וראו שם גם התייחסות לשאלה, מדוע לא חל כאן האיסור מכוח העיקרון "פסיק רישא" (שם, באר מים חיים, אות יד, עמ' קטו)].

⁸³⁴ שם. בסוף אות יז מסיק המחבר: "לכן נראה לעניות דעתי, שמן התורה אין בזה איסור משום שמיעת לשון הרע, אפילו אם הוא יכול להישמט משם... כיוון שבאמת יודע בנפשו שלא ניחא ליה משמיעת דברים האסורים שהוא שומע, וגם תוכחתו לא יועיל להם ואדרבה יגרע יותר וכנ"ל; רק מדברי חז"ל, בוודאי מצווה או להניח אצבעו באזניו או לילך מאת מסיבתם".

חובה זו מדרבנן מעוגנת, לדעת ה"חפץ חיים", בדברי התלמוד במסכת כתובות (דף ה ע"א וע"ב) שהובאו לעיל, ולפיהם השומע דבר שאינו הגון יניח אצבעותיו באזניו וכו' (ראו לעיל, הערות 817-818).

⁸³⁵ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ו, סעיף ג (עמ' קיא-קיב).

⁸³⁶ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ד, סעיף יא (עמ' צז).

⁸³⁷ ראו להלן, נספח כללי 1, סעיף יי לנספח.

⁸³⁸ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ו, באר מים חיים, שם, אות יא (עמ' קיד).

⁸³⁹ הערות 832-834.

⁸⁴⁰ בבלי, ברכות, יט ע"ב.

אצבעותיו באזניו וכיו"ב, "יחזיקו אותו לשוטה ופתי" (כלשון המחבר), ולכן לכאורה יש לדחות את האיסור מפני "כבוד הבריות", אך מאידך גיסא עולה הטענה, כי "כבוד הבריות לא שייך בזה, כיוון שהם עושין שלא כדין" (ועל כן יש להחיל את מאמר חז"ל⁸⁴¹, "מוטב שיעשה אדם עצמו שוטה כל ימיו ואל יהיה רשע שעה אחת לפני המקום").

הכרעת ה"חפץ חיים" בהתלבטות זו הינה כדלהלן⁸⁴²: "אם אפשר לו" לעזוב את המקום (או להניח אצבעותיו באזניו), יעשה כן; אך אם הדבר "קשה לו מאוד" והוא חש שאינו יכול לסבול את הלעג הצפוי כתוצאה מכך, אזי לכל הפחות ינהג כדלהלן- (א). לא יאמין לדברי הגנאי הנאמרים⁸⁴³. (ב). "לא יהיה ניחא ליה בשמיעת סיפוריהם האסורים"⁸⁴⁴. (ג). לא יעשה פעולות שמהן משתמעת הסכמה לדברים, ואם הדבר ניתן, עליו להביע מורת רוח ככל שהתנאים מאפשרים לו⁸⁴⁵.

3(ה)2. קבלת לשון הרע באסלאם ובנצרות

1. אסלאם:

באסלאם, נתפסת **שמיעת** לשון הרע כחטא השקול לאמירתה:

"The hearer of backbiting is included within the backbiters"⁸⁴⁶.

אל-מיצרי⁸⁴⁷ מסכם בחיבורו את הכללים הקשורים ב**שמיעת** לשון הרע:

⁸⁴¹ השו: משנה, עדויות, ה, ו.

⁸⁴² **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ו, באר מים חיים, אות יא הנ"ל, ובסעיפים ה-ו (עמ' קיג-קיט).

⁸⁴³ שהרי מתן אמון בדברי לשון הרע מהווה עבירה על הציווי "לא תשא שמע שוא", כמובהר לעיל.

⁸⁴⁴ שכן, אם המאזין נהנה מהדברים, הוא עובר על איסור, גם אם עצם הימצאותו שם כפויה עליו (כתוצאה מאי הנעימות הכרוכה בעזיבה או בהנחת אצבע באזניו). ה"חפץ חיים" (ב"באר מים חיים", אות יד, עמ' קיד) מביא אסמכתא לכך מדברי רבא במסכת פסחים (בבלי, פסחים, כה ע"ב), לפיהם "היכא דלא אפשר וקמיכוון" (=במקום שלא ניתן להימלט מהאיסור אך האדם נהנה מן המצב ומתכוון לפעולה האסורה), יש איסור בדבר. ה"חפץ חיים" מאריך בחישוב הדברים על פי הסוגיה האמורה במסכת פסחים והדעות השונות שנאמרו בה, והבאת הדברים בהרחבה תחרוג ממסגרת המחקר.

⁸⁴⁵ "גם יעמיד על עצמו שלא להראות לפני המספרין שום תנועה שיראה ממנה שהוא מסכים לדבריהם, אך יישב כאבן דומם. ואם יוכל להראות לפנייהם פנים נזעמים, שיבינו ממנו שהוא אינו מסכים לדבריהם ההבלים, בוודאי הוא טוב יותר".

⁸⁴⁶ **Revival of Religious Learnings**, עמ' 113.

⁸⁴⁷ **Reliance of the traveller**, עמ' 734.

"r2.11 Just as slander is unlawful for the one who says it, it is also unlawful for the person hearing it to listen and acquiesce to. It is obligatory whenever one hears someone begin to slander another to tell him to stop if this does not entail manifest harm to one. If it does, then one is obliged to condemn it in one's heart and to leave the company if able. When the person who hears it is able to condemn it in words or change the subject, then he must. It is a sin for him not to"⁸⁴⁸.

יש דמיון ניכר בין כללים אלה לבין כללי ה"חפץ חיים"⁸⁴⁹: אם אפשרי הדבר, יש לעזוב את חבורת הדוברים ("**to leave the company if able**") אצל אל-מיצרי; "אם אפשר לו לילך ממסיבתם..." אצל ה"חפץ חיים"; ובמידה שאין הדבר אפשרי, לפחות חובה על האדם לגנות את הדבר בלבו ("**condemn it**") אצל אל-מיצרי; "לא יהיה ניחא ליה בשמיעת סיפוריהם האסורים"- אצל ה"חפץ חיים".

הדמיון נמשך גם בקטע העוקב, העוסק בבעיה השכיחה של היקלעות לחבורת דוברי לשון הרע (בהערות השוליים לקטע המצוטט להלן, תודגשנה נקודות שבהן הדמיון בולט במיוחד):

"r2.12 Whenever one is forced to remain at a gathering where there is slander⁸⁵⁰ and one is unable to condemn it, or one's

⁸⁴⁸ השוו לדברי Ghazali, ב-Revival of Religious Learnings, עמ' 113:

"The hearer of back-biting is included within the back-biters. If the hearer protests by his tongue, he will be exempted from its sin. If he cannot do it, he will think it bad in his mind. If he can shift from that place or change the topic, he will be exempted".

⁸⁴⁹ לעיל, בטקסט להערה 842 ואילך.

⁸⁵⁰ חפץ חיים (שם): "אם ישב בחבורת אנשים שנתקבצו לעניין מה והתחילו לדבר דיבורים אסורים".

condemnation goes unheeded⁸⁵¹ and one cannot leave⁸⁵², it is nevertheless unlawful to listen or pay attention to⁸⁵³. What one should do is invoke Allah (dhikr) with the tongue and heart, or heart alone, or think about something else to distract one from listening to it. When this is done, whatever one hears under such circumstances does not harm one as long as one does not listen to or heed the conversation⁸⁵⁴. And if afterwards one is able to leave the assembly and the people are persisting in slander and the like, then one must leave⁸⁵⁵.

כמו כן, ישנו באסלאם איסור גם על קבלת לשון הרע, במובן של מתן אמון בדברי המספר⁸⁵⁶.

⁸⁵¹ חפץ חיים (שם): "והוא משער שדברי תוכחתו לא יועילו להם במאומה".

⁸⁵² חפץ חיים (שם): "אם אי אפשר לו להישמט ממיסבתם..."

⁸⁵³ חפץ חיים (שם): כאמור לעיל, בתחילה כותב המחבר כי אדם צריך "להניח אצבעו באזניו"; אך בהמשך, מכיר המחבר בקושי הברור של בני אדם לפעול כך, מחמת הבושה (וזאת על אף שמעיקר הדין "מוטב שיעשה אדם עצמו שוטה כל ימיו ואל יהיה רשע שעה אחת כלפי המקום"), ולכן, אם "משער בעצמו שעה זו דהנחת אצבעו באזניו גם כן קשה לו מאוד מפני שילעגו עליו... על כל פנים... יחליט בנפשו בהסכם גמור שלא להאמין להדברי גנות... לא יהיה ניחא ליה בשמיעת סיפוריהם... יעמיד על עצמו שלא להראות לפני המספרין שום תנועה שייראה ממנה שהוא מסכים לדבריהם..."

⁸⁵⁴ חפץ חיים: "כדי שלא יכשל... באיסור דאורייתא של שמיעת וקבלת לשון הרע".

⁸⁵⁵ חפץ חיים (בבאר מים חיים אות יא): "העצה היעוצה לצאת ידי כל הספקות, אם אינו יכול להוכיחם כלל, ישתדל בכל כוחותיו לצאת מזאת החבורה..."

⁸⁵⁶ ראו את דברי גזאלי ב-Revival of Religious Learnings, עמ' 120:

"...wrath should be shown to the defamer and he should not be believed".

וראו גם: קוראן (רובין) 24, 12: "מדוע, כשומעכם את הדבר, לא חשבו המאמינים והמאמינות טובות על אחיהם, ולא אמרו, זהו שקר ברור"? (הרקע לדיבה באותו עניין מפורט בהערת השוליים של העורך, המתייחסת לפסוק זה: "הפרשנים מאוחדים בדעתם שהפסוק רומז למספר אנשים... אשר ריננו על עאא'שה, אשתו הצעירה של מוחמד, והאשימה בקשרים מפוקפקים עם אחד מחברי הנביא...").

עם זאת, נראה כי ניתן להאמין לדברים כאשר הם נתמכים בתימוכין חיצוניים - קוראן, 49:6. הדבר מזכיר את היתר חז"ל להאמין לדובר, כשהסיפור נתמך ב"דברים הניכרים", לעיל בהערה (820).

2. נצרות:

בעולם הנוצרי, נראה כי הדגש הוא על איסור האזנה לדוברי לשון הרע, ולא על מתן אמון בדבריהם (עם זאת, כאשר אדם מאמין בדברי המספר ללא הוכחות מספקות, הוא עשוי לעבור על איסור כללי יותר, rash judgement⁸⁵⁷, המקביל לחובה ההלכתית היהודית לדון לכף זכות⁸⁵⁸). על האיסור להאזין ללשון הרע (backbiting) כותב אקווינאס⁸⁵⁹:

"...if a man listens to backbiting without resisting it, he seems to consent to the backbiter, so that he becomes a participator in his sin. And if he induces him to backbite, or at least if the detraction be pleasing to him on account of his hatred of the person detracted, he sins no less than the detractor, and sometimes more. Wherefore Bernard says (De Consid. ii, 13): 'It is difficult to say which is the more to be condemned the backbiter or he that listens to backbiting'. If however the sin is not pleasing to him, and he fails to withstand the backbiter, through fear negligence, or even shame, he sins indeed, but much less than the backbiter, and, as a rule venially. Sometimes too this may be a mortal sin, either because it is his official duty to correct the backbiter, or by reason of some consequent danger; or on account of the radical reason for which

⁸⁵⁷ראו: סומה תיאולוגיקה, שאלה 60; על פי ה-Catechism of the Catholic Church (para. 2477), העובר על איסור זה הוא מי ש:

"... who, even tacitly, assumes as true, without sufficient foundation, the moral fault of a neighbor".

⁸⁵⁸ראו: בבלי, סנהדרין, ל ע"א; חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, באר מים חיים, אות ט (עמ' עט).

⁸⁵⁹סומה תיאולוגיקה, שאלה 73, חלק רביעי.

human fear may sometimes be a mortal sin as stated above

(Question 19, Article 3) "

אקווינאס מבחין, בדבריו אלה, בין מספר סוגים של מאזינים. ברמה החמורה של האיסור, נמצאים בצוותא חדא המאזין ה"מסית" ("**induces him to backbite**"), וכן המאזין הנהנה מהסיפור משום חוסר אהדתו לאדם המדובר (**"or at least if the detraction be pleasing to him on account of his hatred..."**). שני אלה, חוטאים לפחות כמו המספר, אם לא יותר ממנו; לעומת זאת, מי שאינו נהנה מהסיפור, אלא נמצא במקום מתוך חוסר נעימות וכיוצא בזה, עובר אף הוא על חטא, אך ברמה פחותה - **venial sin** בלבד⁸⁶⁰ - אלא אם כן התקיימו נסיבות מיוחדות המעצימות את חומרת החטא^{861 862}.

הקביעה כי גם שמיעה פאסיבית אסורה, הביאה מחברים נוצריים להתלבטות - בדומה להתלבטות בהקשר זה ביהדות ובאסלאם⁸⁶³ - מה יעשה אדם בסיטואציה השכיחה, שבה הוא מוצא את עצמו ב"חבורה" שבה מדברים לשון הרע וההאזנה נכפית עליו. **Belet**, בחיבורו הנזכר לעיל⁸⁶⁴, מתייחס לסיטואציה זו⁸⁶⁵ וקובע, כי הדרך הנכונה ביותר היא עזיבת החבורה⁸⁶⁶ (או להביע מחאה מקורית

⁸⁶⁰ בניגוד ל-Mortal sin, המציין רמה חמורה יותר של חטא [הדת הנוצרית מבדילה בין mortal sin לבין venial sin. המונח הראשון מציין חטאים חמורים, שהעובר עליהם כורת את הקשר שלו עם הא-ל או גורם לעצמו "מוות רוחני". המונח השני מציין חטאים קלים יותר (ראו: **An Encyclopedia of Religion**, עמ' 508)].

⁸⁶¹ יושם אל לב, שאקווינאס "דילג", לכאורה, על המאזין השכיח, הנוכח במקום לא משום שנאתו לאדם המדובר ומאידך גיסא לא משום שהוא "מוכרח" להיות שם, אלא פשוט מתוך סקרנות, או שהוא משועשע מהאופן שבו מציג הדובר את הדברים וכיוצא בזה. בספרו של Moore, כמפורט בהערה הבאה, יש דיון מפורט יותר בסוגי המאזינים השונים.

⁸⁶² Moore, בספרו **The Sin of Detraction**, מבחין בין סוגי המאזינים באופן שונה (ומפורט יותר), וחלק ממסקנותיו מקלות יותר ביחס למחברים הנוצרים האחרים. הואיל והמטרה העיקרית של מחקר זה איננה לעסוק בנייתוח מדוקדק של ההלכה הנוצרית, נסתפק בהפניה לעמ' 72-82 בספר.

⁸⁶³ יהדות- הערה 842 ואילך; אסלאם- הערה 847 ואילך.

⁸⁶⁴ פרק 1, הערה 264.

⁸⁶⁵ תחת הכותרת: "Lesson III: Withdraw from backbiters' deadly conversation".

⁸⁶⁶ "freeze their tongue with a sudden departure..."

באמצעות "הירדמות"⁸⁶⁷, ולגבי אנשים שאינם מסוגלים או רוצים לנקוט באמצעים אלה, כותב המחבר כי הם:

"...should at least show that they are Christians by indicating their displeasure with some sign..."

כאמור לעיל, דרך ברוח זו מתווה גם ה"חפץ חיים" (ובאסלאם - אל-מיצרי). ראויה לציון גם העובדה, כי שני המחברים, איש בעולמו שלו, מוסיפים ומפנים לפסוק בספר משלי⁸⁶⁸, "רוח צפון תחולל גשם, ופנים נזעמים לשון סתר", אשר פורש כבר בתקופות קודמות כפסוק המנחה להראות "פנים נזעמים" כלפי מי שמדבר "לשון סתר" (לשון הרע)^{869 870}.

⁸⁶⁷ "fall asleep at once"

⁸⁶⁸ משלי כה, כג.

⁸⁶⁹ לשון הפסוק במלואה מתפרשת כך: כשם שרוח צפונית "מגרשת" את העננים, ובכך מונעת גשם, כך גם "פנים נזעמים" מונעים "לשון סתר", כלומר, כאשר השומע מראה לאומר "פנים נזעמים", הרי הוא מונע ממנו להמשיך ב"לשון סתר", לשון הרע.

בדרך זו הולכים מספר פרשנים. ראו את דברי **אבן עזרא** על הפסוק [המחבר מפרש את המילה "תחולל" כ"תמנע", או "תרתיע", ועל פי זאת מסביר: "פנים נזעמים יחוללו לשון סתר; שמדבר הרכילות בסתר, יתנו לה הפנים 'חיל' בהראות הזעם בהם, עד אשר ימנענה מן הרכילות. וזה דרך מוסר, שלא יקבל אדם לשון הרע"], וכן את דברי רבינו יונה, **בשערי תשובה**, שער שלישי, אות ריב (עמ' רמד-רמה) ["...פירוש: כאשר רוח צפון תפזר העבים ותמנע הגשם, כך פנים נזעמים ימנעו לשון הרע, כי בראות המגיד את פני השומע והינם זועפים, יחדל קול המון גשם דבריו". הוא מוסיף ומפרש שהמילה "תחולל" היא כמו "לא יחל דברו" (במדבר ל, ג), שמשמעותו- לא יבטל דברו].

פירוש זה אינו מקובל על הכל, ויש המפרשים את הפסוק במשמעותו האינטואיטיבית יותר. רש"י ומצודת דוד, למשל, מפרשים כך: כשם שרוח צפון מולידה גשם, כך גם לשון סתר (לשון הרע לפי רש"י, או רכילות לפי מצודת דוד) מולידה "פנים נזעמים" (כעס מצד הא-ל לפי רש"י, או כעס מצד האדם שעליו נאמרו הדברים לפי מצודת דוד).

מחלוקת זו קיימת גם בין מפרשי המקרא הלא-יהודיים ובין התרגומים המודרניים (להשוואה מפורטת בין הפירושים והתרגומים, ראו תחת הקישור: <http://bible.cc/proverbs/25-23.htm>).

⁸⁷⁰ Belet, בהתייחסו לפסוק זה, כותב:

"The north wind drives away rain, as does a sad countenance a backbiting tongue."

ה"חפץ חיים", בחיבורו, אינו מפנה במפורש לפסוק, אך רומז אליו בבירור [חפץ חיים, הלכות לשון הרע, כלל ו סעיף ה (עמ' קיז); בהמשך לדיון, כי הנקלע לחבורה צריך להקפיד "שלא להראות לפני המספרין שום תנועה שייראה ממנה שהוא מסכים לדבריהם", כותב המחבר, "ואם יוכל להראות לפניהם פנים נזעמים, שיבינו ממנו שהוא אינו מסכים לדבריהם ההבלים, בוודאי הוא טוב יותר"; ובהערותיו ב"באר מים חיים" (אות טו) מציין המחבר: "ומה שכתבתי 'פנים נזעמים' וכו', הוא ברבינו יונה במאמר ר"ב (כוונתו לפירושו של רבינו יונה לפסוק "פנים נזעמים לשון סתר", שהובא בהערה הקודמת)].

3. גורמים אפשריים להיווצרות הדמיון:

עצם העובדה שבשלוש הדתות קיים איסור על שמיעת לשון הרע, כמובן אינה מצביעה בהכרח על השפעה בין-דתית. מה שמפליא יותר הוא, כיצד נוצר מצב, שבו מחברים משלוש דתות עוסקים בשאלה זהה - היקלעות לחבורה שבה דוברים לשון הרע - ומגיעים לתשובות כמעט זהות, לא רק מבחינת תוכן אלא גם מבחינת המבנה שלהן וסגנון?

אפשרות אחת הינה, כי הדמיון הוא תולדה של השפעות ישירות או עקיפות של מערכת אחת על חברתה. באופן תיאורטי, אפשרות כזו קיימת, אך הסבירות לכך קלושה. המחבר היהודי שעסק לראשונה בהתלבטות האמורה הוא, כאמור, ה"חפץ חיים", וביחס אליו לא מצאנו תיעוד כלשהו המלמד כי הוא היה מושפע מגורמים/חיבורים חוץ-יהודיים. אפשרות סבירה יותר (גם אם היא "קוסמת" פחות) הינה, כי כל מערכת הציבה את הבעיה והגיעה לפתרון בכוחות עצמה. בסופו של דבר, ההתנגשות בין איסור השמיעה לבין המצב המורכב של היקלעות לחבורה שבה מדברים לשון הרע, הינה שכיחה וכמעט בלתי נמנעת; לכן ברור מאליו, שכל מערכת הקובעת כי יש איסור בשמיעה, תצטרך לתת דעתה למצב כזה. גם מבנה הפתרון שהגיעו אליו המחברים השונים (עדיפות לצעד של עזיבה; עדיפות משנית לצעדי הירדמות, אטימת אוזן או הסחת דעת; ובלית ברירה - להראות לפחות אי נוחות) הינו מתבקש על פי השכל הישר, ואיננו יצירתי עד כדי כך, שניתן יהיה להסיק ממנו קיום השפעות (בוודאי לא ישירות) של מערכת אחת על חברתה. כאן רלוונטית מאוד הזהרתה של לצרוס-יפה⁸⁷¹ מפני נטייתם של "רבים וטובים" למהר ולהסיק מסקנות בדבר השפעות ישירות, בזמן שניתן להסביר את היווצרות הדמיון בדרכים אחרות.

לסיום נקודה זו מן הראוי להדגיש, כי דווקא על רקע הדמיון האמור באה לידי ביטוי ייחודיותו של החיבור "חפץ חיים" (עליה עמדנו במהלך הפרק הראשון⁸⁷²) **המבדילה** אותו ממחברים אחרים העוסקים בכללי לשון הרע: **התוצאה** שה"חפץ חיים" מגיע אליה בסוף הדיון בדילמה האמורה הינה, אמנם, תוצאה זהה, פחות או יותר, לזו של מחברים אחרים, אך **דרך הדיון** שלו שונה וייחודית. הוא אינו מסתפק באינטואיציות מוסריות, או בהעלאת השאלה הנקודתית, האם המאזין בעל כרחו הינו אדם לא מוסרי או רכלן (כפי שהיה ניתן לצפות, לאור העובדה שאיסור לשון הרע שייך לתחום המוסר והמידות), אלא מקשר

⁸⁷¹ לעיל, פרק 2, הערה 465.

⁸⁷² ראו בפרק 1 לעיל, בטקסט הסמוך להערה 128 ואילך, ובפרט בטקסט שלאחר הערה 255.

את הדיון בדילמה ספציפית זו עם סוגיות כלליות ורחבות היקף - סוגית "כבוד הבריות" וסוגית "הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו" - שאינן קשורות לאיסור לשון הרע. כפי שכבר הובהר לעיל⁸⁷³, דרך דיון זו אינה מקרית, והיא מהווה חלק ממגמה כללית-שילוב דרכי העיון ההלכתיות בתחום המידות.

3(ו). "אבק לשון הרע"

3(ו)1. "אבק לשון הרע" במקורות היהודיים

1. "אבק לשון הרע"- רקע והסבר כללי:

המונח "אבק לשון הרע" משמש במקורות חז"ל ככינוי לאמירות שאינן כלולות בליבת איסור לשון הרע, אך הן בכל זאת נחשבות ל"אבק" של איסור זה⁸⁷⁴. לאחר תקופת חז"ל הוסיפו הרמב"ם, רבינו יונה וה"חפץ חיים" ליצוק תוכן במונח זה באמצעות דוגמאות לסוגי דיבור שיש בהם משום "אבק"⁸⁷⁵.

מפאת אריכות הדברים וההבדלים השונים שבין המחברים בהבאת הדוגמאות, ייחדנו לכך נספח נפרד בסוף הפרק. כאן נסתפק בהבאה תמציתית של סוגי הדיבור שלגביהם קובע ה"חפץ חיים" כי יש לראות בהם "אבק לשון הרע" ולא "לשון הרע" של ממש (או, לפי העניין, "אבק רכילות" ולא "רכילות" של ממש):

⁸⁷³ ש.ם.

⁸⁷⁴ ראו: בבלי, בבא בתרא, קסד ע"ב-קסה ע"א [לאחר הבאת מימרתו של האמורא רב, לפיה איסור לשון הרע הוא מהאיסורים שאדם נכשל בהם "בכל יום", מוסיף התלמוד ו"מרכז" מימרא זו באומרו, כי הדברים אינם מתייחסים ללשון הרע ממש, אלא ל"אבק לשון הרע" בלבד (מבלי לפרש את תוכן המונח); בדומה לכך, גם על המימרא של רב בהמשך, לפיה הכל נכשלים בלשון הרע, תוהה התלמוד כיצד ייתכן לומר כך, והוא משיב על כך כי הכוונה ל"אבק" בלבד]; ירושלמי, פאה, פרק א, הלכה א [התלמוד מסביר את הימנעותו של הקב"ה מלומר לאברהם בפירוש ששרה אמרה אודותיו "ואדוני זקן", בכך שיש להתרחק מ"אבק לשון הרע". כוונת הדברים היא, שעל אף שהדיווח המדויק לא היה מטיל בין אברהם לשרה סכסוך של ממש, הרי שבכל זאת היה בו כדי ליצור אי נעימות קלה, המוגדרת לפחות כ"אבק" (זהו למעשה "אבק רכילות", שהרי הבעייתיות שבמידע היא הסכסוך הנוצר בין אברהם לשרה, אשר על פי ההגדרות בפרק 2 באה בכלל "רכילות"; אלא שכאמור לעיל, חז"ל השתמשו במונח הכללי "לשון הרע" גם כתיאור לרכילות-ראו לעיל, פרק 2, בטקסט להערות 332-341)]; תוספתא, עבודה זרה, פרק א [שם נאמר: "ארבע אבקות הן: אבק ריבית, אבק שביעית, אבק עבודת כוכבים, אבק לשון הרע... אבק לשון הרע- לא ישא אדם ויתן בטובתו של חברו, מפני אבק לשון הרע"; כוונת הדברים היא שלעתיים המפליג בשבחי חברו עלול להביא בעקיפין לעיסוק בגנותו (כדברי הבבלי, ערכין, טז ע"א, ובבא בתרא, קסד ע"ב, "לעולם אל יספר אדם בטובתו של חברו, שמתוך טובתו בא לידי רעתו", ופירשו רש"י בערכין והרשב"ם בבבא בתרא על אתר, שעיסוק מופלג בשבחים גורם מטבע הדברים למספר או לשומע "למתן" את השבחים על ידי דברי גנאי; או כפי שפירש הרמב"ם בפירוש המשנה, אבות, א, יז, שבין השומעים עלולים להימצא אנשים שאינם אוהדים את האדם המדובר, והזכרת שבחיו בפניהם יביאו אותם לדבר בגנותו), ולכן על אף שהמשבח אינו עוסק ממש בלשון הרע, הרי שפעולתו מוגדרת לפחות כ"אבק"].

⁸⁷⁵ רמב"ם- במשנה תורה, הלכות דעות, ז, ד (וכן בפירוש המשנה, אבות, א, יז); רבינו יונה- בשערי תשובה, שער שלישי, אותיות רכו-רכז (עמ' רס-רסב); ה"חפץ חיים"- בהלכות איסורי לשון הרע, כלל ט, ובהלכות איסורי רכילות, כלל ח.

א) כשהמספר מגנה את פלוני באופן כללי, מבלי לפרט מהו הגנאי⁸⁷⁶. הכוונה היא לאמירות בנוסח "שתקו מפלוני, איני רוצה להודיע מה ארע ומה יהיה" (ובשפה עממית - "עזוב, עדיף שלא תשאל") וכיוצא בזה.

ב) כשהמספר מדבר בשבח הזולת, אך הדבר עלול בנסיבות העניין להביא לידי גנותו⁸⁷⁷. ככלל, אין איסור לשבח אדם, אך לעתים נסיבות העניין הן כאלה שהעיסוק בשבח פותח פתח לעיסוק בגנאי. למשל, "המספר בשבח של חברו בפני שונאיו, גם כן בכלל אבק לשון הרע הוא, דזה גורם להם שיספרו בגנותו"⁸⁷⁸. וכך גם הפלגה יתרה בשבחי אדם, אפילו שלא בפני שונאיו, נחשבת ל"אבק לשון הרע" משום שהיא עלולה להביא את המספר עצמו או השומעים "למתן" את השבחים היתרים באמצעות דברי גנאי⁸⁷⁹.

ג) "שבח הבא לידי הפסד"⁸⁸⁰ - "גם יש לו לאדם לזהר מלשבח את חברו בשבח הבא לידי הפסד, כעניין האורח שייצא ברחוב העיר ויפרסם לכל את אשר גמלו בעל הבית טובה באכילה ושתייה וטרח לפניו הרבה, כי על ידי זה יתלקטו אנשים ריקים ויסורו אל בית בעל הבית ויכלו את ממונו".

ד) דיבורים העלולים לגרום לחשד ומראית עין של לשון הרע⁸⁸¹ - "וחייב אדם לשמור פיו ולשונו שלא ייחשד בדבריו, ויתנו אותו כמספר לשון הרע, ואם הביא עצמו לידי החשד, הוא בכלל אבק לשון הרע".

ה) אמירה לפלוני כי כך וכך אמר עליו אלמוני, באופן שאמנם אין בו כדי לגרום לסכסוך של ממש ביניהם, אך יש בו כדי ליצור אי נעימות מסוימת⁸⁸² - במצב דברים זה, המספר עובר על איסור "אבק רכילות": "עוד יש דברים שהן אסורין מטעם אבק רכילות, כגון, אם מה שמספר לו מה שאמר פלוני עליו אינו דבר

⁸⁷⁶ **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ט, סעיף א (עמ' קנז-קנח); ובהלכות איסורי רכילות, לאורך כלל ח (עמ' ריד-רטו), מוסיף המחבר כי הוא הדין גם ביחס להעברת מידע מסכסך (דהיינו, אדם אומר לפלוני, אל תשאל מה אמר עליך אלמוני וכיו"ב).

⁸⁷⁷ שם, סעיפים א-ב (עמ' קנח-קנט); ובהלכות איסורי רכילות, כלל ח, סעיף ב (עמ' רטו) מוסיף המחבר, כי הוא הדין גם ביחס להעברת מידע מסכסך (כגון: אדם משבח את נדיבותו של פלוני בפני אלמוני שותפו, והדבר עלול להביא את אלמוני לידי רוגז על פלוני, שהינו נדיב מדי ואינו חס על ממון העסק, וכך לגרום לסכסוך).

⁸⁷⁸ שם.

⁸⁷⁹ "ואם הוא מרבה לספר בשבח, אפילו שלא בפני שונאיו אסור, כי על ידי זה רגיל בעצמו לגנותו לבסוף, לומר, חוץ ממידה רעה זו שיש לו. או שהשומעים ישיבוהו, למה אתה מרבה בשבח, והלוא מידת כך וכך בידוי" (שם).

⁸⁸⁰ **חפץ חיים**, שם, סעיף ג (עמ' קנט).

⁸⁸¹ **חפץ חיים**, שם בסעיף ג (עמ' קס).

⁸⁸² **חפץ חיים**, הלכות איסורי רכילות, כלל ח, סעיף ד (עמ' רטו).

גנאי, רק דבר שדרך בני אדם להקפיד קצת, כשאומרים לו בפניו". דוגמה לסיטואציה כזו מובאת בתלמוד הירושלמי⁸⁸³ - אילו היה האלוקים מספר לאברהם כי שרה אמרה עליו "ואדוני זקן", הייתה נוצרת כתוצאה מכך אי נעימות מסוימת, המוגדרת בתלמוד הירושלמי כ"אבק".

ו) גילוי סוד, בנסיבות שבהן הגילוי מהווה מעילה באמון המספר⁸⁸⁴ - את פרק ח' של הלכות איסורי רכילות, העוסק ב"אבק רכילות", חותם ה"חפץ חיים" בהלכה הבאה: **"וחייב אדם להסתיר הסוד אשר יגלה לו חברו דרך סתר, אף על פי שאין בגילוי הסוד שהוא עניין רכילות (=כלומר, על אף שאין בתוכן הדברים מידע "מסכסך" מסוג "כך אמר פלוני עליך")"**; **כי יש בגילוי הסוד נזק לבעליו וסיבה להפר מחשבתו. גם, בזה הוא יוצא מגדר הצניעות, והוא מעביר על דעת בעל הסוד**⁸⁸⁵. על פני הדברים מדובר בסוד שאינו מכיל דברי גנאי, ואף אינו מכיל דברים העלולים להזיק לבעליו נזק ממשי⁸⁸⁶, ובכל זאת בעל הסוד חפץ, מסיבותיו שלו, שהדברים יישמרו בסוד. על דעת כך הוא הפקיד את המידע בידי המספר, "בדרך סתר", אך זה מצידו מעל באמונו וגילה את הסוד. מעילה זו באמון אינה "רכילות" ממש (שהרי לא נמסר כאן מידע מסכסך), אך היא מוגדרת כ"אבק" רכילות לאור דמיונה לפעולת הרכילות, במובן זה שגם

⁸⁸³ ראו לעיל, הערה 874.

⁸⁸⁴ **חפץ חיים**, הלכות איסורי רכילות, כלל ח, סעיף ה (עמ' רטו) [על היחס בין ההלכה המפורטת כאן לבין דברי הבבלי, יומא, ד ע"ב, "מניין לאומר לחברו דבר, שהוא בבל יאמר..."], ראו להלן, הערות 949-950].

⁸⁸⁵ בהערותיו ב"באר מים חיים", אות ז, מוסיף המחבר, "ודבר זה הוא חמור הרבה יותר מסתם אבק לשון הרע ורכילות". מלשון זו עולה שמדובר במעין "דרגת ביניים", שאינה מגיעה לכלל איסור "רכיל" ממש, אך עולה בחומרתה על ה"אבק" הסטנדרטי. הוא ממשיך ומדייק כך גם מלשון רבינו יונה.

⁸⁸⁶ אם יש בו דברי גנאי, הרי הוא "לשון הרע" לכל דבר ועניין (ולא "אבק" בלבד); וכמו כן, אם יש בו דבר העלול להזיק לבעליו נזק ממשי, גופני או נפשי, גם דבר זה בא בגדרי איסור לשון הרע, כמפורט להלן, פרק 5, בטקסט להערות 1154-1158.

כאן, המספר מעביר לאחרים דברים שעל פי הנסיבות והבעייתיות שבהעברתם, היו אמורים להישאר עמו⁸⁸⁷.

[לעומת זאת ישנם סוגי דיבור שה"חפץ חיים" מדגיש כי הם מהווים לשון הרע ממש, ולא "אבק" בלבד, וזאת על אף שמדברי הרמב"ם ורבינו יונה ניתן להסיק כי סוגי דיבור אלה מוגדרים כ"אבק" בלבד. כך, דברי לשון הרע הנאמרים "דרך שחוק" או "דרך רמאות" (לשון הרע מוסווית), נחשבים על ידי ה"חפץ חיים" ללשון הרע דאורייתא, על אף שלפי המשמעות הפשוטה של דברי הרמב"ם הם נחשבים ל"אבק" בלבד⁸⁸⁸; וכך גם דיבור שהגנאי שבו אינו מפורש אך ניתן להבין אותו היטב מבין השיטין [דיבור המכונה

⁸⁸⁷ דברי ה"חפץ חיים" בעניין זה מבוססים על דברי רבינו יונה **בשערי תשובה**, שער שלישי, אות רכה (עמ' רנט): "וחייב האדם להסתיר הסוד אשר יגלה אליו חברו דרך סתר, אף על פי שאין בגילוי הסוד ההוא עניין רכילות, כי יש בגילוי הסוד נזק לבעליו וסיבה להפר מחשבתו, כמו שנאמר (משלי טו, כב), 'הפר מחשבות באין סוד'. והשנית, כי מגלה הסוד אך ייצא מדרך הצניעות והנה הוא מעביר על דעת בעל הסוד, ואמר שלמה עליו השלום (שם, כ, יט), 'גולה סוד- הולך רכיל', רוצה לומר, אם תראה איש שאיננו מושל ברוחו לשמור לשונו מגילוי הסוד, אף על פי שאין במחשופו הסוד ההוא עניין רכילות בין אדם לחברו, תביאהו המידה הזאת להיות הולך רכיל, שהוא מארבע כיתות הרעות, אחרי אשר אין שפתיו ברשותו לשמר. עוד אמר (שם, יא, ג), 'הולך רכיל מגלה סוד', רצונו לומר, אל תפקיד סודך למי שהולך רכיל, כי אחרי אשר איננו שומר שפתיו מן הרכילות, אל תבטח עליו בהסתר סודך, אף על פי שמסרת דבריך בידו דרך סוד וסתר".

בקרב מחברים בני דורנו נחלקו הדעות, האם כוונת רבינו יונה וה"חפץ חיים" הינה, שכל גילוי סוד כלול בגדרי "אבק רכילות", או שמא דווקא בסיטואציה המתוארת על ידם, שבה המספר מעל באמון שניתן בו על ידי בעל הסוד, אשר מסר לו את הדברים "דרך סתר" מתוך ציפייה לאי גילויים. בשאלה זו, כאמור, נחלקו הדעות: יש סוברים, כי גילוי מידע פרטי רגיל (שאינו בו גנאי ואינו מיסב נזק, כמפורט לעיל), אינו נחשב ל"אבק רכילות" על פי ה"חפץ חיים". כך, למשל, כותב קאופמן, **בשבילי חיים** (עמ' פה, אות ד), כי על פי ה"חפץ חיים", אין אדם יכול לאסור על חברו לגלות לאחר מידע שאין בו נזק או גנאי, שכן אדם **"אינו שליט על עצמו שלא ייודע עליו דבר שאין בו לא גנות ולא שום פחיתות ערך ולא נזק"** [המחבר מוסיף, אמנם, "ומכל מקום מסתברא שמידת חסידות להימנע מזה, כיוון שרצונו של אדם זהו כבודו"]. בדומה לכך, כותבים המחברים פינקלמן וברקוביץ [בהערות העיון לספרם **חפץ חיים- השיעור היומי** (תשנ"ז), ה"ש 30 (עמ' שפח)]: **"ומוכח מדברי החפץ חיים כאן שאין אדם יכול לאסור על אחרים מלספר עליו דברים אמיתיים שאין בהם משום גנות ונזק אלא אם כן הוא זה שגילה להם את המידע"** (דיוקי המחברים האמורים מתייחסים, אמנם, לדברי ה"חפץ חיים" במקומות אחרים, ראו שם).

מחברים אחרים חולקים על כך. בספרו של הרב יצחק זילברשטיין (פוסק בן דורנו, רבה של רמת אלחנן בבני ברק), **שיעורי תורה לרופאים**, כרך א, עמ' 456, מובאת שאלתו של פרופ' רקובר (במכתבו משנת תשס"ו), שעניינה בדיוק בסוגיה זו- **"האם האיסור לגלות סוד, שייך דווקא כאשר אדם מגלה לאחרים דבר שנמסר לו בסוד, והאיסור קשור דווקא בהפכת האמון שנתן בו בעל הסוד, או שמא יש איסור בעצם גילוי מידע שבעליו חפץ להצניעו?"**. תשובת הרב זילברשטיין הינה, כי נראה שהדבר אסור. כאסמכתא לכך, הוא מצטט את לשון רבינו יונה ("וחייב אדם להסתיר הסוד אשר יגלה אליו חברו דרך סתר, אף שאין בגילוי הסוד ההוא עניין רכילות, כי יש בגילוי הסוד נזק לבעליו וסיבה להפר מחשבתו"), שלדעתו ניתן לדייק ממנה, כי גילוי מידע פרטי אסור בכל מקרה (גם אם הגילוי אינו מהווה מעילה באמון המספר) [וראו גם בספרו של הרב זילברשטיין **חשוקי חמד על מסכת יומא**, עמ' נ-נא]. לדעתנו, לשונו של רבינו יונה (שעליה, כאמור, מתבסס גם ה"חפץ חיים") מוכיחה לכאורה להיפך, דהיינו, כי גילוי סוד אסור רק אם יש בכך מעילה באמון המספר ("...וסיבה להפר מחשבתו"; ובהמשך: "והנה הוא מעביר על דעת בעל הסוד..."), וצ"ע.

⁸⁸⁸ ראו להלן, בנספח לפרק זה, בטקסט להערה 918 ואילך, ובטקסט להערה 963 ואילך.

על ידי המחברים "נורא בי פלניא" (=אש בבית פלוני)⁸⁸⁹, נחשב אצל ה"חפץ חיים" ללשון הרע ממש, ולא ל"אבק לשון הרע", בניגוד למה שמשמע לכאורה מדברי רבינו יונה⁸⁹⁰.

2. מעמדו של ה"אבק" מבחינת חומרת האיסור ומקורו הנורמטיבי :

על אף שברור כי אמירות המוגדרות כ"אבק" אינן כלולות ב"ליבת" האיסור אלא ב"שוליו"⁸⁹¹, אין תשובה חד משמעית ב"חפץ חיים" - או במחברים שלפניו אשר דנו בנושא ה"אבק" - לשאלה הבסיסית, האם אמירות אלה אסורות מדאורייתא או מדרבנן⁸⁹².

עם זאת, מפשט לשון ה"חפץ חיים" נראה, כי "אבק לשון הרע" אסור מדרבנן⁸⁹³, וכך עולה גם מלשון מחברים ופוסקים אחרים⁸⁹⁴.

⁸⁸⁹ אדם מסביר לחברו כי בבית פלוני הוא יוכל למצוא אש; באמירה זו עצמה אין כל פסול, אך ברור לפי האינטונציה וההקשר שכוונתו היא שבבית פלוני עסוקים בזלילה וסביאה, ותמיד ניתן למצוא שם אש לבישול (ראו להלן, הערה 940 ובסמוך לה).

⁸⁹⁰ ראו להלן, בטקסט להערה 938 ואילך ובטקסט להערה 965 ואילך.

⁸⁹¹ רש"י - בהתייחסו למונח "אבק" בהקשר אחר ("אבק שביעית" - ראו בבבלי, סוכה, מ ע"ב, וברש"י שם, ד"ה ר' יוסי ב"ר חנינא) - מסביר את השימוש במונח "אבק", ובתוך כך מתייחס גם ל"אבק לשון הרע", וזו לשון רש"י: "**מידי דלא הוי עיקר האיסור תלוי בו, קרי אבק**" (=דבר שאין עיקר האיסור תלוי בו, קרוי אבק), "**וכן אבק לשון הרע - שאינו לשון הרע גמור, אלא צד לשון הרע, כמו אבק, העולה מדבר הנכתש במכתשת**".

⁸⁹² מעצם השימוש במילה "אבק", לא ניתן להסיק כי האיסור הוא מדרבנן בלבד. נכון, אמנם, שהמונח "אבק ריבית", למשל, משמש כינוי לריבית האסורה מדרבנן (ראו את דברי הרמב"ם במשנה תורה, הלכות מלווה ולווה, ו, א); אולם, מנגד, אנו מוצאים גם "אבק" כמציינן איסור דאורייתא: "אבק שביעית" הוא כינוי לאיסור סחורה בפירות שביעית, האסור מדאורייתא, אך נחשב "טפל" לאיסור העיקרי, שהוא עבודת קרקע בשנה השביעית (ראו בהרחבה בביאורי הגר"י **פערלא לספר המצוות לרס"ג**, עשה סא (דף רסט ע"ב)). נמצא, כי השימוש במילה "אבק" אינו מהווה ראיה (ראו, אמנם, את דברי הרב זילבר בשו"ת **אז נדברו**, להלן בהערה 894).

⁸⁹³ כך, למשל, בהלכות איסורי לשון הרע, כלל ג, באר מים חיים אות ב (עמ' עז) מתייחס המחבר לסוג דיבור מסוים וכותב, כי הוא "**לשון הרע גמורה דאורייתא, ולא אבק**". משמע, ש"אבק" אינו מדאורייתא; בדומה לכך, ב"הגה"ה" שבסימן זה, בתחתית העמוד (עמ' עח), כשהמחבר מדגיש ביחס לאחד מסוגי הדיבור שהוא לשון הרע גמורה ולא אבק בלבד, הוא כותב "דהוא אסור מן התורה". משמע, ש"אבק" אסור מדרבנן בלבד.

⁸⁹⁴ ראו: **קריית ספר**, דעות, פרק ז, אזהרה ח (דף ב ע"א): "ורוב הלכות אלו הן מדאורייתא... וקצתן מדרבנן, כמו אבק לשון הרע"; **ביאורי הגר"י פערלא**, הערה 892 לעיל: "... אבק רבית ואבק לשון הרע... אינם אלא מדרבנן, דגזרי בהו אטו רבית ולשון הרע דאורייתא". **שו"ת אז נדברו**, חלק יד, סימן סב: "פשוט הוא שזה רק מדרבנן, דאם עוברים על הלאו, לא שייך לקרותו איסור קל, כיוון דבשניהם עוברים על אותו לאו. והא דאמרין 'אבקה של שביעית', שאני התם, דהוי רק איסור עשה" (כלומר, הלשון "אבק", מוכיחה בדרך כלל שהאיסור הוא מדרבנן; ודווקא לעניין שביעית, ניתן לנקוט בלשון "אבק" הגם שהאיסור הוא מדאורייתא, שכן ה"אבק" נאסר שם בציווי מסוג "עשה", שנחשב לקל יותר מאיסור "לאו"; אך לעניין לשון הרע, אם נאמר שה"אבק" הוא איסור מדאורייתא וכלול ב"לא תלך רכיל", אזי לא ייתכן לקרותו "אבק"). בהמשך, מוכיח המחבר

3(ו)2. ההבחנה הנוצרית בין לשון הרע כ-venial sin לבין לשון הרע כ-mortal sin

אין בדתות אחרות הקבלה מלאה להבחנה בין "לשון הרע" לבין "אבק לשון הרע", אך בעולם הנוצרי מקובלת הבחנה דומה בין שתי רמות של חומרה במסגרת איסור לשון הרע; היינו, בין דיבורים הנמצאים במוקד האיסור ומגלמים את מלוא חומרתו, לבין דיבורים אשר אמנם אסורים אף הם, אך לא באותה דרגת חומרה.

להלן הרקע וההסבר לדברים אלה:

א) במסגרת הדיון באיסור על **detractio**, או **backbiting** (המקבילה הנוצרית לאיסור לשון הרע) קובע אקווינאס, כי ככלל, איסור זה הינו איסור חמור - mortal sin - ולא venial sin, המציין דרגת איסור קלה יותר⁸⁹⁵.

ב) כדרכו, מציב אקווינאס בתחילת הדיון את הנימוקים **הסותרים** את דעתו (**objections**), על מנת להתמודד עמם בהמשך. אחד הנימוקים הללו הינו כדלהלן: הואיל ואיסור זה שכיח כל כך בקרב בני האדם, אזי סביר יותר להניח שהוא **venial sin**, שהרי אם לא תאמר כן, המשמעות הינה שרוב בני האדם חוטאים ב-**mortal sin**, דבר שאינו מסתבר⁸⁹⁶.

ג) על טיעון זה משיב אקווינאס, כי קביעתו, לפיה החטא מוגדר כ-**mortal sin**, אינה מתייחסת לכל סוגי לשון הרע, אלא **לדברי לשון הרע הנאמרים במתכוון**. בסוג זה של לשון הרע, כלל האנושות אינה נכשלת לעומת זאת, לשון הרע הנאמרת ללא כוונה ועולה בדרך אגב מתוך הדברים (שהיא, אכן, שכיחה בקרב בני האדם, כטענת המתנגדים), מהווה חטא קל יותר (**venial sin**) ובה אכן נכשלים בני אדם תדיר:

שהאיסור הוא מדרבנן גם מלשון ה"חפץ חיים", כמובהר לעיל בהערה הקודמת.

⁸⁹⁵ על ההבדל בין mortal sin לבין venial sin ראו לעיל, הערה 860.

⁸⁹⁶ שם, ב"objection" השני:

"... no mortal sin is to be found in the whole of mankind, since many refrain from mortal sin: whereas they are venial sins that are found in all. Therefore backbiting is a venial sin".

"Now backbiting by its very nature aims at blackening a man's good name...properly speaking, to backbite is to speak ill of an absent person in order to blacken his good name... Therefore backbiting, properly speaking, is a mortal sin. Nevertheless it happens sometimes that a man utters words, whereby someone's good name is tarnished, and yet he does not intend this, but something else. This is not backbiting strictly and formally speaking, but only materially and accidentally as it were...if they be uttered out of lightness of heart or for some unnecessary motive, it is not a mortal sin..."⁸⁹⁷.

[אך עם זאת מוסיף אקווינאס, כי במידה שנגרמת פגיעה משמעותית (notable injury) בשמו הטוב של אדם כתוצאה מהדברים, יוגדר החטא כ-**mortal sin** ללא קשר לשאלת הכוונה⁸⁹⁸].

מכאן שגם בעולם הנוצרי ישנה הבחנה, כאמור, בין דברים הנחשבים ל"לשון הרע" במובן המלא והחמור של האיסור, לבין דברים שאינם אסורים, אך אינם כלולים בליבת האיסור ואינם אסורים באותה רמת חומרה. עם זאת, הבסיס להבחנה - על יסוד הזדון שבפעולה - שונה בתכלית מזה של ה"חפץ חיים", אשר אדרבה, מדגיש לא אחת כי המספר עובר על איסור דאורייתא של לשון הרע גם אם לא פעל כלל מתוך שנאה או במתכוון, אלא אפילו בדרך שחוק⁸⁹⁹, או סתם לפי תומו⁹⁰⁰.

⁸⁹⁷ הדברים מזכירים את הדיון בבבלי, בבא בתרא, קסד ע"ב- קסה ע"א: גם שם, תהה התלמוד כיצד זה אמר רב שכולם נכשלים בלשון הרע, שהוא איסור כה חמור? והוא מיישב, כי הכל נכשלים ב"אבק לשון הרע", אך לא ב"לשון הרע".

⁸⁹⁸ ובלשונו:

"...it is not a mortal sin, unless perchance the spoken word be of such a grave nature, as to cause a notable injury to a man's good name, especially in matters pertaining to his moral character, because from the very nature of the words this would be a mortal sin".

⁸⁹⁹ **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ג, סעיף ג (עמ' עז): "וראה עוד את גודל איסור לשון הרע, שאפילו אינו מדבר מתוך השנאה ולא נתכוון בהסיפור לגנותו, רק אמרו דרך שחוק וקלות ראש, אף על פי כן כיוון שעל פי אמת דברי גנאי הוא,

אסור מן התורה".

⁹⁰⁰ **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ז, באר מים חיים, אות יח (עמ' קמ): "וזה פשוט, לעניין איסור לשון הרע ורכילות, דאפילו לספר לשון הרע ורכילות על חברו לפי תומו, הגם שאינו מתוך השנאה כדי לגנותו או לעורר מדנים עליו, גם כן איסור לשון הרע הוא". ובדומה לכך בהלכות איסורי רכילות, כלל א, סעיף ג (עמ' קפה) - "ודע, דאיסור רכילות הוא אפילו אם אין מתכוון ברכילותו להכניס שנאה בלבו על אותו פלוני...".

נספח לפרק השלישי: סקירת מקורות המונח "אבק לשון הרע"

(א). "אבק לשון הרע" במקורות חז"ל

המקור החז"לי הידוע ביותר שבו מוזכר "אבק לשון הרע", מצוי בדברי תלמוד במסכת בבא בתרא⁹⁰¹, בהקשר הבא: בתחילה מביא התלמוד את דברי רב, לפיהם איסור לשון הרע הוא אחד האיסורים שאדם נכשל בהם בכל יום⁹⁰², אך על כך תמה התלמוד, "לשון הרע סלקא דעתך"? כלומר, האם עולה על הדעת לומר, שכל אדם עובר בכל יום על החטא החמור של לשון הרע? ומיישב התלמוד, "אלא, אבק לשון הרע", דהיינו, כוונת רב הייתה, שכל אדם נכשל ב"אבק לשון הרע"⁹⁰³.

מדברים אלה ברור, כי "אבק לשון הרע" הוא מעין דרגה קלה ו"עדינה" יותר של לשון הרע; אולם, אין במקור האמור דוגמה כלשהי לדיבור שיש בו משום "אבק לשון הרע".

מקור אחר שבו מוזכר המונח "אבק לשון הרע" הוא התוספתא בתוספתא במסכת עבודה זרה⁹⁰⁴, והפעם בתוספת הסבר/דוגמה: "ארבע אבקות הן: אבק ריבית, אבק שביעית, אבק עבודת כוכבים, אבק לשון הרע; ... אבק לשון הרע - לא ישא אדם ויתן בטובתו של חברו, מפני אבק לשון הרע".

על פי מקור זה, ה"נושא ונותן בטובתו של חברו", עובר על "אבק לשון הרע". הדברים טעונים הבהרה, שהרי לא ברור, מדוע אסור לאדם לעסוק בטובתו של חברו, ומה לעיסוק כזה ולאיסור לשון הרע. כדי להבינם, יש להיזקק למקור משלים במסכת ערכין⁹⁰⁵, בו נאמר: "לעולם אל יספר אדם בטובתו של חברו, שמתוך טובתו בא לידי רעתו"⁹⁰⁶; כלומר, העיסוק בשבחו של פלוני עלול להביא לידי סיפור רעתו, ומשום

⁹⁰¹ בבלי, בבא בתרא, קסד ע"ב-קסה ע"א.

⁹⁰² "שלוש עבירות, אין אדם ניצול מהן בכל יום: הרהור עבירה, ועיון תפלה, ולשון הרע" [לעניין "עיון תפילה" מפרש שם הרשב"ם (בשם "יש מפרשין") - "שלאחר שהתפלל, דן בלבו שישלם לו הקדוש ברוך הוא שכרו, ויעשה הקדוש ברוך הוא צרכו וישמע תפלתו, לפי שהתפלל בכוונה"; והשוו: רש"י, ברכות, לב ע"ב, ד"ה ומעיין בה].

⁹⁰³ באופן דומה, ממשיך התלמוד ומביא אמרה ידועה נוספת של רב: "רוב, בגזל [רוב הציבור חוטא בחטא הגזל], ומיעוט, בעריות [מיעוט הציבור חוטא בחטאי עריות], והכול בלשון הרע". גם כאן, המשמעות הפשוטה של האמרה היא שכל הציבור חוטא בלשון הרע, ושוב מקשה התלמוד - "בלשון הרע סלקא דעתך"? ושוב מיישב - "אלא, אבק לשון הרע".

⁹⁰⁴ תוספתא, עבודה זרה, פרק א.

⁹⁰⁵ בבלי, ערכין, טז ע"א.

⁹⁰⁶ בהמשך, חוזר התלמוד על מימרא זו בשנית, בלשון שונה מעט - "שמתוך כך בא לידי גנותו" (וראו שם בהגהות שיטה

כך ה"נושא ונותן" בשבחו של פלוני חוטא ב"אבק לשון הרע". מימרא זו, כלשונה, מובאת גם במסכת בבא בתרא⁹⁰⁷, כהסבר מדוע לא הייתה דעתו של רבי נוחה מכך שבנו, רבי שמעון, שיבח את הסופר רבי יהודה חייטא⁹⁰⁸.

באיזו דרך עלול העיסוק בטובתו של פלוני להביא לידי עיסוק ברעתו? רש"י, בסוגיה במסכת ערכין⁹⁰⁹, מעלה שני הסברים אפשריים:

"שכשהוא מספר בטובתו יותר מדאי, הוא עצמו אומר, 'חוץ ממדה רעה זו שבו'; אן, אחרים שומעין שזה משבחו, ואומרים, 'הלא מידת כך וכך בידו'".

כלומר, לפי ההסבר הראשון, הסכנה בהפלגה בשבחים היא בכך, שהדובר עצמו נוטה לרוב לסייג את שבחיו (כדי שלא ייחשב כגוזמאי), ולכן קיים חשש כי יוסיף דבר גנאי כלשהו; לפי ההסבר השני, החשש הוא הוא כי השומעים יבקשו למתן את שטף ההתלהבות והשבחים, בהוסיפם דבר גנאי. בדומה לכך מפרש הרשב"ם במסכת בבא בתרא⁹¹⁰, "לידי רעתו- לידי גנותו; מתוך שמרבין בשבחו, מזכירין שם גנות שבו"⁹¹¹.

אולם, הסבר זה לכאורה אינו הולם את הקשר הדברים במסכת בבא בתרא, שהרי על פי המסופר שם, רבי שמעון לא הגזים או הפליג בשבח הסופר יתר על המידה, אלא רק ציין את שם הסופר שדעת אביו הייתה

מקובצת, שם על הדף, אות ו).

⁹⁰⁷ בבלי, בבא בתרא, קסד ע"ב.

⁹⁰⁸ על פי המסופר שם, רבי התבטא ביחס לכתב מסוים, "כמה מיושר כתב זה", ועל כך השיב רבי שמעון, כי לא הוא בעל הכתב, אלא רבי יהודה חייטא. בתגובה לכך גער בו רבי- "כלך מלשון הרע הזה". התלמוד תמה על גערה זו, "מאי לשון הרע איכא?!" -] מה לשון הרע יש כאן?], והוא משיב, כי גערת רבי התבססה על הכלל "לעולם אל יספר אדם בטובתו של חברו, שמתוך טובתו בא לידי רעתו".

[אין לטעות בין מקרה זה לבין מקרה דומה המוזכר שם, בו גינה רבי את צורת הכתיבה של שטר מסוים, ובתגובה לכך סיפר רבי שמעון לרבי כי מי שכתב את השטר היה יהודה חייטא, ועל כך גער בו רבי- "כלך מלשון הרע הזה".]

⁹⁰⁹ ד"ה בא לידי רעתו.

⁹¹⁰ ד"ה בא לידי רעתו.

⁹¹¹ בתלמוד שם לא נאמר בפירושו, כי מעשה זה הוא "אבק לשון הרע" (אדרבה, נוסח גערת רבי הוא "כלך מלשון הרע הזה"); אולם, מסמיכות המעשה למימרות שלאחר מכן, שעניינן ב"אבק לשון הרע", ברור למדי שגם הוא מוגדר בתלמוד כ"אבק".

נוחה מכתובתו. כנראה בשל כך, נטו מספר ראשונים מביאור זה והם מפרשים בדרך אחרת: סיפור בשבחו של אדם עלול לעורר אנטגוניזם טבעי **אצל שונאיו**, אשר כתוצאה מכך ידברו בגנותו. כך, למשל, כותב הרמב"ם בפירושו המשנה⁹¹², בהתייחסו למקרה שבמסכת בבא בתרא:

"ואמר לו [-רבי לרבי שמעון], 'כלך מלשון הרע', כלומר, שאתה מסבב גנותו בשבחך אותו בתוך ההמון, שמהם מי שיאהבהו, ומהם מי שישנאהו, ויצטרך שונאו כשישמע שבחיו לזכור [=להזכיר] מומיו ורעותיו"⁹¹³.

מכל מקום נמצינו למדים, כי עיסוק בשבחו של פלוני בנסיבות שבהן הדבר עלול להביא לידי עיסוק במגרעותיו, כלול במונח "אבק לשון הרע".

המקורות האמורים אינם מלמדים, כמובן, כי רק פעולה זו (עיסוק בשבחי פלוני) באה בכלל "אבק". כך, למשל, מוזכר מונח זה גם במקור חז"לי אחר - בתלמוד הירושלמי במסכת פאה⁹¹⁴ - ומהקשר הדברים שם נראה, כי המונח משמש כתיאור למצב שבו אדם מספר לפלוני מה אמר עליו אלמוני, בנסיבות שבהן הסיפור אמנם אינו יוצר סכסוך ממשי בין פלוני לאלמוני⁹¹⁵, אך הוא יוצר בכל זאת **נעימות קלה**⁹¹⁶.

⁹¹² רמב"ם, פירוש המשנה, אבות, א, יז.

⁹¹³ מעניין לציין בהקשר זה, כי האיסור להפליג בשבחי חברו קיים גם באסלאם, והוא מפורט בחיבורו של גזאלי [המחבר מונה את ההפלגה בשבחים כ"נזק השמונה עשר" של הלשון- ראו: **Revival of Religious Learnings**, עמ' 122-124 (Another "evil of the tongue is to praise. In some cases, praise is unlawful" אולם לא מטעמים הקשורים ללשון הרע אלא מטעמים אחרים. הוא מסביר כי הפלגה כאמור מלווה לרוב בצביעות, שקרים והגזמות, ובנוסף, בנוסף, היא גורמת לאדם שאותו משבחים לגאווה בלבד, וכן להעדר מוטיבציה לשפר את דרכיו [והשוו: בבלי, עירובין, יח ע"ב- "מקצת שבחו של אדם אומרים בפניו; וכולו, שלא בפניו". לפי רש"י, הטעם שאין אומרים כל שבחו של אדם בפניו, הוא "מפני שנראה כמחניף", אך המהרש"א במקום כותב טעם אחר: "ולכאורה יש בזה לתת טעם אחר, דהיינו, שלא יהא לב שומע גס בו, ויחזיק טובה לעצמו". ישנה הקבלה מעניינת בין טעמים אלה לבין טעמיו של גזאלי].

רבי ישראל מטולדו, אשר אימץ, כאמור לעיל, את תורת "נזקי הלשון" של גזאלי, מונה את השבח כ"נזק השמיני" של הלשון, כשהוא מנמק זאת הן בטעמים האסלאמיים (היינו, הטעמים המופיעים בחיבורו של גזאלי) והן מהטעם, "שכן נוכח מי שעוין אותו ויזכיר את מעשיו הרעים" (כדברי הרמב"ם). בכך הוא מבצע מעין "סינתזה" בין בעיית השבח על פי גזאלי, לבין איסור השבח כ"אבק לשון הרע" על פי התלמוד והרמב"ם.

⁹¹⁴ ירושלמי, פאה, פרק א, הלכה א.

⁹¹⁵ כאשר האמירה גורמת לסכסוך ממשי, אין זה רק "אבק לשון הרע", אלא "לשון הרע", או "רכילות" ממש [כפי שהובהר לעיל, בלשון חז"ל, בשונה מהבחנת הרמב"ם, הביטוי "לשון הרע" משמש הן ככינוי לדיבור כללי בגנות אדם אחר, והן ככינוי לאמירה שיש בה לסכסוך בין פלוני לאלמוני (ראו לעיל, בטקסט להערות 332-341)].

נראה כי המקורות החז"ליים אינם תרים אחרי הגדרה ממצה של המונח "אבק לשון הרע" (כשם שאין במקורות אלה הגדרה ממצה של המונח "לשון הרע" עצמו). מה שניתן להסיק מהם הוא הרעיון הכללי, כי ישנן אמירות ה"קרובות" להיות לשון הרע (כגון עיסוק בשבחי פלוני העלול להביא לעיסוק בגינויו, או אמירה הקרובה ליצירת סכסוך אך אינה יוצרת סכסוך ממש), אשר אינן כלולות בליבת האיסור אך הן בכל זאת מוגדרות כ"אבק" שלו⁹¹⁷.

(ב). "אבק לשון הרע" במשנת הרמב"ם

הרמב"ם בהלכות דעות⁹¹⁸ מתייחס למונח "אבק לשון הרע" ויוצק לו תוכן באמצעות הדגמתו. נצטט תחילה את דברי הרמב"ם במלואם, ובהמשך לכך נתייחס לכל אחד מסוגי הדוגמאות:

"יש דברים שהן אבק לשון הרע. כיצד? מי יאמר לפלוני שיהיה כמות שהוא עתה", או שיאמר, 'שתקו מפלוני, איני רוצה להודיע מה אירע ומה היה' וכיוצא בדברים האלו. וכל המספר בטובת חבירו בפני שונאיו, הרי זה אבק לשון הרע, שזה גורם להם שיספרו בגנותו. ועל זה הענין אמר שלמה (משלי כז, יד), 'מברך רעהו בקול גדול בבקר השכם, קללה תחשב לו'⁹¹⁹,

⁹¹⁶ הירושלמי שם מתייחס לשינוי הלשון שנקט בו האלוקים כשסיפר לאברהם מה אמרה שרה אודותיו: שרה עצמה, בהסבירה מדוע לא ייתכן שייוולד לה ולאברהם בן בשלב זה של חייהם, השתמשה בלשון "ואדוני זקן" (בראשית יח, יב), כשכוונתה כמובן לאברהם, ואילו כשתיאר האלוקים את דברי שרה בפני אברהם, הלשון היא - "...צחקה שרה לאמר, האף אמנם אלד, ואני זקנת" (בראשית יח, יג), היינו, האלוקים ציטט את שרה כמייחסת את הזיקנה לעצמה, ולא לאברהם. על כך אומר התלמוד - "בוא וראה כמה קשה הוא אבק לשון הרע, שדיברו הכתובים לשון בדאי בשביל להטיל שלום בין אברהם לשרה". כלומר, אילו היה האלוקים מצטט את דברי שרה בפני אברהם כלשונם, היה בכך משום "אבק לשון הרע", שכן סיפור לאדם כי בן זוגו אמר עליו שהוא "זקן", עלול לגרום לאי נעימות מסוימת ביניהם, גם אם לא סכסוך של ממש. על מנת להימנע מ"אבק" זה, שונתה הלשון ל"ואני זקנת" (גם במקומות אחרים עומדים חז"ל על שינוי הלשון האמור, ולמדים מכך כי "גדול השלום" (ראו: בבלי, יבמות סה ע"ב; בבא מציעא, פז ע"א), אולם, הביטוי "אבק לשון הרע" אינו מוזכר שם בהקשר זה).

⁹¹⁷ לעניין השאלה האם "אבק" אסור מדאורייתא או מדרבנן, ראו לעיל בגוף הפרק, בטקסט להערות 891-894.

⁹¹⁸ משנה תורה, הלכות דעות ז, ד (וראו גם את דבריו בהקשר זה בפירוש המשנה, אבות, א, יז).

⁹¹⁹ מדברים אלה של הרמב"ם משמע, כי הפסוק "מברך רעהו בקול גדול... קללה תיחשב לו" נדרש כמתייחס לסיטואציה שבה אדם משבח את רעהו בפני שונאיו וכיו"ב, ומתוך כך באים לגנותו. אך יש להעיר כי במסכת ערכין (בבלי, ערכין, טז ע"א) דורשים חז"ל פסוק זה בהקשר שונה מעט, כתיאור לאדם המברך את מארחו ומיטיבו בפרהסיא, וכך גורם לפרסום עושרו ולכילוי ממונו (או משום שאנשים חזקים יקחו את ממונו בכוח הזרוע, או משום שאנשים ינצלו את טוב לבו של המארח - רש"י שם).

יש מיישבים, כי הרמב"ם פירש גם את הסיטואציה שבמסכת ערכין (בעניין אדם המפרסם את טוב לבו של מארחו) כוריאציה

שמתוך טובתו בא לידי רעתו. וכן המספר בלשון הרע דרך שחוק ודרך קלות ראש, כלומר, שאינו מדבר בשנאה. הוא ששלמה אמר בחכמתו (משלי כו, יח-יט), 'כמתלהלה היורה זקים, חצים ומות, ואמר הלא משחק אני'. וכן המספר לשון הרע דרך רמאות, והוא שיספר לתומו, כאילו אינו יודע שדבר זה שדבר לשון הרע הוא, אלא כשממחין בו, אומר, 'איני יודע שדבר זה לשון הרע או שאלו מעשיו של פלוני'."

הרמב"ם מונה כאן, איפוא, ארבע קטגוריות של דיבור, הכלולות לשיטתו במונח "אבק לשון הרע"⁹²⁰:

א) אמירה שממנה משתמע כי פלוני ראוי לגינוי, אך מבלי לפרש באיזה גנאי מדובר⁹²¹: "מי יאמר לפלוני שיהיה כמו שהוא עתה"⁹²², או "שתקו מפלוני, איני רוצה להודיע מה אירע ומה היה" (ובתרגום לשפה עממית שגורה - "אל תשאל..."), או "עדיף שלא אדבר"⁹²³. על פי ה"חפץ חיים"⁹²⁴, האיסור על אמירה כזו נובע מכך, שהיא מעוררת את השומעים להעלות השערות מהי אותה גנות, וכך לדבר בעצמם בגנותו⁹²⁵.

של שבח המביא לידי גנאי, ולא כשבח המביא לידי הפסד. היינו, החשש איננו שאנשים יכלו את ממונו, כפי הפירוש המקובל, אלא שמה יתדפקו אנשים רבים על דלתו, ומתוך שייאלץ לסרב, יבואו לגנותו [ראו: **ספר הזיכרון - פחד יצחק** (עמ' שלב-שלג), מפי הרב יצחק הוטנר].

⁹²⁰ אנו נוקטים כאן את הפרשנות הפשוטה של דברי הרמב"ם, לפיה **כל** ארבע הקטגוריות מובאות על ידו כדוגמה ל"אבק לשון הרע", וזאת בניגוד למחברים המסבירים בדברי הרמב"ם, כי רק שתי הקטגוריות הראשונות מהוות דוגמה ל"אבק", בעוד שבשתיים האחרונות (החל מהמילים "וכן המספר לשון הרע דרך שחוק"), הרמב"ם חזר לפרט את הדינים הרגילים של לשון הרע, ללא קשר ל"אבק"; הסבר זה, כפי שיפורט להלן, אינו מתיישב עם לשונו המפורשת של הרמב"ם ב**פירוש המשנה** לאבות, א, יז (ראו ביתר הרחבה להלן, הערה 929).

⁹²¹ ה"חפץ חיים" מדגיש [בהלכות איסורי לשון הרע, כלל ט, באר מים חיים, אותיות א-ב (עמ' קנז-קנח)], כי **לא** מדובר באופן שבו ברור לשומעים לאיזו גנות מתכוון הדובר; שכן, במקרה כזה, הדיבור מהווה איסור גמור של לשון הרע, ואין משמעות לעובדה שהגנות לא נאמרה מפורשות. מדובר, איפוא, במקרה שבו הדובר רומז לקיומה של גנות מסוימת, **מבלי שהשומעים יודעים** מה היא אותה גנות.

⁹²² דהיינו, ראובן אומר על שמעון, "מי היה מאמין על שמעון שיהיה כמו שהוא עתה". אין כאן אמירת גנאי מפורשת, אך ברור מנוסח הדברים שכוונתו אינה לחיוב.

⁹²³ השוו לדבריו של Kelly (כפי שהם מצוטטים ב- **The Sin of Detraction**, עמ' 34):

"A rather common trick of the detractor is what might be termed blackening by suggestion... The detractor begins to speak, and then stops with the heroic assertion, 'well, I guess I'd better not say it...' or, 'if I told you what I know about this whole affair...'. Statements like these leave the imagination free to rove the whole campus of the seven deadly sins. They are devilishly effective in their blackening possibilities".

ב) אמירה על פלוני שאין בה גנאי כלל, אך היא נאמרת בפני שונאיו, ועל כן מעוררת אנטגוניזם טבעי, שבעקבותיו באים גם דברי גנאי מצד אותם שונאים⁹²⁶.

ג) המספר לשון הרע "דרך שחוק וקלות ראש, כלומר, שאינו מדבר בשנאה"⁹²⁷.

וראו גם: **Reliance of the Traveler**, עמ' 733-734:

"When one of them is asked, for example, how So-and-so is, he replies, 'May Allah improve us'... and the like, from which the listener understands the person's shortcomings".

⁹²⁴ **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ט, סעיף א (עמ' קנח).

⁹²⁵ כלשון ה"חפץ חיים" (שם): **"זזה גורם להם שיספרו בגנותו"**; דהיינו, כאשר הדובר רומז לקיומה של הגנות, השומעים מעלים השערות שונות מהי כוונת הדובר, וכך גורם הדובר לעיסוק בגנותו של האדם נשוא הדיבור.

[לכאורה, יש מקום לפרש את דברי הרמב"ם באופן אחר (וכך נוטה לפרש הרב קרקובסקי, בספרו **עבודת המלך**, דף לב ע"ב), פשוט יותר, כי האיסור אינו קשור בחשש שהשומעים ידברו בגנותו של פלוני, כי אם בכך, ששמו של פלוני מוכתם מעצם העובדה שהשומעים מבינים שיש בו דבר שלילי כלשהו ש"עדיף שלא לאמרו" (בדרך אינטואיטיבית זו הובן הרמב"ם גם על ידי חיים כהן- "...שתיקתו יכול ותתפרש כאילו יש בפלוני מידות רעות שמוטב לעבור עליהן בשתיקה"- **חיים כהן- רכילות**, עמ' 100). מדברי ה"חפץ חיים" בהערתו לסעיף זה (באר מים חיים, א), משתמע כי הסיבה כי בגינה הוא מעדיף את הסברו שלו (לפיו הבעיה היא **בגרימה לשומעים** לדבר לשון הרע), נעוצה בכך שעל פי הסברו, יש דמיון ברור בין קטגוריית "אבק" זו שבדברי הרמב"ם לבין ה"אבק" המוזכר בתלמוד, שעניינו בגרימה לאחרים לדבר לשון הרע (ראו לעיל, הערה 904 ואילך)].

⁹²⁶ דברים אלה של הרמב"ם עולים בקנה אחד עם שיטתו ב**פירוש המשנה** (ראו לעיל, הערה 912), כי האיסור לספר בשבחו של פלוני נאמר כאשר שונאיו של פלוני נמצאים במקום.

⁹²⁷ הרמב"ם אינו מבהיר מה הסיבה להחשבת דיבור מסוג זה ל"אבק" בלבד ולא ל"לשון הרע". ניתן להסביר זאת באחת משתי דרכים- האחת קשורה למישור האתי הפנימי של המספר, והאחרת, עניינה במישור התוצאתי, מבחינה המכה שסופג האדם המרוכל. וביתר פירוט: הדרך הראשונה היא, שנכח היותו של איסור לשון הרע איסור אתי, הרי שעיקרו מופנה נגד אדם הפועל בדרך זדון, ואילו כאשר כוונת המדבר היא כוונת עשוע בעלמא, האיסור יורד בדרגתו לכדי "אבק". הדרך האחרת היא, כי מה שהופך את האמירה ל"אבק" בלבד, הוא העובדה שבמישור התוצאה, ההלצה מרככת את הגנאי או את "האווירה הרעילה" האופפת אותו, וכך הדיבור פוגע פחות [ראו, למשל, **חלקת בנימין**, עמ' קב, אות יג ('יהיה נראה לפרש בכוונת הרמב"ם... דכל שמספר דרך שחוק וקלות ראש ולא מתוך השנאה, מיקלש קליש גוף הסיפור ואינו מתקבל כל כך כסיפור מתוך השנאה, שמדבר ברצינות ומתכוון לשכנע את חבירו לקבל דבריו. ומשום הכי הוי רק אבק לשון הרע"). והשוו גם לפסיקה **הישראלית**, המשתמשת לעתים בסברה מעין זו (ראו להלן, נספח כללי, הערה 1921)].

הקושי בפרשנות הראשונה הוא, שלפיה לא מובן מדוע הרמב"ם מפנה לפסוק "כמתלהלה היורה זקים וכו'" ; בפסוק זה, לא מדובר על אדם שאומר דבריו באמת, מתוך מניע של שחוק, אלא באדם **המציג את דבריו** כנאמרים מתוך שחוק ("כן איש רמה **את רעהו** ואמר הלא משחק אני"). משמע שהדגש הוא על דרך הצגת הדברים (כפרשנות השניה), ולא על המניע של המספר.

[גם דברי הרמב"ם ב**פירוש המשנה** למסכת אבות, א, יז, מטים את הכף לכיוון הפרשנות השניה. הרמב"ם כותב שם על לשון הרע דרך שחוק, שהיא מוגדרת כ"אבק" משום היותה "זכרון מומי האדם בלתי ביאור", כלומר, השחוק מטשטש את הגנאי והופך אותו לפחות בוטה או פחות מפורש (וכלשון הרמב"ם שם- "ואבק לשון הרע, הוא זכרון מומי האדם בלתי ביאור, אמר שלמה בזה העניין, כי פעמים יהיה הזכר מומי האדם בלתי ביאור, מראה שאין ידיעה לו במה שהובן מדבריו, ושהוא לא כיוון זה ואמנם כיוון עניין אחר, כמו שאמר (משלי כו, יח), 'כמתלהלה היורה [זקים] חצים [זקים] חצים ומות, כן איש רמה את רעהו ואמר הלא משחק אני"). וראו עוד בהקשר זה **בזרע חיים**, עמ' שכא; וכן

(ד) המספר לשון הרע "דרך רמאות"⁹²⁸.

אלה הן ארבע קטגוריות ה"אבק" שמונה הרמב"ם⁹²⁹, ונראה כי המכנה המשותף שלהן הינו, שבכל אחת מהן התוצאה היא כי פלוני מתגנה, אך המספר מטשטש את הגנאי או את העוקץ שלו (כמו בשתי הדוגמאות האחרונות), או שהוא אינו אומר גנאי כלל (כמו בשתי הדוגמאות הראשונות). כך עולה גם מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה⁹³⁰, שם הוא כותב- "ואבק לשון הרע, הוא זכרון מומי האדם, בלתי ביאור".

להלן, בסיפא להערה 964.

⁹²⁸ כאן עולה ביתר שאת השאלה, מדוע דיבור מסוג זה מוגדר כ"אבק" בלבד ולא כ"לשון הרע" לכל דבר; שהרי לכאורה ברור, כי תחכום ורמאות **לכשעצמם** אינם הופכים אמירה מ"לשון הרע" ל"אבק לשון הרע" (כשם שהתחכום שבמעשה גניבה אינו הופך את המעשה ל"אבק גניבה"...). אם המספר פעל בזדון, מה מעלה או מורידה העובדה שהוא דיבר "ברמאות": לשאלה זו יש, לדעתנו, כמה תשובות אפשריות, שכולן קשורות למישור התוצאתי מבחינת הפגיעה במרוכל:

א) אפשרות אחת היא, כי כוונת הרמב"ם היא לאדם המשמיע אמירות מעורפלות, המשאירות פתח להבנות שונות (למשל: בתום נאומו של פלוני, מתבטא אלמוני באמרה שנונה המתייחסת לשקרנים או גוזמאים; אולם, לאחר מכן הוא מיתמם ומבהיר, כי לא התכוון לנואם חלילה, ולא חשב שכך יובנו דבריו). לא התחכום וההתכחשות הם שהופכים את האמירה מ"לשון הרע" ל"אבק", אלא הערפול והניסוח העמום, והספק שהם מותירים בלב השומע, שמא אכן האמירה לא התייחסה לפלוני [נראה כי לכך מתכוון קאופמן, בזרע חיים, עמ' שכו: "והנראה לומר בדעת הרמב"ם, שאין לשון הרע דרך רמאות נחשב אבק אלא כאשר הגנות אינו ברור וגלוי מתוך דבריו, אבל בגנות ברור לא יועיל כלל שמספר לפי תומו כאילו אינו יודע שדיבר לשה"ר"].

ב) פרשנות אפשרית נוספת הינה, שכאשר אדם מספר בגנות חברו בצורה מפורשת, ללא כחל וסרק, אזי הבוטות שבדבר מזיקה למדובר, או מבזה אותו, לא פחות מתוכן הדיבור (שהרי כבודו של פלוני הופך להפקר לעיני כל, והכול רואים כי אלמוני אינו חושש לבזותו); לעומת זאת, כאשר המדבר חס על כבודו של המדובר ואומר את הדברים בצורה מעורפלת, אזי עצם הערפול מכבד במובן מה את האדם המדובר (בהשוואה לאמירה ישירה ובטוחה) ומפחיתה את חומרת האיסור.

ג) ניתן גם לפרש, שדיבור מעורפל ומתחמק מותיר על השומעים רושם חלש יותר בהשוואה לדיבור ישיר [ראו- חלקת בנימין, עמ' קב, אות יג- "שהמדבר באופן זה מקטין תוקף הדברים ואינו חמור כמו המספר בכוונה ובלב חפץ..."].

⁹²⁹ דברינו אלה, לפיהם כל ארבע הקטגוריות הנזכרות מהוות לשיטתו "אבק לשון הרע" - אינם מובנים מאליהם ואינם מוסכמים על הכל. לדעת הרב גאטליב (יד הקטנה, דף ריט ע"ב), הרמב"ם לא התכוון לכלול את כל ארבע הקטגוריות כ"אבק", אלא רק את השתיים הראשונות; לשיטתו, מבנה דברי הרמב"ם הוא כדלהלן- שתי הקטגוריות הראשונות מוזכרות בדברי הרמב"ם כדוגמאות ל"אבק לשון הרע", ואילו בשתי הקטגוריות האחרונות, "שחוק" ו"רמאות", חוזר הרמב"ם להדגים אופנים של איסור לשון הרע גמור, שאינו "אבק".

אולם, פרשנות זו בדברי הרמב"ם אינה עולה בקנה אחד עם דברי הרמב"ם בפירוש המשנה שהובאו לעיל (בסיפא להערה 927), שם מתייחס הרמב"ם בצורה מפורשת לשתי הקטגוריות האחרונות כ"אבק לשון הרע"; וראו: אורח מישרים, עמ' 48-49, המפרש את דברי הרמב"ם כפשוטם, בניגוד לדעת יד הקטנה. על הבנת ה"חפץ חיים" את שיטת הרמב"ם, נעמוד בהמשך דברינו (ראו להלן, הערה 964).

⁹³⁰ פירוש המשנה, אבות, א, יז.

למעשה, מבין ארבע הדוגמאות של הרמב"ם למונח "אבק לשון הרע", רק ביחס לאחת מהן (אמירת שבחו של פלוני בפני שונאיו) יש מקור מפורש בדברי חז"ל להגדרתה כ"אבק"⁹³¹. הרמב"ם, ככל הנראה, סבר, כי הדוגמה המפורשת במקור זה הינה דוגמה בלבד, והמונח "אבק" אינו מוגבל רק לדוגמה זו, אלא משמש ככינוי כללי לכל "זכרון מומי האדם בלתי ביאור", כלשונו⁹³².

יוער, כי הרמב"ם אינו מזכיר בדוגמאותיו ל"אבק", את סוג ה"אבק" המוזכר בתלמוד הירושלמי⁹³³.

(ג). "אבק לשון הרע" לפי רבינו יונה

גם רבינו יונה מתייחס בחיבורו⁹³⁴ למונח "אבק לשון הרע", ועומד על סוגי הדיבור הכלולים בו. בין הדוגמאות של שני המחברים (הרמב"ם ורבינו יונה) ל"אבק", ישנה חפיפה מסוימת (שכן, כמפורט להלן, סוגי ה"אבק" המפורטים על ידי רבינו יונה דומים מאוד לקטגוריה השניה, השלישית והרביעית של "אבק" בדברי הרמב"ם), אך היא אינה מלאה: הקטגוריה הראשונה של "אבק" המוזכרת על ידי הרמב"ם (גינוי אדם מבלי לפרט מהו הגנאי) אינה מובאת על ידי רבינו יונה כדוגמה לאבק, ולאידך גיסא, כמפורט להלן, ישנם מספר סוגי דיבור שרבינו יונה מחשיב כ"אבק" ואינם נזכרים בדוגמאות הרמב"ם. אלה הן הדוגמאות ל"אבק", על פי רבינו יונה:

(א) דיבור בשבחו של אדם, במקום שמצויים שונאיו⁹³⁵, או בפני קהל אנשים שאינו מוכר לו (שאז קיים חשש, כי בין האנשים הללו קיים אדם ששונא את המדובר, וידבר ברעתו)⁹³⁶. המחבר מוסיף, כי כאשר

⁹³¹ ראו לעיל, בטקסט להערה 904 ואילך, על אמירת שבחו של אדם כ"אבק", ואת ביאור הרמב"ם לכך בפירוש המשנה, לעיל בהערה 912.

⁹³² דרכו של הרמב"ם בהלכות לשון הרע לכאורה צריכה עיון: מחד גיסא, כתיבתו הכללית בנושא הלכות לשון הרע היא כתיבה קצרה ואגבית (ראו לעיל, פרק 1, בטקסט להערות 60-61 ולהערות 167-170), ומאידך גיסא הוא מרחיב בנקודות מסוימות ומעלה דברים שאינם עולים, או למצער אינם כתובים במפורש, במקורות חז"ל (כוונתנו היא לדוגמאות המפורטות של הרמב"ם ל"אבק", עליהן עמדנו כאן, וכן לפירוט ההגדרות בסעיף ב' ל"לשון הרע", "רכיל" ו"מוציא שם רע", עליהן עמדנו לעיל בפרק 2). ככל הנראה התשובה לכך היא, כי בכל הנוגע לכללי האסור והמוותר, הרמב"ם קיצר (בהקשר הספציפי של איסור לשון הרע), ואילו בכל הנוגע להגדרות הקשורות לאיסור, הכתיבה מפורטת יותר, וצ"ע.

⁹³³ לעיל, הערה 914.

⁹³⁴ **שערי תשובה**, שער שלישי, אותיות רכו-רכז (עמ' רס-רסב).

⁹³⁵ שם, אות רכו: "ואמרו, כי עניין אבק לשון הרע- כאשר יסבב האדם בדבריו שיספרו בני אדם לשון הרע; ואמרו (ערכין, טז ע"א), 'לעולם אל יספר אדם בטובתו של חברו, שמתוך טובתו בא לידי גנותו'".

⁹³⁶ שם. לאחר ציטוט המאמר "לעולם אל יספר אדם בטובתו של חברו", תמה רבינו יונה, כיצד ייתכן הדבר שאסור לדבר

מדובר באדם האהוד על הכול, אין חשש לדבר עליו גם ברבים⁹³⁷. **סוג זה של "אבק לשון הרע" זהה, למעשה, לקטגוריה השנייה של "אבק" בדברי הרמב"ם לעיל.**

(ב) דיבור המהווה גנאי מכוח האינטונציה של המספר והקשר הדברים ("נורא בי פלניא"): "הנה, אם שאלה אשה משכנתה לחתות אש מיקוד, ותען ותאמר: 'איה איפה גחלי אש - כי אם בבית פלוני, אשר תמיד יצלה בשר ויאכלי'⁹³⁸; זה, והדומה לו, אבק לשון הרע"⁹³⁹. דיבור מסוג זה, המכונה בפוסקים "נורא בי פלניא" (אש בבית פלוני), מוזכר לאיסור גם בתלמוד⁹⁴⁰, אולם שם לא נאמר כי הוא "אבק לשון הרע" בלבד, ואת זאת מוסיף רבינו יונה. גם מדברי רשב"ם בפירושו למסכת בבא בתרא⁹⁴¹, עולה כי אמירות מסוג זה מהוות "אבק לשון הרע"⁹⁴². **סוג "אבק" זה מזכיר מאוד את הקטגוריה השלישית בדברי הרמב"ם, "לשון הרע דרך שחוק" (או שמא את הקטגוריה הרביעית, "דרך רמאות").**

(ג) דיבור בשבת אדם, העלול לגרום לו הפסד: אורח המפרסם לכול כיצד היטיב לו בעל הבית, ובכך עלול לגרום שאנשים מסוגים שונים ינצלו את טוב לבו של בעל הבית ויכלו את ממונו, עובר, לפי רבינו יונה, על איסור "אבק לשון הרע"⁹⁴³. **סוג זה של "אבק", וכך גם שני הסוגים הבאים (מראית עין וגילוי סוד, כמפורט להלן), אינם מוזכרים על ידי הרמב"ם כדוגמאות של "אבק".**

בשבת חברו: "והנה, אנחנו צריכים לבאר המאמר הזה, כי ידוע הדבר, כי מן המידות הנאות לספר בשבת החכמים והצדיקים... ואמרו על האוויל, שאינו מדבר בשבתו של עולם". תשובתו לכך היא - "אבל זאת תכונת העניין הזה, כי אין לספר בטובת האדם, זולתי [=אלא] בד בבד [=לבד, בשיחה פרטית], רוצה לומר, כאשר ידבר איש אל רעהו, ולא בקהל עם ובמושב רבים, עד אשר יוודע אליו, כי אין במעמד ההוא שונא ומקנא לאיש אשר ידבר טוב עליו".

⁹³⁷ שם: "ואם יחפוץ לשבח אדם אשר כבר הוחזק לבני עמו ונודע אשר הוא אדם כשר ולא תימצא בו רעה ואשמה, גם על פני שונא ומקנא יש לשבח, כי לא יוכל לגנותו. ואם יגנהו, ידעו הכול אשר פיו דיבר שווא, ותהי לשונו מוקש לנפשו".

⁹³⁸ פירוש: אשה שואלת את חברתה היכן ניתן למצוא אש, והיא משיבה לה, כי ניתן למצוא אש בבית פלוני, שבביתו מבשלים תדיר, וברור מתשובתה ומצליל קולה כי כוונתה היא שבביתו של אותו פלוני רגילים לזלול ולסבוא.

⁹³⁹ שם, אות רכו (עמ' רסא).

⁹⁴⁰ בבלי, ערכין, טו ע"ב: "דמפיק בלישנא בישא, דאמר, היכא משתכח נורא, אלא בי פלניא, דאיכא בשרא וכווריי" (תרגום: שמוציא את הדברים בלשון רעה, שאומר, היכן תמצא אש, אלא בבית פלוני, שיש בו בשר ודגים).

⁹⁴¹ בבלי, בבא בתרא, קסה ע"א, ד"ה אבק לשון הרע.

⁹⁴² לשון רשב"ם: "אבק לשון הרע- כגון דאמרי, נורא בי פלניא, בערכין".

⁹⁴³ **שערי תשובה**, שער שלישי, אות רכו (עמ' רסב) [הדוגמה לקוחה מדברי הבבלי, ערכין, טז ע"א, המגנה מעשה זה; אלא שבתלמוד עצמו לא נאמר במפורש שמקרה כזה מוגדר כ"אבק לשון הרע", ואת זאת מוסיף רבינו יונה].

ד) דיבור הגורם לחשד ומראית עין של לשון הרע: על פי רבינו יונה⁹⁴⁴, אדם המתנהג באופן שיש בו מראית עין של לשון הרע, עובר על איסור "אבק לשון הרע": "וחייב האדם לשמור פיו ולשונו שלא ייחשד בדבריו, ולא יתנו אותו כמספר לשון הרע. ואם יביא עצמו לידי החשד בזה, הנה השחית מוסרו, וייחשב לאיש הזה אבק לשון הרע". כפי שהמחבר ממשיך ומסביר⁹⁴⁵, הכוונה היא בעיקר לכך, שאפילו באותם מצבים שבהם מבחינה עקרונית מותר לדבר בגנותו של אדם, משום **התועלת** הנובעת מכך, אסור למספר לומר את הדברים מאחורי גבו של האדם המדובר, שמא יחשבוהו הבריות לצבוע ומספר לשון הרע, ולכן עליו לומר את הדברים בפני האדם, או לפחות בפרהסיא, בפני שלושה (לשיטתו, לכך בדיוק מכוונות המימרות במסכת ערכין⁹⁴⁶, לפיהן "כל דבר הנאמר בפני בעליו, אין בו משום לשון הרע" ו"כל דבר הנאמר בפני שלושה, אין בו משום לשון הרע"; מימרות אלה, לפי פירושו, מתייחסות לאותם מצבים שבהם מותר לספר לשון הרע, ומטרתן להבהיר כיצד להימנע גם **ממראית עין** של לשון הרע⁹⁴⁷).

ה) גילוי סוד תוך מעילה באמונו של בעל הסוד: כמפורט לעיל⁹⁴⁸. ייתכן, שהמקור לאיסור זה מצוי בדברי התלמוד במסכת יומא⁹⁴⁹ - "מניין לאומר לחברו דבר, שהוא בבל יאמר, עד שיאמר לו אמור..."⁹⁵⁰.

[מדובר, למעשה, בסוג מסוים של "גנאי", שכן, על אף שהנדיבות היא תכונה חיובית בעיקרה, כאשר היא עומדת לבעל הבית לרועץ וגורמת לו להפסדים, היא הופכת להיות מעין תכונה "שלילית", מבחינה זו שהיא מהווה עבורו מעמסה ומזיקה לו. משום כך, פרסום הנדיבות, שהוא בנסיבות העניין כעין פרסום "גנאי", מהווה "אבק לשון הרע"].

⁹⁴⁴ שם, אות רכז (עמ' רסב).

⁹⁴⁵ שם, אות רכח (עמ' רסב ואילך).

⁹⁴⁶ בבלי, ערכין, דף טו ע"ב (הציטוטים להלן הם בתרגום מארמית).

⁹⁴⁷ וראו גם את דבריו בפירושו למסכת בבא בתרא, **עליות דרבינו יונה**, על דף לט ע"ב (עמ' קפ-קפא).

⁹⁴⁸ הערות 884-887 ובטקסט שם (בהערה 887 הובאה במלואה לשונו של רבינו יונה).

⁹⁴⁹ בבלי, יומא, ד ע"ב.

⁹⁵⁰ לכאורה, לפי פשוטה של מימרא זו, היא אינה קשורה לענייננו. לא מדובר שם כלל ב**סוד**, אלא בכלל מכללי הדרך ארץ, כי מן הראוי שלא לספר לאחרים אפילו מידע בעלמא, כל עוד המספר המקורי לא גילה את דעתו כי נוח לו בכך. כך, אכן, מפרש ה"חפץ חיים" מימרא זו באחת מהערותיו [בהלכות איסורי לשון הרע, כלל ב, באר מים חיים, אות כז (עמ' עב)]: "יש לומר, **דשם הוא מידה טובה בעלמא**, שצריך האדם להרגיל עצמו בזה בכל גווניו כדי שלא יבוא לעולם לקלוקל על ידי זה"; אולם, בהמשך הוא מעלה אפשרות נוספת, לפיה כוונת המימרא היא לאיסור ממש. הוא מדגיש כי אם זהו הפירוש, אזי בוודאי שלא מדובר בסתם מידע שפלוגי אומר לחברו, אלא במידע הנמסר בדרך סתר ("ועוד אפשר לומר, דמאי דאמרינן שהוא בבל יאמר, דזוקא אם הכניסו בביתו ביחיד, שמשמע קצת שהוא מקפיד בדבר שלא יתגלה... אבל אם סיפר לו בחוץ, דלא היה שום גילוי מילתא כלל שהוא מקפיד... מותר").

גם רב אחאי גאון (**שאלתות דרב אחאי גאון**, בראשית, שאילתא כח) מפנה למימרא זו ונוקט לשון **איסור** ("...ואמר ליה ההוא

(ד). "אבק לשון הרע" - הכרעת ה"חפץ חיים"

חלק ניכר מהמקרים שהוגדרו על ידי הרמב"ם ורבינו יונה כ"אבק" בלבד, מוגדרים על ידי ה"חפץ חיים" כלשון הרע של ממש, ולכן אינם נכללים ברשימת דוגמאותיו ל"אבק לשון הרע"; אולם, נפרט תחילה את המקרים שלגביהם מסכים ה"חפץ חיים", כי הם בבחינת "אבק" בלבד:

(א) גינויו של פלוני, מבלי לפרט את הגנאי; היינו, אמירות בנוסח "שתקו מפלוני"; "איני רוצה להודיע מה ארע"י⁹⁵¹ (קטגוריה א' ברמב"ם לעיל).

(ב) דיבור בשבת הזולת, העלול להביא לידי גנות⁹⁵² (קטגוריה ב' ברמב"ם לעיל). ה"חפץ חיים" סבור, כי יש לאסור דיבור כזה (מדין "אבק"), וכי איסור זה כולל הן סיפור בשבחו של חברו "יותר מדי", כשיטת רש"י ורשב"ם⁹⁵³, והן סיפור בשבח חברו בפני שונאיו (כדברי הרמב"ם⁹⁵⁴ ורבינו יונה⁹⁵⁵).

(ג) דיבורי שבת, העלולים להביא לסכנת הפסד⁹⁵⁶ (כשיטת רבינו יונה⁹⁵⁷).

מאן דהוא ולא יהיב ליה רשותא למימר לאחרינא, אסור ליה למימר, דאמר ר' מנסיא... מניין לאומר דבר לחברו שהוא בבל יאמר... ("), וכך גם עולה מדברי המאירי ב**חיבור התשובה**, עמ' 94, המביא מימרא זו וכותב כי העובר עליה הוא בכלל "לא תלך רכיל" (לכאורה אין כוונתו שיש בכך רכילות מדאורייתא, שכן רכילות מוגדרת על ידו בהמשך כגילוי מידע המטיל איבה וסכסוך; ומכל מקום, מוכח מדבריו כי יש בדבר איסור ולא רק עניין דרך ארץ).

להרחבה נוספת בעניין איסור "בל יאמר" ויישומו, ראו את דברי רבי חיים פלאגי, ב**שו"ת חקקי לב**, חלק א, יורה דעה, סימן מט; וכן את דברי הרב אסאד ב**שו"ת יהודה יעלה**, חלק אורח חיים, תשובה שיט. וראו גם את דברי הרב בצלאל שטרן ב**שו"ת בצל החכמה**, חלק ד, סימן פד.

⁹⁵¹ **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ט, סעיף א (עמ' קנז-קנח); ובהלכות איסורי רכילות, לאורך כלל ח (עמ' ריד-רטו), מוסיף המחבר כי הוא הדין גם ביחס להעברת מידע מסכסך (דהיינו, אדם אומר לפלוני, אל תשאל מה אמר עליך אלמוני וכיו"ב).

⁹⁵² שם, סעיפים א-ב (עמ' קנח-קנט). ובהלכות איסורי רכילות, כלל ח, סעיף ב (עמ' רטו) מוסיף המחבר, כי הוא הדין גם ביחס להעברת מידע מסכסך (כגון: אדם משבח את נדיבותו של פלוני בפני אלמוני שותפו, והדבר עלול להביא את אלמוני לידי רוגז על פלוני, שהינו נדיב מדי ואינו חס על ממון העסק, וכך לגרום לסכסוך).

⁹⁵³ ראו לעיל, הערות 909-910. ה"חפץ חיים" מציין את שני נימוקיו של רש"י- חשש מצד לשון הרע מצד הדובר, וכן מצד השומעים, ש"ימתנו" את השבחים באמצעות דברי גנאי.

⁹⁵⁴ ראו לעיל, הערות 912, 918 ו-926.

⁹⁵⁵ ראו לעיל, הערות 935-936.

⁹⁵⁶ **חפץ חיים**, שם, סעיף ג (עמ' קנט).

ד) דיבורים העלולים לגרום לחשד ומראית עין של לשון הרע⁹⁵⁸ (כשיטת רבינו יונה⁹⁵⁹).

ה) גילוי סוד, בנסיבות שבהן הגילוי מהווה מעילה באמון המספר (כשיטת רבינו יונה)⁹⁶⁰.

ו) אמירה שאינה מעוררת סכסוך של ממש, אך גורמת לאי נעימות (במישור היחסי שבין המקבל לבין האדם שעליו נאמרים הדברים)⁹⁶¹. סוג זה של "אבק" אינו מבוסס על דברי הרמב"ם או רבינו יונה, אלא על דברי הירושלמי, כמפורט לעיל⁹⁶².

לעומת זאת, להלן סוגי הדיבור, אשר לפי הרמב"ם או רבינו יונה נחשבים ל"אבק" בלבד, בעוד שעל פי ה"חפץ חיים", הם מהווים לשון הרע של ממש:

א) לשון הרע "דרך שחוק", או "דרך רמאות". לפי המשמעות הפשוטה של דברי הרמב"ם שהובאו לעיל⁹⁶³, דברי גנאי הנאמרים "דרך שחוק" או "דרך רמאות" מהווים "אבק לשון הרע" בלבד. ה"חפץ חיים" אינו חולק על כך שזו אכן הפרשנות הנכונה של דברי הרמב"ם, אך על אף זאת הוא מכריע, כי ההלכה אינה כך, ודברים הנאמרים בדרך "שחוק" או "רמאות" מהווים "לשון הרע" של ממש⁹⁶⁴.

⁹⁵⁷ ראו לעיל, הערה 943.

⁹⁵⁸ **חפץ חיים**, שם בסעיף ג (עמ' קס).

⁹⁵⁹ ראו לעיל, הערה 944.

⁹⁶⁰ דברי רבינו יונה וה"חפץ חיים" פורטו לעיל, הערות 884-887.

⁹⁶¹ **חפץ חיים**, הלכות איסורי רכילות, כלל ח, סעיף ד (עמ' רטו).

⁹⁶² הערות 882-883 ובטקסט שם.

⁹⁶³ הערה 918.

⁹⁶⁴ ביתר הרחבה: כבר הערנו לעיל (הערה 929), כי יש שפירשו את דברי הרמב"ם שלא כפשוטם, וסברו כי הוא אינו מונה את "דרך שחוק" ו"דרך רמאות" כדוגמאות ל"אבק", אלא כדוגמאות ללשון הרע ממש. תחילה סבר כך גם ה"חפץ חיים" [ראו: **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ג, באר מים חיים, אות ב (עמ' עז); אולם, בהמשך הסימן (בעמ' עח) מופיעה הערה המסומנת בכוכבית, ובה כותב המחבר כי לא ניתן לפרש כך את הרמב"ם, וזאת לאור לשונו ב**פירוש המשנה** (ראו לעיל, בסיפא להערה 927 ובסיפא להערה 929), מהם מוכח כי לשון הרע דרך שחוק הינו "אבק" בלבד. נמצא שבכל הנוגע לפרשנות דברי הרמב"ם, ה"חפץ חיים" מקבל את הפרשנות שלפיה לשון הרע "דרך שחוק" ו"דרך רמאות" מהווה "אבק לשון הרע".

אולם, להלכה מדגיש ה"חפץ חיים" (שם), כי גם אם אכן זו הפרשנות הנכונה ברמב"ם, אין בכך כדי לשנות את דעתו, כי מבחינת הכרעת הדין להלכה יש לראות בלשון הרע דרך שחוק משום לשון הרע של ממש. הוא מנמק הכרעה זו בכך, ש"רוב הפוסקים לא סבירא להו בזה כהרמב"ם, כפי שכתבתי בבאר מים חיים בסעיף קטן ב" [כוונתו לכך, שמדברי הפוסקים ניתן לדייק שגם לשון הרע ללא כוונת זדון נחשבת ללשון הרע ממש, ולא ל"אבק" בלבד, ועל כן אין הלכה כדברי הרמב"ם, שלפיה יש משקל לעובדה שהדברים נאמרו

ב) "נורא בי פלניא": כאמור לעיל⁹⁶⁵, שיטת רבינו יונה הינה, כי דיבור לעגני, שהגנות מרומזת בו באמצעות דרך הבעת הדברים והאינטונציה של הדובר ("נורא בי פלניא"), נחשב כ"אבק לשון הרע" בלבד, וכך סובר גם הרשב"ם⁹⁶⁶. אולם, ה"חפץ חיים" אינו מקבל זאת, וסובר כי דיבור מסוג זה נחשב "לשון הרע גמורה"⁹⁶⁷.

בשחוק. נראה כי דברים אלה של ה"חפץ חיים" יוצאים מנקודת הנחה, שכוונת הרמב"ם הייתה להפחית מחומרת המעשה אך ורק משום שהדברים נאמרים בשחוק או רמאות. אולם, כפי שכבר הוער לעיל (הערה 927, וראו גם בהערה 928), לכאורה מסתבר יותר בכוונת הרמב"ם, שמקרים אלה חמורים פחות משום **טשטוש הגנות**, ראו שם, וצ"ע; וראו גם: **דעת ומחשבה**, עמ' מח].

⁹⁶⁵ הערות 938-939 ובטקסט שם.

⁹⁶⁶ הערה 942 לעיל.

⁹⁶⁷ דעתו של ה"חפץ חיים" בעניין זה עברה שינוי. בחלק איסורי לשון הרע, כלל ב, סעיף ב (עמ' נז) מגדיר ה"חפץ חיים" דיבור זה כ"אבק לשון הרע", אולם בכלל ט (שהוא הכלל הדין, כאמור, ב"אבק לשון הרע"), בהערה בתחתית העמוד (בעמ' קס), חוזר בו המחבר וכותב: "מה שלא זכרתי 'נורא בי פלניא' בעניין אבק, אף שכן כתבתי לעיל בכלל ב'... כי ראיתי אחר כך בדברי הגהות מיימוני בפרק ז' מהלכות דעות ובדברי הסמ"ג, ומשמע מדבריהם דהוא לשון הרע גמורה" [כוונת ה"חפץ חיים" היא לחיבור "הגהות מיימוניות" (רבי מאיר מרוטנבורג, מנושאי כלי הרמב"ם), בפרק ז' מהלכות דעות, ס"ק א].

פרק רביעי: ניתוח המקורות המקראיים לאיסור לשון הרע

תקציר הפרק:

א. מטרת הפרק היא לעמוד על המקורות המקראיים הנורמטיביים לאיסור לשון הרע. במסגרת זו, יחולקו מקורות אלה לשלוש קבוצות: (1) מקורות שלפי פשוטם עוסקים בסיטואציה שבה פלוני מדבר סרה על אלמוני. (2) מקורות שניתן לפרשם גם ככאלה שאינם עוסקים בסיטואציה שבה פלוני מדבר סרה על אלמוני, אך המסורת ההלכתית פירשה אותם בצורה זו. (3) מקורות "עקיפים", או "נלווים", שאינם עוסקים באופן ישיר באיסור לשון הרע, אך יש להם "קירבה" לאיסור זה, במובן זה שמי שעובר על איסור לשון הרע, מועד לעבור גם עליהם.

ב. בנוסף תוצג גם דעה, שלפיה האיסור לדבר בגנות הזולת אינו מעוגן במקור מקראי מפורש, אלא משתייך לאותן "מידות רעות", שהאיסור עליהן הוא בבחינת "מוסר טבעי" שאינו מעוגן בכתובים.

4(א). כללי

בפרק זה נעמוד על המקורות המקראיים הנורמטיביים⁹⁶⁸ העוסקים באיסור לשון הרע, תוך מיונם וחלוקתם לשלוש קבוצות:

(א) מקורות "ישירים" – מקורות העוסקים, באופן ישיר ולפי פשוטם, במצב שבו אדם מדבר סרה באחר.

(ב) מקורות "ישירים מכוח פרשנות" – אלה הם מקורות, אשר לפי פשוטם אינם עוסקים בהכרח באדם המדבר סרה בחברו, אך המסורת ההלכתית מפרשת אותם כמקור נורמטיבי ישיר לאיסור לשון הרע.

(ג) מקורות "עקיפים", או "נלווים" – אלה הם מקורות, אשר ללא ספק אינם עוסקים באיסור לשון הרע, אך מטבע הדברים מי שעובר על איסור לשון הרע מועד גם לעבור עליהם.

לבסוף, לאחר סקירת המקורות, תוצג גם דעה שלפיה אין כלל מקור מקראי ישיר לאיסור לדבר סרה בזולת, והאיסור על דיבור כזה נובע מ"מוסר טבעי", כדרך של מידות אחרות.

4(ב). מקורות נורמטיביים ישירים לאיסור לשון הרע

4(ב)(1). "וּשְׁם לֵה עֲלִילוֹת דְּבָרִים וְהוֹצִיא עֲלֵיהֶם שֵׁם רָע"

המקור המקראי הנורמטיבי שעוסק בצורה המפורשת ביותר באדם המדבר סרה על אדם אחר, מצוי בספר דברים⁹⁶⁹. מדובר בו באדם המעליל על אשתו שנישאה לו זה עתה, כי היא אינה בתולה וכי מתברר

⁹⁶⁸ הדגש הוא על "נורמטיביים", בשונה ממקורות "סיפוריים", דוגמת סיפור יוסף ואחיו וכיו"ב.

שהיא זנתה עם אדם אחר: "כי יקח איש אשה, ובא אליה ושנאה; ושם לה עלילות דברים, והוציא עליה שם רע, ואמר, את האשה הזאת לקחתי, ואקרב אליה, ולא מצאתי לה בתולים"⁹⁷⁰. בהמשך לכך, מפרט המקרא את דינו של אותו אדם, לאחר שהתברר כי שיקר⁹⁷¹: "ולקחו זקני העיר ההיא את האיש, ויסרו אותו; וענשו אותו מאה כסף, ונתנו לאבי הנערה, כי הוציא שם רע על בתולת ישראל; ולו תהיה לאשה, לא יוכל לשלחה כל ימיו"⁹⁷².

אולם, על אף שמקור זה אכן עוסק בדינו של אדם המוציא דיבה נגד אדם אחר, הנסיבות המאפיינות אותו הינן ספציפיות וייחודיות: ראשית, בפסוקים אלו לא מדובר בפגיעה גרידא במוניטין או בשמו הטוב של אדם אחר, אלא בטוויית עלילה שאילו הייתה מתקבלת, הייתה מביאה לעונש מיתה⁹⁷³ (וכנראה משום כך מוסיף התלמוד, שאין הבעל נושא בעונשים האמורים אלא אם הביא עדי שקר להוכיח את טענתו⁹⁷⁴). שנית, לפחות על פי חלק ניכר מפרשני המקרא, חומרת מעשה הבעל והעונשים המוטלים עליו נובעים לא רק מהפגיעה הפוטנציאלית בנערה עצמה, אלא מפגיעה ב"כבוד האומה" בכללותה⁹⁷⁵. בנוסף לכך,

⁹⁶⁹ דברים כב, יג-יט.

⁹⁷⁰ שם, פסוקים יג-יד. למעשה, כוונת הבעל היא לטעון שהיעדר הבתולים מעיד על כך שהיא זנתה עם אדם אחר בעודה מאורסת לו (למעלה). הדבר אינו מפורש בפסוקים שצוטטו, אך הוא עולה מההמשך (ראו את פסוק כא, המתייחס לעונש האשה במקרה שדברי הבעל נמצאו אמת; עונש זה הוא העונש המוטל על המזנה בתקופת אירוסיה, כאמור בפסוק כג שם). כך גם נפסק ברמב"ם (משנה תורה, הלכות נערה בתולה, ג, יא) - "אם אמר לא מצאתיה בתולה ולא אמר שזינתה תחתי... הרי זה פטור".

⁹⁷¹ שם, פסוקים יח-יט.

⁹⁷² שלושה דינים מפורטים כאן ביחס לבעל המעליל: הראשון, עונש מלקות [כך מתפרשות, לפי התלמוד, המילים "ויסרו אותו" (ראו: בבלי, כתובות, מו ע"א)]; השני, עונש ממון - "מאה כסף", הניתנים על ידי הבעל ל"אבי הנערה" (ולא לה עצמה; ראו את דברי רש"י הירש המצוטטים להלן, הערה 975). תשלום זה מוגדר על ידי חז"ל כקנס, ולא כפיצוי כספי רגיל (ראו: בבלי, מכות, ד ע"ב); השלישי, איסור על הבעל לשלח את האשה (לגרשה) כפי שזמם ("לא יוכל לשלחה כל ימיו") [זאת, כמובן, במקרה שהאשה חפצה עדיין בנישואין, ולא במקרה שהיא ממאנת בבעל זה - ראו: בבלי, כתובות, מ ע"א ("אוי אמרה דלא בעינא, מי איתיה לעשה כלל?"); וכן את דברי הרמב"ם במשנה תורה, הלכות נערה בתולה, ג, ה].

הטלת העונשים מהווה חריג לכלל הרגיל, לפיו אין אדם לוקה ומשלם בגין אותו מעשה. כאן, לעומת זאת, המעליל לוקה ("ויסרו אותו") ומשלם ("וענשו אותו מאה כסף"). לדיון בחריג זה ראו: בבלי, מכות (שם); ובפירוש הרב הירש (שם).

⁹⁷³ דברים כב, פסוקים כ-כא (העוסקים במקרה שדברי הבעל נמצאו נכונים).

⁹⁷⁴ בבלי, כתובות, מו ע"א; משנה תורה, הלכות נערה בתולה, ג, ו. יוער כי לדעת רבי יהודה (שם בכתובות), אין הבעל חייב עד שישכור עדים (דהיינו, תמורת שכר).

⁹⁷⁵ ראו, למשל: מדרש תנאים, על דברים כב, יט: "כי הוציא שם רע על בתולת ישראל - לא על זו בלבד הוציא שם רע אלא על כל בתולות ישראל"; וכך מדגיש המלבי"ם (לפסוק יט, אות צה): "לשון 'בתולת ישראל', 'בתולת בת ציון', 'בתולת יהודה' וכדומה,

מסתברים דברי פילון⁹⁷⁶, לפיהם הסנקציות במקור זה נועדו בין היתר להרתיע בעלים נמהרים או הפכפכים, המנסים באמצעות עלילת שווא להשתחרר מנישואים שהם מתחרטים עליהם⁹⁷⁷ (ואולי משום כך נפסק בתלמוד⁹⁷⁸, כי העונשים המוטלים על הבעל מותניים בכך, שהוצאת הדיבה הייתה נגד אשתו שלו, ולא נגד אשתו של אדם אחר⁹⁷⁹).

לא בא בשום מקום בתנ"ך על בתולה יחידה, רק על הכלל והקבוץ. וכן מוכרח לפרשו פה, שרוצה לומר, שבזה הוציא שם רע על הכלל, שהם כולם בחזקת כשרות וצניעות, וע"י שם רע הזה, כי נמצא ביניהן זונות וקדשות, בא לזות שפתים על כלנה".

[הביטוי "בתולת ישראל" אכן משמש בתנ"ך ככינוי לכלל ישראל: "שאלו נא בגוים, מי שמע כאלה, שערורית עשתה מאוד, בתולת ישראל" (ירמיהו יח, ג); "עוד אבנך ונבנית, בתולת ישראל" (ירמיהו לא, ג); "שובי בתולת ישראל, שובי אל עריך" (שם, פסוק כ); "נפלה לא תוסיף קום, בתולת ישראל, נטשה על אדמתה, אין מקימה" (עמוס ה, ב)].

רש"י הירש (בפירושו לפסוקים יח-יט) מבאר על פי זה, מדוע הכסף ניתן לאב ולא לאשה. לדבריו, "ישראל, כבוד האומה בכללותה, הוא שנפגע על ידי ההאשמה הזאת המחללת את כבודה של בת ישראל. לפיכך הכסף הזה הוא קנס המשתלם במישרין אל כלל האומה... האומה היא התובעת את הכסף הזה כקנס משום שביזה את אחת מבנותיה... כל אב הוא שליח האומה, ובטהרה המוסרית של בנותיו הופקד בידי היקר שבאוצרות אומתו. כאשר ייטול האב מידי נציגות האומה את הקנס ששולם על ידי מוציא דיבת בתו, הרי זו ההכרה המתבטאת בכך: צניעות הבת שנתגלתה בתומתה היא בראש ובראשונה זכותו של האב, זכותו של הבית שהשכיל לחנך ולטפח בבתו את פנינת העושר הלאומי היהודי, את צניעות האשה. ורק אם האב כבר מת, תזכה הבת בסכום המשתלם על ידי מי שהוציא את דיבתה (ע"י כתובות מד ע"ב). משום כך הסכום המשתלם על ידי מוציא שם רע הוא קנס, סכום קבוע שאיננו תלוי בפרט, וכאן לא נאמר: 'הכל לפי המבייש והמתבייש' (בבא קמא פג ע"ב), שכן ביזוי האומה באחת מבנותיה, ביזויה של 'בת ישראל' - הוא המתכפר בקנס הזה; ולפיכך 'אחד שהוציא שם רע על גדולה שבכהונה ועל קטנה שבישראל נותן ק' סלע' (ערכין טו ע"א)".

⁹⁷⁶ראו: פילון האלכסנדרוני, כרך שלישי, עמ' 102-103.

⁹⁷⁷בלשונו של פילון (שם): "יש אנשים הפכפכים באהביהם, משוגעים לנשים ודבדב שונאי נשים, מלאים אספסוף וערב רב של נטיות, והם נכנעים מיד לדחפיהם הראשוניים, יהיו אשר יהיו, ומניחים אותם בלא מתג, בזמן שהיה עליהם לרסנם. מבלי משים ומתוך קלות דעת הם מתנפלים, כמו עיוורים, על בני אדם ועל חפצים כאחד, ומתוך שדוחסים וממוטטים בשטף ובמרץ עצום, הם ניזוקים לא פחות משהם מזיקים. על אנשים אלה דין התורה הוא כדלהלן. הנה איש הלוקח עלמה כדת וכדין, שערך את טקס הנישואין והסעודה, אך אינו שומר את חיבתו לבת זוגו, אלא מעליבה ונוהג באשה כשרה כבפרוצה. אם ייזום לגרשה בלי שימצא כל עילה להיפרד ממנה, יפנה אז לדיבה, [-עמ' 103-] ומחוסר טענות גלויות יכוון את תביעתו אל הנסתרות, ויבוא בהאשמה כי הוא חשב שהתחבר עם בתולה רגילה וגילה במשגל הראשון שאשה היא - מועצת הזקנים תתכנס במלואה למשפט, ולפניה יבואו הורי הנתבעת, כדי שיתגוננו בסכנתם המשותפת. שכן לא רק הבת בסכנה על דבר טהרת גופה, אלא גם האחראים עליה, ולא רק על שלא שמרו עליה בהגיעה לפרקה המכריע, אלא גם על שהשיאו כבתולה מי שפותתה על ידי איש אחר, ורימו והוליכו שולל את החתן. אז, אם יזכו בדין, יטילו הדיינים על הבוזה מלבו תביעת שקר קנס ומלקות, ועוד עונש הנתעב מכול בעיניו: אישור הנישואין - אם אמנם תסכים האשה לשבת עוד עם איש כזה, שכן התורה מתירה לה להישאר עמו או להיפרד ממנו כרצונה, אך לא נתנה לו שום ברירה לכאן או לכאן, בתמורה לעלילתו".

[יש להעיר, כי מלשונו זו של פילון משמע, שלא מדובר בטענה כי זנתה בעודה תחתיו, אלא כי לא הייתה בתולה עוד קודם לכן; אך ראו בהקשר זה את דברינו בהערה 970 לעיל].

⁹⁷⁸בבלי, כתובות, מו ע"א.

⁹⁷⁹וכך פוסק גם הרמב"ם (משנה תורה, הלכות נערה בתולה, ג, ט). יצוין, כי גם בקוראן ישנה הבחנה בין "הנותנים דופי בנשים

האם, נוכח נסיבות ייחודיות אלה, ניתן לראות בפרשה זו מקור נורמטיבי לאיסור לשון הרע? עיון בחז"ל, ובמקורות מאוחרים יותר, מראה כי התשובה על כך היא מורכבת. מצד אחד ברור, ועל כך אין חולק, כי הסנקציות שפורטו לעיל מוחלות רק בנסיבות הספציפיות כפי שתוארו, ואין מחילים אותן על דובר לשון הרע "רגיל"⁹⁸⁰; ומאידך גיסא, חז"ל ראו במקור זה **אסמכתא רעיונית** חשובה לכוחו המיוחד של הדיבור ונזקיו הפוטנציאליים, ולחומרה שבה יש להתייחס להכפשת הזולת⁹⁸¹.

4(ב)2. "לא תלך רכיל בעמיד"

קיימת הסכמה כמעט גורפת על כך, שהציווי "לא תלך רכיל בעמיד"⁹⁸² מהווה מקור נורמטיבי מרכזי לאיסור על אדם לשתף את פלוני בסיפור או מידע "בעייתי" אודות אלמוני⁹⁸³, אך השאלה מהם בדיוק

נשואות" לבין "הנותנים דופי בנשותיהם" (קוראן, סורה 24, פס' 4-10), אך נראה כי הוא מחמיר יותר דווקא במקרה הראשון, ראו שם.

⁹⁸⁰ על דיבורי סרה רגילים אין כל סנקציה מדין תורה. במהלך הדורות הוכרה האפשרות להטיל סנקציה על דוברי לשון הרע, אך זאת מכוח תקנות ולא מכוח הדין הרגיל (ראו להלן, בנספח לפרק 7).

⁹⁸¹ המשנה במסכת ערכין (ג, ה), בהתייחסה לפרשה זו, מתבטאת, "נמצא האומר בפיו, גדול מן העושה מעשה"; והכוונה היא (כפי שמסביר רש"י בבבלי, ערכין, טו ע"א, ד"ה נמצא האומר, וכן בפירוש רבינו עובדיה מברטנורה על המשנה שם), שהמוציא שם רע משלם, כאמור, "מאה כסף", בעוד שהאונס אשה או מפתה אותה, על אף שעשו מעשה ממשי באשה, בגופם, משלמים חמישים בלבד (ראו: דברים כב, כט).

ומוסיף התלמוד (בבלי, ערכין, טו ע"א) ומקשה על כך: "ממאי, דלמא משום דקא גרים לה קטלא?". כלומר, מניין לנו שחומרת עונשו של מוציא שם רע בהשוואה לאונס ומפתה משקפת דווקא את החומרה שבהכפשת אדם? אולי חומרה זו נובעת מכך שהמוציא שם רע ביקש לגרום מיתה לרעייתו? ומיישב התלמוד "אמר רבא, אמר קרא, 'כי הוציא שם רע', על שם רע שהוציא". כלומר, מכך שהכתוב נימק את עונש הבעל במילים "כי הוציא שם רע" (ולא בנימוק "כי זמם להמיתה" וכיו"ב), יש לתמוך על המשקל הרב שניתן לעצם פעולת ההכפשה ולניצול כוחו ההרסני של הדיבור.

וכך כותב גם רבינו יונה [בשערי תשובה, שער שלישי, אות קיא, עמ' קסב (המחבר מונה שם את "מוציא שם רע" כאחת העבירות שחייבים בגינן מיתה בידי שמים, ובתוך כך הוא מתייחס לחומרת האיסור בכלל)]: "ונאמר (דברים כב, יט): יוענשו אותו מאה כסף ונתנו לאבי הנערה כי הוציא שם רע וגו', הנה לא הזכיר הכתוב חטאו על אשר היה מבקש נפש האשה ומסבב להמיתה בבית דין בעידי שקר אשר הביא על זנותה, והזכיר עון הוצאת שם רע, כי הוא העוון הגדול יותר מן המבקש נפש לספותה, כי צער הכלימה מר ממות. וכן אמרו רבותינו זכרונם לברכה, על הוצאת שם רע חייבו הכתוב מלקות וממון, לא על דבר אשר בקש להמיתה" (ומכל מקום, כפי שהובהר, הכוונה היא רק לכך שההכפשה מהווה מרכיב מרכזי בעונש, אך אין חולק על כך שמבחינה הלכתית "יבשה", העונש המפורט בפרשה זו מוגבל לנסיבות הספציפיות).

⁹⁸² ויקרא יט, טז.

⁹⁸³ כל התרגומים ל"רכיל" משתמשים במילים "slanderer" או "whisperer" או "talebearer" וכיו"ב (ראו לעיל, הערות 519-523) וזו גם הגישה הרווחת בחז"ל ובמחברים לאחר חז"ל. הדברים פורטו בפרק 2 ונסתפק בדוגמאות הבולטות: (א) על פי המשנה (סנהדרין, ג, ז), אסור לדיין לומר לבעל הדין, "אני מזכה וחברי מחייבים, אבל מה אעשה שחברי רבו עליי"; וכעין זה על פי הבבלי, בבא קמא, צט ע"ב, אסור לאדם לומר לאדם אחר כי הדיין ששפט אותו גרם לו הפסד. (ב) על פי הבבלי, כתובות, מו

סוגי הסיפור או הדיבור הכלולים בציווי, שנויה במחלוקת⁹⁸⁴: יש הסוברים, ובראשם הרמב"ם, כי ציווי זה אוסר על שני סוגי דיבור: סיפור בגנות הזולת, ואמירות מסוג "כך שמעתי על פלוני, כך אמר פלוני" (דהיינו, העברת מידע מסכסך לפי פרשנות אחת, או העברת מידע פרטי או סודי על פי פרשנות אחרת), ואילו אחרים סוברים, כי דיבור בגנות הזולת אינו אסור מכוח הציווי הספציפי "לא תלך רכיל בעמך" אלא מכוח מקורות אחרים⁹⁸⁵.

[ישנה, אמנם, דעת מיעוט בחז"ל, ולפיה הציווי "לא תלך רכיל בעמך" מתפרש בהקשרים אחרים⁹⁸⁶, אולם, הפרשנות המרכזית, הרווחת, היא הפרשנות שלפיה הציווי מתייחס, כאמור, לסיפור "בעיית" לאדם אחד על ענייניו של אדם אחר⁹⁸⁷].

ע"א, בעל המעליל על אשתו כי היא זינתה, עובר על האיסור "לא תלך רכיל בעמך" (ראו לעיל, פרק 2, בטקסט להערה 374 ואילך). (ב) על פי הספרא והירושלמי לעיל, "רכיל" הוא מי שטוען דברים מזה לזה (ראו לעיל, פרק 2, הערה 369 ואילך), ובירושלמי אף נאמר, כי הציווי "לא תלך רכיל בעמך" מהווה "אזהרה לרכילת לשון הרע" (לעיל פרק 2, בטקסט להערה 383 ואילך). (ג) על פי הרמב"ם במשנה תורה, הלכות דעות, ז, ה, הציווי "לא תלך רכיל בעמך" כולל מספר סוגי דיבור של אדם על זולתו, שהחמור ביניהם הוא המספר בגנות חברו [ראו לעיל, פרק 2, פסקה 2(ב)1], וכך גם פוסק ה"חפץ חיים" (ראו לעיל, פרק 2, הערה 387). (ד) המחברים ומפרשי המקרא שהובאו בנספח 1 לפרק 2, סבורים אף הם שה"רכיל" הוא אדם המעביר מידע בעייתי, אם כי אין תמימות דעים על כך שמידע זה כולל גם סיפור בגנות חברו, אשר אינו מסכסך.

[אשר לשורש המילה "רכיל" ראו לעיל, פרק 2, 315].

⁹⁸⁴ כמפורט לעיל, פרק 2, פסקה 2(ב)1, פסקה 2(ב)7) וכן בנספח 1 לפרק 2.

⁹⁸⁵ ראו שם.

⁹⁸⁶ ראו: בבלי, כתובות, מו ע"א. בהמשך לדברי רבי אלעזר, כי בעל המעליל על אשתו עובר על הציווי "לא תלך רכיל בעמך", מובאת שם דעת רבי נתן, שלפיה הבעל אינו עובר על ציווי זה, אלא על ציווי אחר, "ונשמרת מכל דבר רע" [דברים כג, י. לשון הפסוק במלואה היא: "כי תצא מחנה על אויבך, ונשמרת מכל דבר רע". על פני הדברים קשה לראות כיצד פסוק זה מהווה מקור נורמטיבי לאיסור על לשון הרע. הפרשנות המקובלת היא, שרבי נתן דייק את איסור לשון הרע מייחור המילה "דבר" בפסוק זה (שהרי ניתן היה לכתוב "ונשמרת מכל רע"), והוא דורש את המילה "דבר" מלשון "דיבור". וכך נאמר בספרי (דברים, פרשת כי תצא, פיסקא רנד): "כשהוא אומר 'דבר', אף על לשון הרע" (דרשת המילה "דבר" כמורה על "דיבור", מצויה גם במקורות חז"ל אחרים, וראו, למשל: בבלי, שבת, נח ע"ב - "כל דבר אשר יבוא באש... אפילו דיבור"; בבלי, יומא, ה ע"ב - "זה הדבר - אפילו דיבור מעכב"). התלמוד מוסיף כי הסיבה שבגינה רבי נתן לא הפנה לציווי "לא תלך רכיל" כמקור לאיסור הבעל, נובעת מכך שלשיטתו, ציווי זה אינו עוסק כלל באיסור לדבר על אדם אחר, אלא בעניין שונה לחלוטין, והוא, חובת הדיין לנהוג בשוויוניות עם בעלי הדין - "אזהרה לבית דין, שלא יהא רך לזה וקשה לזה". לשיטתו, המילה "רכיל" מתפרשת מלשון "רך-לי": אל תנהג בדרך של רכות וחמלה כלפי בעל דין אחד בלבד (רש"י שם, ד"ה רך לזה).

[לסוגיה זו יש מעין מקבילה בתלמוד הירושלמי (פאה, פרק א, הלכה א), אך בשינויים ניכרים. התלמוד שם אינו מתייחס דווקא לעלילת בעל על אשתו, אלא שואל באופן כללי: "אזהרה ללשון הרע מניין"? על כך משיב התלמוד תחילה, כי האיסור נלמד מהפסוק "ונשמרת מכל דבר רע" (המקור שהובא בבבלי על ידי רבי נתן), ולאחר מכן מביא מקור נוסף, והוא הציווי "לא תלך רכיל בעמך". בניגוד לבבלי, הירושלמי אינו בהכרח מציג זאת כמחלוקת, וייתכן שהוא סובר ששני המקורות משלימים זה לזה ואינם חלוקים (כך, למשל, מפרש רבי מאיר שמחה מדווינסק, בפירושו "משך חכמה" על דברים כג, י, כי הפסוק "לא תלך רכיל בעמך" והפסוק "ונשמרת מכל דבר רע" משלימים זה את זה, כך: הציווי "ונשמרת מכל דבר רע" מתייחס לגילוי סודות

במסגרת נספח נפרד בסוף הפרק, נתייחס למספר עיונים לשוניים הקשורים בציווי זה.

4(ג). מקורות ישירים לאיסור לשון הרע מכוח מסורת פרשנית

כאמור בפסקת המבוא, ישנם מקורות מקראיים שלפי פשוטם אינם עוסקים בהכרח באיסור לשון הרע, אך מכוח מסורת פרשנית, לעתים על דרך של דרשה, הם נתפסים כמקורות נורמטיביים לאיסור זה. להלן נעמוד על מקורות אלה.

4(ג)1. "לא תשא שמע שוא"

הציווי "לא תשא שמע שוא"⁹⁸⁸ אינו מתייחס בהכרח, לפי פשוטו, לסיפור לשון הרע⁹⁸⁹, אך כך הוא נתפס במסורת ההלכתית. המכילתא רואה בציווי זה מקור לאיסור על קבלת לשון הרע⁹⁹⁰, והבבלי במסכת פסחים אף מרחיב יותר ורואה בו ציווי להימנע הן מקבלת לשון הרע והן מאמירת לשון הרע⁹⁹¹.

ומסתורים לאויב, והראיה, שהוא בא בהמשך למלים "כי תצא מחנה על אויבך"; ואילו הציווי "לא תלך בעמיק" מתייחס ל"לשון הרע בתוך בני ישראל עצמם מזה לזה", ולכן מדגיש הפסוק "בעמיק". הבבלי, אמנם, מציג זאת במפורש כמחלוקת, שבמסגרתה רבי נתן שולל את הפנייה למקור "לא תלך רכיל בעמיק".

הבסיס לפרשנות הציווי "לא תלך רכיל בעמיק" כמתייחס להתנהלות שוויונית מצד בית הדין, נעוץ, ככל הנראה, בסמיכותו של ציווי זה לפסוק הקודם, המכיל סדרת ציוויים ברוח זו ממש: "לא תעשו עוול במשפט; לא תשא פני דל ולא תהדר פני גדול, בצדק תשפוט עמיתך"; עוד יש להעיר כי לשיטה זו, המילה "רכיל" כנראה אינה מלשון "רוכל", או "מרגל", כדעה המקובלת, אלא מורה בדרך כלשהי על צביעות, מרמה או משוא פנים [כפי שלמשל מבאר רש"י (לעיל בהערה זו), שהמילה "רכיל" היא מלשון "רך לי תהיה" - הדיין או בעל השררה מעדיף את רעהו על פני זולתו שלא בצדק, ונוהג בו ברכות יתר ומקפח את חברו]. לחלופין, ייתכן ששורש המילה הוא מלשון "רוכל" גם לדעה זו, אך ה"רוכל" מייצג לא את העברת הדברים כרוכל, אלא את המרמה האופיינית לעתים לסוחרים [ואף המקורות המקראיים המתייחסים ל"רכיל", כגון "הולך רכיל מגלה סוד" (משלי יא, ג) יתפרשו לשיטה זו כמתארים אדם צבוע המראה עצמו כשומר סוד אך מסגיר את חברו לזולת]. מעניין להפנות בהקשר זה לדברי פילון האלכסנדרוני (כרך 4, עמ' 172), לפיהם, הציווי "לא תלך רכיל בעמיק" מהווה אזהרה המופנית כלפי מנהיגים ושופטים, שלא "ללכת במרמה בקרב האומה" [ובלשוננו, שם: "התורה גוזרת על האיש שלקח על עצמו את ההשגחה והאחריות על עסקי הציבור, איסור מוצדק לחלוטין, שלא ללכת במרמה בקרב האומה. כי זהו מעשה של נפש נקלה וממש כשל עבד, המצלה בצביעות על מידותיה הזדוניות... הנשיא חייב למשול בנתינו כאב בילדיו... אבל המתעטפים בשררה רבה לאובדן נתיניהם ולהשחתתם, ראוי לכנותם לא נשיאים אלא עוינים... עם זה, המעוולים במרמה נפשעים יותר מן היוצאים כנגד בגלוי, מאחר שאלו ניתן להתגונן מפניהם בנקל... אך אלו קשה לתפוס אותם וקשה לגלות את זדונם, כי הם לובשים, כמו בתיאטרון, בגד זר להסתיר את חזותם האמיתית..."]. נראה שפילון מפרש את הפסוק כציווי על טוהר כפיים והעדר מרמה אצל מנהיג או נושא משרה ציבורית; כפי שמעירה העורכת (שם, ה"ש 202), הבסיס לפירוש זה הוא סמיכות הציווי "לא תלך רכיל בעמיק" לסדרת ציוויים המתייחסים לשופטי העם: "לא תעשו עוול במשפט; לא תשא פני דל ולא תהדר פני גדול, בצדק תשפוט עמיתך" (ויקרא יט, טו). מכאן הסיק פילון, שאף ציווי זה מתייחס לשופטים ומנהיגים.

⁹⁸⁷ כמפורט לעיל, הערה 983.

⁹⁸⁸ שמות כג, א.

⁹⁸⁹ רשב"ם, למשל, מפרש על אתר, כי מדובר בציווי לדיינים להימנע מקבלת עדות שקר [כמו שהעד מוזהר לא תענה ברעך עד שקר

השאלה מה בדיוק כולל איסור ה"קבלה" (מתן אמון, או שמא גם עצם ההקשבה והשמיעה) נדונה כבר לעיל⁹⁹², וכאן נתמקד בשתי נקודות אחרות העולות ממסורת פרשנית זו: (1) הדרך שבה נכללת לשון הרע בביטוי "שמע שוא"; (2) הדרך שבה המילה "תשא" מהווה מקור לאיסור קבלה ולאיסור אמירה.

1. הדרך שבה נכללת לשון הרע בביטוי "שמע שוא":

כיצד הביטוי "שמע שוא" מתייחס לסיפור לשון הרע? נראה כי בעניין זה ישנן שתי גישות עיקריות:

רבינו יונה⁹⁹³ מפרש את השימוש במילה "שוא" בדרך הבאה: "הוזהרנו מן התורה שלא לקבל לשון הרע, אולי הנה הוא שוא ודבר כזב, שנאמר 'לא תשא שמע שוא'". מלשונו עולה, כי הציווי "לא תשא שמע שוא" מתפרש כך: אין לקבל שמועות על אדם, שכן ייתכן שהן שמועות שוא. נמצא לפי זה, כי בשונה מהאיסור על אמירת לשון הרע, החל ללא קשר לשאלה אם הדברים הם אמת או שקר⁹⁹⁴, האיסור על קבלת לשון הרע נובע מהחשש שהדברים הם "שוא", אינם אמיתיים.

לעומת זאת, מדברי **יד הקטנה**⁹⁹⁵ עולה הבנה שונה של השימוש במילה "שוא" בהקשר של לשון הרע:

(שמות כ, י), כמו כן הדיינין מוזהרין שלא לקבל עדות ולשמוע שקר, אלא ידרשת וחקרתי (דברים יג, ט). כן גם מדגיש רלב"ג (פירוש הרלב"ג לספר שמות, כג, א), כי לא מדובר בפסוק זה באדם רגיל, אלא רק בדיין, וכי מסקנה זו נובעת הן מהקשר הפסוק והן מן ההיגיון [יזאת האזהרה היא לדיין. ויורה על זה (=וההוכחה לכך), האזהרות הנלוות לזה (=כלומר, כשם שהאזהרות הסמוכות מתייחסות לדיין, כך גם אזהרה זו); ועוד, כי אם ישמע איש אחר שמע שוא, לא יזיק (=כלומר, על פי ההיגיון ברור שהציווי מופנה לדיין, כי באדם אחר אין כל חשש אם יאזין לשמע שוא)]. וראו גם בפירוש רבי אברהם בן הרמב"ם. כך גם בתרגומים המודרניים, פסוק זה אינו מתפרש כמקור לאיסור לשון הרע (התרגום הנפוץ הוא "Do not spread false reports", או "Thou shalt not accept a false report"; ראו: <http://bible.cc/exodus/23-1.htm>).

⁹⁹⁰ ראו לעיל, פרק 3, בטקסט להערות 806 ואילך ("לא תשא שמע שוא, הרי זו אזהרה למקבל לשון הרע").

⁹⁹¹ בבלי במסכת פסחים, קיח ע"א (לעיל, פרק 3, הערה 809). לפי האמור שם, הפסוק מזהיר את "כל המספר לשון הרע, וכל המקבל לשון הרע, וכל המעיד עדות שקר בחבירו...".

⁹⁹² ראו לעיל, פרק 3, פסקה 3(ה).

⁹⁹³ **שערי תשובה**, שער שלישי, אות ריא (עמ' רמג) [נזכיר כאן, כי רבינו יונה הוא מהסוברים, שפסוק זה כולל רק מתן אמון, ולא את עצם השמיעה- ראו לעיל, פרק 3, בטקסט להערות 823 ואילך (כמובהר שם, המחבר סובר כי בנסיבות מסוימות הטיות האוזן הינה אסורה, אך לא מכוח האיסור "לא תשא שמע שוא")].

⁹⁹⁴ ראו את דברי הרמב"ם שהובאו לעיל, פרק 2, פסקה 2(ב)2; המקורות התלמודיים שהובאו בפרק 2, הערה 344; דברי הראשונים שהובאו לעיל, נספח לפרק 2, הערה 518; ופסיקת ה"חפץ חיים", בפרק 2, הערה 390.

⁹⁹⁵ **יד הקטנה**, דף ריט ע"ב (על המחבר, ראו לעיל בפרק 2, הערה 95 ובטקסט שם).

"... וכך אמרו במכילתא, 'לא תשא שמע שוא', הרי זו אזהרה למקבל לשון הרע. ועניינו, כי כל דיבור האסור והנמאס והנתעב, אע"פ שהוא אמת, נקרא שוא ושקר, כלומר, שאין בו ממש ויסוד, ואין טוב נמצא בו כי אם רע... וזאת היא אמרו יתברך, 'לא תשא שמע שוא', ירצה, שכאשר הדיבור הנתעב אסורין לדברו, כמו כן אסורין לשמעו ולקבלו".

לפי גישה זו, האיסור אינו קשור לחשש שמא השמועה שקרית, ולא מכך נובע השימוש במילה "שוא". הוא נובע מכך, ש"כל דיבור האסור והנמאס והנתעב, אף על פי שהוא אמת, נקרא שוא ושקר... שאין בו ממש ויסוד, ואין טוב נמצא בו כי אם רע". פרשנות מרחיבה זו של המונחים "שקר" ו"שוא" בכלל, ויישומה ביחס ללשון הרע בפרט, מזכירים את דבריו הידועים (המאוחרים יותר) של הרב אליהו דסלר⁹⁹⁶, הכותב ביחס למונחים "אמת" ו"שקר"⁹⁹⁷:

"מהו אמת ומהו שקר? בתחילת חינוכנו הבננו, שאמת הוא שמספרים עובדות כמו שאירעו; ושקר, כשמשנים מזה.

אך זהו רק באופנים פשוטים, אבל למעשה יש הרבה אופנים שבהם אין הדבר כן. לפעמים אסור לומר דברים כמו שהם, כמו לספר מה שיש בו פגם לחבירו, בלי תועלת והכרח, ולפעמים צריך דווקא לשנות, כשהאמת לא יועיל אלא יזיק, כי אז מה שנראה כאמת הוא שקר, שמוליד תוצאות של רע, ומה שנראה כשקר מביא לתכלית של אמת.

נמצא שאמת הוא מה שמביא לטוב ולרצון הבורא, ושקר הוא מה שנותן הצלחה לעסקיו של שר השקר, הסיטרא אחרא.

...

ולא עוד, אלא שמי שעיקר שאיפתו לרע ולשקר, אף אם אירע באיזה דברים שמתאים בדבורו והנהגתו להעובדות, מכל מקום לשקר ייחשב לו, כי כל

⁹⁹⁶ נחשב לאחד מגדולי "בעלי המוסר" בעת האחרונה (1892 - 1953).

⁹⁹⁷ מכתב מאליהו, חלק א, עמ' 94 (תחת הכותרת "מהו אמת ומהו שקר").

פרטי המעשים מצטרפים ככלים לתכליתו העיקרי, ואם מטרתו היא שקר,

הכול שקר".

לעצם השימוש במונחים "שוא" ו"שקר" כמתארים לא רק סטייה מאמת עובדתית אלא גם דבר "שאינו בו ממש ויסודי", או דבר שיש לו "תוצאות של רע", כלשון הרב דסלר, יש גם מקורות קדומים יותר (אם כי בהקשר כללי, ולא דווקא של לשון הרע). כך, למשל, הרד"ק⁹⁹⁸, בפירושו לפסוק⁹⁹⁹ "לא תשא את שם ה' אלוֹקִיד לשוא", מסביר שהמילה "שוא" משמשת לפעמים במובן של "חינם", ללא צורך¹⁰⁰⁰, ובהמשך הוא מוסיף ומסביר, כי גם המילה "שקר" משמשת לעתים במשמעות כפולה זו¹⁰⁰¹, שכן "...הכל עניין אחד, כי השקר הבל ותוהו ודבר שאינו"¹⁰⁰² (אם כי יש לציין, ששימוש כפול זה שכיח ומקובל יותר ביחס למילה "שוא" מאשר ביחס למילה "שקר"¹⁰⁰³).

⁹⁹⁸ רבי דוד קמחי (1160-1235). מגדולי פרשני המקרא והמדקדקים העבריים. הציטוט להלן הוא מתוך **פירושי רבי דוד קמחי על התורה**, עמ' רכג [על הפסוק "לא תשא את שם ה' אלוֹקִיד לשוא", בספר שמות, כ, ו (בספר מודפס בטעות ז)].

⁹⁹⁹ שמות כ, ו.

¹⁰⁰⁰ "עניין המילה הזאת כעניין שקר, אך פעמים עניינה כעניין 'חינם'... ופירוש 'לא תשא את שם ה' אלוֹקִיד לשוא, לחינם, שלא תשבע בשמו כי אם לצורך. כי מי שנשבע על הדבר שהוא, אף על פי שהוא אומר אמת, מאחר שהשבעה אינה לצורך אלא נשבע לחינם, לוקה משום שבועת שוא. וכן אמרו [ירושלמי שבועות פרק ג הלכה כד (צ"ל: הלכה ח)], 'האי מאן דמשתבע על תינין דאינון תינין (=מי שנשבע על 'שניים' שהם 'שניים') לוקה משום שבועת שוא'. וכן תרגם אונקלוס, לשוא-למגנא, כלומר, חינם...".

על המשמעות הכפולה של "שוא" ראו גם: **אוצר לשון המקרא והתלמוד**, ערך "שוא", עמ' 462; וכן: **Gesenius Hebrew and Chaldee Lexicon**, ערך "שוא", עמ' DCCCXVII.

¹⁰⁰¹ כלשונו שם: "כמו שקר, שלפעמים עניינו 'חינם', כמו (שמואל א, כה, כא) 'אך לשקר שמרתי'..." (בפסוק זה מביע דוד רוגז על נבל הכרמלי: כיצד ייתכן, שדוד עמל עברו ושמר את צאנו, ולאחר כל זאת הוא אינו מוכן לתת מאומה בתמורה, ולא עוד אלא שהתייחס לשליחי דוד בחוצפה; ובלשון הפסוק- "וודו אמר, אך לשקר שמרתי את כל אשר לזה במדבר, ולא נפקד מכל אשר לו מאומה, ויעשב לי רעה תחת טובה". המילה "לשקר" משמשת בפסוק זה במובן של "לחינם").

על המשמעות הכפולה של "שקר" ראו גם: **אוצר לשון המקרא והתלמוד**, ערך "שקר", עמ' 495. וכן: **Gesenius Hebrew and Chaldee Lexicon**, ערך "שקר", עמ' DCCCXLIX.

¹⁰⁰² שם.

¹⁰⁰³ כך, למשל, פוסק הרמב"ם, כי האיסור על שבועת שקר (ויקרא יט, יב- יג) "לא תשבעו בשמי לשקר" כולל אך ורק שבועות שקריות "כגון שנשבע שלא יאכל ואכל, או שאכלתי והוא לא אכל" (משנה תורה, הלכות שבועות, פרק א, הלכה ג). לעומת זאת, "שבועת שוא" (שמות כ, ו- ז) "לא תשא את שם ה' אלוֹקִיד לשוא" היא מושג רחב יותר, הכולל גם את מי שנשבע ללא צורך על דברים הברורים וידועים לכל, כגון על שמים שהם שמים וכיו"ב (שם, הלכה ה; המקור לכך הוא בדברי הירושלמי, שבועות, פרק ג, הלכה ח). הרמב"ם מסביר, כי האיסור נעוץ בחוסר התחלת שבשבעה: "שזה הדבר אין בו ספק לאדם שלם, כדי לצדק

הגישה המתוארת ביחס למושגים "שוא", או "שקר", השתרשה גם בעולם הנוצרי; שם התקבלה התפיסה, כי דיבור בגנות אדם אחר - אף כשמדובר בדברי אמת - מהווה הפרה של הציווי¹⁰⁰⁴ "לא תענה ברעך עד שקר" (ה-Eighth Commandment¹⁰⁰⁵). Moore עומד על כך¹⁰⁰⁶, שעל אף שהמשמעות הצרה של ציווי זה כוללת עדות שקר כפשוטה, המשמעות הרחבה של הציווי כוללת גם:

"...unjust defamation of one's neighbor through words or equivalent signs".

ובהמשך¹⁰⁰⁷, בצורה מפורשת יותר:

"The negative aspect of this commandment forbids not only false testimony but all other unjust defamation and those acts leading to unjust defamation. One unjustly defames another by telling a blackening untruth about him or by unnecessarily revealing a hidden blackening crime or defect".

בדומה לכך, גם ב-Catechism of the Catholic Church¹⁰⁰⁸ כלול חטא ה-detraction (אמירת גנות שהיא אמת) תחת ה-"Eighth Commandment", והוא אף חוסה תחת הכותרת "**Offenses against**

הדבר בשבועה".

¹⁰⁰⁴ שמות כ, טז.

¹⁰⁰⁵ בעולם הנוצרי, ציווי זה הוא ה-Eighth Precept of the Decalogue, המכונה גם The Eighth Command (ראו: **The Sin of Detraction**, עמ' 1).

¹⁰⁰⁶ **The Sin of Detraction**, עמ' 1 (בשמו של Nodlin).

¹⁰⁰⁷ שם, עמ' 3.

¹⁰⁰⁸ לעיל, פרק 2, הערה 456.

"truth". בספרו **Catholic Belief and Practice**¹⁰⁰⁹ מבהיר Ramsay, כי המונח false כולל לא רק

אמירת דברי שקר, אלא גם אמירות "רעות" אחרות, ובעיקר פגיעה בשמו הטוב של אדם ללא תועלת:

"Now, finally, the Eighth Commandment - 'THOU SHALT NOT BEAR FALSE WITNESS'¹⁰¹⁰. This commandment binds us to say all those things and only those things which are GOOD, TRUE and FREE TO TALK ABOUT...The two principal sins against this commandment are CALUMNY (slander) and DETRACTION. Both of them involve saying something unpleasant about another person. In the case of CALUMNY, the thing said is also UNTRUE whereas detraction is saying something unpleasant but TRUE".

יובהר, כי משמעות הדברים איננה ביטול מוחלט של מושגי ה"אמת" וה"שקר" במובנם השגור והמקובל, כי אם משמעות נוספת, אולי עמוקה יותר, של מושגים אלה. באחד המקומות בחיבורו¹⁰¹¹ עומד Moore (בהתבססו על דברי אקווינאס, המתייחסים למושג האמת¹⁰¹²) על משמעותו הכפולה של מושג ה"אמת" - האמת כ-ex parte objecti מול האמת כ-ex parte actus - ועל האופן שבו כולל מונח זה את החובה להימנע מדיבור אסור, לרבות לשון הרע:

"...the virtue of veracity... demands that one refrain from detraction. That this demand is made by the virtue of veracity can be seen by recalling that the virtue of veracity exists in a twofold mean: there is a mean *ex parte objecti* and the mean *ex parte actus*."

¹⁰⁰⁹ **Catholic Belief and Practice**, עמ' 42 (פרק 18).

¹⁰¹⁰ האותיות הגדולות במקור.

¹⁰¹¹ **The Sin of Detraction**, עמ' 67-68.

¹⁰¹² סומה תיאולוגיקה, שאלה 109.

The first of these is observed by relating the precise truth, neither more nor less. The virtue of veracity extends its obligations beyond this: one must also observe the mean *ex parte actus*, that is, the truth must be told when, where and in the manner that is fitting. To reveal unnecessarily another's true but hidden sin or defect at a time when such should not have been revealed (because of the consequent harm of displeasure) is to violate the virtue of *veracity ex parte actus*".

לסיכום - ובחזרה לעולם היהודי - ישנן שתי גישות ביחס להבנת המילה "שוא" בפסוק "לא תשא שמע שוא", וביחס לשאלה כיצד נלמד איסור קבלת לשון הרע מציווי זה: לפי גישה אחת, השימוש במילה "שוא" משקף את האפשרות, שהדברים שהאדם מקבל אינם נכונים עובדתית, ולכן אסור לו לקבלם; ואילו לפי גישה אחרת, המילה "שוא" מהווה תיאור לדיבור פסול ומגונה (שאמנם צמוד לעובדות, אך הוא "אינו נכון", במובן זה שהוא אינו עונה ל"נתיב הנכון" שבו יש להלך)¹⁰¹³.

מבין שתי גישות אלה, נראה כי דברי חז"ל ביחס לציווי "לא תשא שמע שוא", מטילים את הכף (אם כי לא בצורה חד משמעית) לכיוון הגישה הראשונה, לפיה סיבת האיסור על קבלת לשון הרע נעוצה בחשש שהשמועה היא שקרית (כדעת רבינו יונה); שהרי האיסור על קבלת לשון הרע מופיע במכילתא דרבי ישמעאל¹⁰¹⁴ בצוותא חדא עם איסור נוסף - "שלא ישמע מבעל דין עד שיהא בעל דינו עמו" (ושניהם נלמדים מהפסוק "לא תשא שמע שוא"); ולכן, כשם שבהקשר של אותו איסור נוסף, המילה "שוא" מבטאת לפי פשוטה את החשש מפני שקר והטייה¹⁰¹⁵, כך גם ביחס לאיסור על קבלת לשון הרע, סביר להניח שהמילה "שוא" מבטאת חשש זה, כדעת רבינו יונה¹⁰¹⁶.

¹⁰¹³ מדברי ה"חפץ חיים" לא ניתן להסיק בבירור אם הוא סבר כשיטה הראשונה או השנייה, ומשמע לכאורה שלדעתו אין הבדל עקרוני בין השתיים, וצ"ע [ראו את דבריו בפתיחה, בחלק ה"לאוין" (ב"באר מים חיים" אות ב, עמ' יב-יג); וב"הגה"ה" שבתחתית עמ' קכב (ה"הגה"ה" מתייחסת לדבריו בכלל ו, ב"באר מים חיים", אות כא)].

¹⁰¹⁴ לעיל, פרק 3, הערה 806.

¹⁰¹⁵ ראו, למשל, את הסברו של הרמב"ם בספר **המצוות**, מצוות לא תעשה רפ"א: "שהזהיר השופט שלא לשמוע דברי אחד

2. הציווי "לא תשא" כמקור נורמטיבי לקבלת ולאמירת לשון הרע:

כאמור לעיל, על פי המכילתא, הציווי "לא תשא שמע שוא" אוסר על קבלת לשון הרע. לפי מסורת זו, המלים "לא תשא" מתפרשות כקליטה, קבלה (כפי שמתרגם אונקלוס - "לא תקבלי"), וכפי שמפרש רש"י הירש¹⁰¹⁷: "משמעו הקונקרטי של "נשא" הוא: לקחת וליטול"¹⁰¹⁸, ובהשאלה ביחס לחיי הרוח: לקבל דבר לתוך תחום המחשבה, לתשומת הלב וכו"¹⁰¹⁹.

אלא שבבבלי במסכת פסחים¹⁰²⁰, נדרש האיסור "לא תשא" כמתייחס גם לסיפור לשון הרע¹⁰²¹. התלמוד מסביר את הדרך שבה נעשית ההרחבה, במילים הבאות: "לא תשא... וקרי ביה לא תשיא" (תרגום מילולי: "לא תשא... וקרא בו 'לא תשיא'"). כלומר, התלמוד אינו חולק על כך שהמשמעות הרגילה של "תשא" בפסוק זה מורה על קבלה, אך הוא מוסיף, על דרך של דרש דקדוקי, כי הואיל ובמלה "תשא" נעדרת האות יו"ד בין התיי"ו לבין האל"ף, הרי שניתן לקוראה לא רק בניקוד "תשא" אלא גם בניקוד

מבעלי הדין שלא בפני בעל דינו, והוא אמרו יתעלה, 'לא תשא שמע שוא'. שברוב, אמנם יהיו דברי הבעל דין שלא בפני בעל דינו, שוא. והזהיר השופט משמוע אותם הדברים, כדי שלא תיכנס לנפשו צורה אין יושר לה, ולא אמיתות".

[זהו הפירוש הפשוט והאינטואיטיבי, אך הוא אינו מוכרח, וייתכן שגם כאן המילה "שוא" משמשת במשמעות הרחבה של "סטייה מהנתיב הנכון והראוי"].

¹⁰¹⁶ נזכיר בהקשר זה, כי גם ה"חפץ חיים" משתמש, בהקשר אחר, בהיקש בין שני איסורים סמוכים אלה: לשיטתו, כשם שהאיסור הנוסף (האיסור על הדיין) כולל גם שמיעה ולא רק מתן אמון בדברי המספר (שהרי לדיין אסור לשמוע בעל דין בנפרד, גם אם יחליט בלבו שאין הוא מקבל את דבריו), כך גם איסור קבלת לשון הרע כולל גם שמיעה ולא רק מתן אמון (ראו לעיל, פרק 3, בהערות 831-830, ואת הוספותינו שם); מכל מקום, גם החולקים על ה"חפץ חיים", והסוברים כי איסור קבלת לשון הרע כולל רק מתן אמון בלב, יכולים עדיין להסכים לכך, שההיקש בין שני האיסורים קיים לפחות ביחס לאופן השימוש במילה "שוא".

¹⁰¹⁷ בפירושו לפסוק זה (שמות כג, א).

¹⁰¹⁸ ראו בלקסיקון BDB, בערך "נשא" (עמ' 669 ועמ' 671).

¹⁰¹⁹ וראו גם את פירוש המלבי"ם על פסוק זה [ל"לא תשא שמע שוא - מענין לקיחה, כמו 'ובתים ונשאו' (מיכה ב), שמקבל לה"ר"].

¹⁰²⁰ בבלי, פסחים, קיח ע"א.

¹⁰²¹ ראו לעיל, פרק 3, הערות 809-810 והטקסט להן (וראו את הסברנו שם לענין "ראוי להשליכו לכלבים"). יוער כי לפי זה צריך עיון, מדוע כשהתלמוד במסכת כתובות (בבלי, כתובות, דף ע"א) תר אחר מקורות האוסרים את מעשי הבעל המוציא שם רע על אשתו (ראו לעיל, הערה 374 ואילך, והטקסט שם), לא הובא גם הציווי "לא תשא שמע שוא"? [קושיה זו מובאת, ללא מענה, ב"הגהות מצפה איתן", בסוף מסכת כתובות. הרב גריינימן, בחידושים וביאורים - פאה, סימן א, אות טו (עמ' 92), דן אף הוא בשאלה זו וכותב, "ושמא סוגיות חלוקות הן", דהיינו, ייתכן שהסוגיה בכתובות אינה סוברת ש"לא תשא שמע שוא" מהווה אזהרה לאמירת לשון הרע; וראו עוד להלן יישוב נוסף, דומה, בסיפא להערה 1026].

"תשא" (שעניינו- להשיא, להשמיע או לשכנע אחר)¹⁰²². זוהי הקריאה הפשוטה של דברי התלמוד, אולם, רשב"ם על אתר¹⁰²³ שולל פירוש זה: לשיטתו, אין צורך בשינוי הניקוד (מ"תשא" ל"תשא"), שכן המילה "תשא" עצמה, גם בניקוד המקובל, סובלת משמעות של שמיעה ואמירה כאחד, דהיינו: בין נשיאה בלב (או באוזן), ובין נשיאה בשפתיים¹⁰²⁴. מסיבה זו סבור רשב"ם, שהגירסה בתלמוד כפי שהיא לפנינו ("קרי ביה נמי לא תשיא", כאילו התלמוד משנה את הניקוד על דרך של דרש דקדוקי) אינה נכונה, ואיסור האמירה נלמד מן הכתוב ללא צורך בשינוי הניקוד¹⁰²⁵.

קיימים לפחות שני הבדלים משמעותיים בין ההסבר הראשון, העולה מפשט לשון הסוגיה (ולפיו הרחבת האיסור מתבצעת מכוח שינוי הניקוד "לא תשא- לא תשיא") לבין הסבר רשב"ם:

א) לפי הסבר רשב"ם נמצא, כי איסור הדיבור כלול בפשוטו של מקרא, בעוד שלפי ההסבר הראשון, הרחבת הציווי ככולל את המספר נעשית על דרך דרש. אם המדובר בדרש, אזי תיתכן גם האפשרות (אם כי לא בהכרח), שדרש זה הינו על דרך המליצה והדרשה בלבד, בסגנון "אל תקרי כך אלא כך"¹⁰²⁶ (ואם כך, נמצא שהציווי "לא תשא" אינו מהווה מקור נורמטיבי "אמיתי" לסיפור לשון הרע).

¹⁰²² במלים אחרות, על אף שהניקוד בפועל הוא "תשא", עלינו ללמוד גם מצורת הכתיב, וצורת הכתיב של המלה, "תשא" סובלת גם את הניקוד "תשא".

¹⁰²³ בד"ה "וקרי ביה נמי לא תשיא".

¹⁰²⁴ ראו בהערה הבאה.

¹⁰²⁵ ובלשון רשב"ם: "וקרי ביה לא תשיא- נראה בעיני דלא גרסינן ליה, דכולהו משתמע מ'לא תשא', שכשמספר או מעיד הרי נושא בפיו שמע שוא". נראה שעל פי רשב"ם, ה"נשיאה" איננה בהכרח קליטה וקבלה, אלא "העמסה", או "העלאה"; "העלאה" זו יכולה להיות העלאה על הפה (כמו "לא תשא את שם ה' אלוקיך לשוא"- שמות כ, ז), או על האוזן או הרוח. וראו את פירוש רמב"ן לפסוק "לא תשא את שם ה' אלוקיך לשוא" (שמות כ, ז): "ועל דרך הפשט יאסור עוד שלא ישא על שפתו השם הנכבד על חנם, כלשון לא תשא שמע שוא (להלן כג א)...כי הדבור יקרא כן, בעבור שישא בו קול". מכאן, שלפי רמב"ן, הלשון "תשא" עניינה דיבור. וראו גם בלקסיקון BDB, עמ' 670 ("lift up voice").

¹⁰²⁶ הרמב"ם כותב בחיבורו מורה נבוכים (ראו לעיל, פרק 3, בסיפא להערה 826), שככלל, כאשר נוקטים חז"ל בלשון "אל תקרי (תקרא) כך אלא כך", הדברים אמורים על דרך מליצה ותו לא: "וזה שהם אצלם כדמות מליצת השיר, לא שהדבר ההוא הוא עניין הפסוק ההוא... וכן כל מה שיאמר במדרשות אל תקרי כך אלא כך, זהו עניינו". גם כאן, ייתכן שהתלמוד נקט בדרך זו כדי להכליל, על דרך האגדה והמליצה, את מספר לשון הרע בכלל אלו הראויים ל"השלכה לכלבים".

[וראו גם את דיונו של הרב גריינימן בדרשת חז"ל זו בחידושים וביאורים-פאה, סימן א, אות טו (עמ' 92), ואת דעתו כי ייתכן ש-"מספר- אסמכתא, ועיקר קרא, למקבל" (הוא מעלה אפשרות זו כדי ליישב את הקושי, מדוע הגמרא בכתובות בדף מו ע"א ציינה רק את הפסוק "לא תלך רכיל בעמיד" כאזהרה למעשה הבעל, ולא את הפסוק "לא תשא שמע שוא").]

ב) לפי ההסבר הראשון ("לא תשא- לא תשיא"), עיקר הציווי מתמקד, בסופו של דבר, **במקבל**; דהיינו, גם **לאחר** הרחבת האיסור ככולל את המספר, חטא המספר הוא בעיקר **בהכשלת המקבל** (שכן, זו למעשה המשמעות הפשוטה של ההרחבה "לא תשא- לא תשיא": לא זו בלבד שלא תקבל בעצמך, אלא אל תגרום לאחרים לקבל); לעומת זאת, לפי הסבר רשב"ם, הציווי כולל שתי משמעויות **נפרדות**, **שאינן בהכרח קשורות** זו בזו: איסור "נשיאת" לשון הרע באוזן/בלב, ואיסור נשיאת לשון הרע בפה/בדיבור¹⁰²⁷.

הרמב"ם פוסק להלכה¹⁰²⁸, כי הציווי "לא תשא שמע שוא" מהווה מקור הן לאיסור קבלת לשון הרע והן לאיסור על אמירתה: **"ובכלל לאו זה אזהרה למקבל לשון הרע ומספר לשון הרע ומעיד עדות שקר"**¹⁰²⁹. אף ה"חפץ חיים" הולך בעקבות הרמב"ם בעניין זה וכותב, כי הציווי "לא תשא שמע שוא" מהווה לאו מדאורייתא, גם ביחס למקבל וגם ביחס למספר¹⁰³⁰.

4(ג)2. "זכור את אשר עשה ה' אלוך למרים"

בספר דברים מזהירה התורה¹⁰³¹ "השמר בנגע הצרעת, לשמור מאוד ולעשות ככל אשר יורו אתכם הכהנים הלויים, כאשר ציויתים תשמרו לעשות"; ובפסוק שלאחר מכן מוסיפה התורה¹⁰³² "זכור את אשר עשה ה' אלוך למרים, בדרך בצאתכם ממצרים".

¹⁰²⁷"חקירה" זו, האם עיקרו של האיסור על האומר כרוך באיסורו של המקבל, או שמא האיסור הוא איסור עצמי, נדונה בהרחבה **בזרע חיים**, עמ' רפג-רפד.

¹⁰²⁸משנה תורה, הלכות סנהדרין, כא, ז; ובדומה לכך גם בספר המצוות, מצוות לא תעשה רפ"א.

¹⁰²⁹לא ברור, אמנם, מלשון הרמב"ם, אם המספר נכלל בפסוק על דרך הסבר הרשב"ם, או שמא על דרך הדרשה "לא תשא- לא תשיא". מכל מקום נראה מלשונו, כי הכללת המספר בפסוק אינה על דרך דרש ומליצה בלבד, כי אם מדאורייתא (וראו ב"כסף משנה" ו"לחם משנה" שם).

¹⁰³⁰**חפץ חיים**, פתיחה, חלק הלאוין, לאו ב' (עמ' יב). ה"חפץ חיים" מדגיש, כי האיסור הוא בין על לשון הרע ובין על רכילות (שם, ב"באר מים חיים", אות ב). מבחינת השאלה כיצד נלמד איסור האמירה מן הפסוק, ה"חפץ חיים" אינו נוקט בדרך הרשב"ם, אלא מקבל את גירסת התלמוד כפי שהיא לפנינו, דהיינו: איסור האמירה נלמד מאותיות המילה "תשא", המאפשרות לקרוא אותה גם כ"תשיא".

[במקום אחר דן ה"חפץ חיים", מדוע אנו זקוקים לשני מקורות לאיסור על האמירה ("לא תשא שמע שוא" ו"לא תלך רכיל בעמך"); ראו: **חפץ חיים**, הלכות לשון הרע, כלל א, ב"הגה"ה" שבתחתית עמ' מה (ה"הגה"ה" מתייחסת לדברי ה"באר מים חיים" שם באות ד)].

¹⁰³¹דברים כד, ח.

¹⁰³²דברים כד, ט.

גם כאן, הפסוקים לפי פשוטם אינם מתייחסים בהכרח לסיפור לשון הרע. הציווי הראשון, "השמר בנגע הצרעת" מורה לאדם שלקה בצרעת, לקיים מה שיורו לו הכהנים, ולא להשתמט מכך על ידי הסרת או קציצת הנגע¹⁰³³. ההמשך, "זכור את אשר עשה ה' אלוקיך למרים" מחזק את ההזהרה הראשונה ומזכיר, כי אפילו מרים, עם כל חשיבותה, לא הופלתה לטובה, ומשנגזרה עליה צרעת, היא שהתה מחוץ למחנה כדין המצורע¹⁰³⁴.

אך על פי הספרא¹⁰³⁵ מתפרשים פסוקים אלה כהוראה לאדם להזכיר לעצמו את חומרת חטא לשון הרע: האדם מצווה לזכור את שאירע למרים, אשר נצטרעה לאחר שדיברה סרה במשה¹⁰³⁶, וזכירה זו תסייע בידו להימנע מלשון הרע¹⁰³⁷. אף רש"י, בפירושו לפסוקים האמורים, מפרש ברוח זו¹⁰³⁸, וכך גם הרמב"ן [אשר אף מדגיש, כי המילים "זכור את אשר עשה ה' אלוקיך למרים" אינן המלצה או עצה טובה בעלמא (כפי שאולי ניתן להבין מלשון רש"י), כי אם מצוות עשה ממש¹⁰³⁹].

¹⁰³³ ראו, למשל, בבלי, מכות, כב ע"א ("...הקוצץ את בהרתו, ואזהרתיה מהכא, 'השמר בנגע הצרעת'"); שבת, קלג ע"א ועוד.

¹⁰³⁴ כך, למשל, מפרש רשב"ם על אתר: "השמר בנגע הצרעת לשמור מאוד ולעשות- שאפילו הוא מלך כעוֹזִיָּה, לא יכבדוהו אלא יסגירוהו וישלחוהו, ובדד ישב... שהרי תזכור את אשר עשה ה' אלוקיך למרים, שאע"פ שהייתה נביאה ואחות משה, לא חלקו לה כבוד, אלא תסגר שבעת ימים". וראו גם: **International Critical Commentary (Deuteronomy)**, עמ' 275.

¹⁰³⁵ ספרא (מהדורת וייס, וינא, תרכ"ב), בחוקותי, פרשה א.

¹⁰³⁶ ראו: במדבר יב, א-טז (וראו להלן ביתר פירוט, בנספח לפרק זה).

¹⁰³⁷ לשון הספרא: "וכן הוא אומר, 'זכור את אשר עשה ה' אלהיך למרים'. יכול בלבד? כשהוא אומר 'השמר בנגע הצרעת לשמור מאד ולעשות', הרי שכיחת לב אמורה, הא מה אני מקיים 'זכור'? שתהיה שונה בפיך".

¹⁰³⁸ אמנם, את הפסוק "השמר בנגע הצרעת" מפרש רש"י כציווי להישמע להוראות הכהנים, אך את הפסוק הבא אחריו, "זכור את אשר עשה ה' אלוקיך למרים", מפרש רש"י בהקשר של לשון הרע ("השמר בנגע הצרעת- שלא תתלוש סימני טומאה, ולא תקוץ את הבהרת; ככל אשר יורו אתכם - אם להסגיר אם להחליט אם לטהר; זכור את אשר עשה ה' אלהיך למרים - אם באת להזהר שלא תלקה בצרעת, אל תספר לשון הרע. זכור העשוי למרים שדברה באחיה ולקתה בנגעים").

¹⁰³⁹ בעוד שמרש"י ניתן להבין, כי המילים "זכור את אשר עשה ה' אלוקיך למרים", אינן בבחינת הוראה ציווית ממש, אלא עצה, או "איוס" (לשון רש"י היא- "אם באת להיזהר שלא תלקה בצרעת, אל תספר לשון הרע"), הרמב"ן מדגיש כי מדובר במצוות עשה ממש. הוא מביא את דברי הספרא שצוטטו לעיל (הערה 1037) ומוסיף: "ומכאן נראה שרבותינו יעשו אותה מצוה, לא ספור ועצה בלבד להנצל מן הנגעים". עוד הוא מוסיף, כי מוני המצוות "שכחו" למנות ציווי זה בכלל תרי"ג המצוות [לדיון בכתוב הזה אזהרה גדולה בו. להמנע ממנו בין בגלוי בין בסתר, בין במתכוין להזיק ולהבוות בין שאין מתכוין להזיק כלל. וזו מצוה מכלל תרי"ג מצוות, ושכחה בעל הלכות גדולות וכל המונים המצוות אחריו] (וראו גם את דבריו בהשגותיו על ספר המצוות, המובאים להלן, בסיפא להערה 1041)].

הרמב"ן מוסיף וטוען (בפירושו לתורה, שם), כי **מן ההכרח** לפרש את ציווי זכירת מרים כאוסר לשון הרע, שאם לא כן, התוצאה תהיה, כי אין לנו פסוק מפורש האוסר לשון הרע, והדבר לא מסתבר, נוכח חומרת האיסור [לדיון בדברים אלה, שלכאורה צריכים עיון (שהרי יש מקורות נורמטיביים אחרים לאיסור לשון הרע), ראו לעיל, פרק 2, הערות 514-515].

דעת הרמב"ם בעניין זה לכאורה צריכה עיון. מחד גיסא, בספר המצוות¹⁰⁴⁰ הרמב"ם אינו מזכיר כלל כי בפסוקים אלה ישנו ציווי להישמר מלשון הרע¹⁰⁴¹; אולם, לעומת זאת, בחיבורו ההלכתי משנה תורה¹⁰⁴² כותב הרמב"ם: "ועל עניין זה מזהיר בתורה ואומר 'השמר בנגע הצרעת, זכור את אשר עשה ה' אלוך למרים בדרך', הרי הוא אומר, התבוננו מה אירע למרים הנביאה, שדיברה באחיה...". דברים אלה של הרמב"ם מנוגדים, לכאורה, לגישתו בספר המצוות¹⁰⁴³ (אלא אם כן נאמר, שלשון הרמב"ם במשנה תורה, "התבוננו מה אירע למרים...". אינה עולה כדי ציווי ממש¹⁰⁴⁴, ולכן לא מנה הרמב"ם את הוראת הזכירה בספר המצוות).

ה"חפץ חיים", במנותו את האיסורים הכרוכים בסיפור לשון הרע, מונה את הציווי על זכירת מרים כמצוות עשה לכל דבר¹⁰⁴⁵.

4(ג)3. "ארור מכה רעהו בסתר"

בספר דברים¹⁰⁴⁶, במסגרת תיאור עמידת הלוויים על הר גרזים כדי לקלל ב"ארור" את העוברים על מעשים נתעבים מסוגים שונים, מזהירים הלוויים: "ארור מכה רעהו בסתר"¹⁰⁴⁷. פסוק זה, לפי פשוטו,

¹⁰⁴⁰ ספר המצוות, מצוות לא תעשה ש"ח.

¹⁰⁴¹ לעניין הציווי "השמר בנגע הצרעת" כותב הרמב"ם (שם) - "הזהירנו מלקוץ סימני צרעת או לכסותן עד שישתנה מראיהן. והוא אמרו, 'השמר בנגע הצרעת'; את הפסוק 'זכור את אשר עשה ה' אלוך למרים', הרמב"ם אינו מונה כמצווה כלל.

הרמב"ם, בהשגותיו לספר המצוות, במסגרת התייחסותו לכמה מצוות שאותן הרמב"ם "שכח", כלשונו ("לבד זה מצאתי כמה מצוות שכח אותן הרב...". - ספר המצוות, עמ' רמג), כותב שהרמב"ם "שכח" את מצוות "זכור את אשר עשה ה' אלוך למרים" (ראו: ספר המצוות, עמ' רמז-רמח). הרמב"ם מסכם, שהמצווה היא - "שנישמר מנגע הצרעת שלא תבואנו, והיא אזהרה ממנה, כלומר מלשון הרע הגורם אותה... ואח"כ הזהיר ביזכור את אשר עשה ה' אלוך למרים... נצטוונו בזכירת מה שעשה למרים, להישמר מלשון הרע, שלא יבואנו ככה" (שם, עמ' רמח).

¹⁰⁴² משנה תורה, הלכות טומאת צרעת, טז, י.

¹⁰⁴³ סתירה זו בדברי הרמב"ם נדונה בקצרה באחת ה"הסכמות" שבפתח הספר שמירת הלשון (הסכמת רבני העיר וילנא, הרב יוסף בן מוהר"ר רפאל והרב בצלאל ב"ר ישראל משה הכהן), ראו שם.

¹⁰⁴⁴ וכפי שמשמע מרש"י על הפסוק, שאין כאן הוראה ציוויית ממש, אלא עצה או "איוס" (ראו לעיל, הערה 1039).

¹⁰⁴⁵ ראו: חפץ חיים, פתיחה, חלק הלאוין, לאו ג' (עמ' יג); חלק העשין, עשה א' (עמ' כז). וראו גם את דבריו שם בעמ' יג, ב"באר מים חיים", אות ג, לפיהם הדברים נכונים גם ביחס ל"רכילות" ("ומה שסתמנו הדברים וכללנו לאו זה אף ברכילות, משום דבאמת רכילות מביא ג"כ לידי צרעת...").

¹⁰⁴⁶ דברים כז, פסוק יב ואילך.

¹⁰⁴⁷ דברים כז, כד.

אינו מתייחס דווקא למספר לשון הרע, אלא לאדם הרוקח מזימות נגד חברו בסתר¹⁰⁴⁸, או למי שהיכה או הרג את חברו ללא עדים העשויים להוציא את האמת לאור¹⁰⁴⁹. אולם, קיימת מסורת פרשנית הרואה בפסוק זה הזהרה למספר לשון הרע או "מלשינות"¹⁰⁵⁰. ה"חפץ חיים", בהתייחסו למניין ה"ארורים" שבאיסורי לשון הרע ורכילות, מונה את הפסוק כאיסור על דיבור בגנות הזולת¹⁰⁵¹ וכן על העברת מידע מסכסך לפלוני נגד אלמוני¹⁰⁵².

¹⁰⁴⁸ כך, למשל, מפרש אברבנאל במקום, המביא כדוגמה את מזימת ישמעאל בן נתניה נגד גדליה בן אחיקם (ראו לעיל, פרק 1, הערה 45).

¹⁰⁴⁹ כך, למשל, מפרש ה"משך חכמה" במקום, שהכוונה לאדם המכה את רעהו מתוך ידיעה שחברו לא יוכל לתבעו בבית דין. המלבי"ם מפרש, שהכוונה לאדם ההורג את רעהו ללא עדים ("ארור מכה רעהו בסתר- זו שפיכות דמים"; אמנם, המלבי"ם מסיים גם- "ונכלל בזה איסור לשון הרע").

[הפועל "מכה" משמש בתנ"ך כהכאה פיזית (שמות ב, יא- "וירא איש מצרי מכה איש עברי מאחיו") ולעתים גם במשמעות של הריגה (שם, פסוק יב- "ויך את המצרי ויטמנהו בחול"; וכן בשמות כא, יב- "מכה איש ומת, מות יומת"; ויקרא כד, כא, נאמר- "ומכה אדם, יומת", כשהכוונה לכאורה למי שהורג אדם; אמנם ראו רש"י שם). לשתי המשמעויות ראו גם בלקסיקון BDB, בערך "נכה", עמ' 645].

הפירוש השכיח בתרגומים המודרניים כיום הינו 'Cursed is the man who kills his neighbor secretly'; או- "Cursed be he that attacks his neighbor secretly" [ראו השוואת התרגומים ב-<http://bible.cc/deuteronomy/27-24.htm>]. ב- **International Critical Commentary (Deuteronomy)** כותב המחבר (Driver) על מטרת הפסוק (עמ' 302):

"... no doubt... for the purpose of embracing in the curse even the murderer who is successful in escaping detection by human justice...".

¹⁰⁵⁰ ראו: יונתן בן עוזיאל ["ליט דימחי חבריה בלישן תליתאי, בטומרא" (ארור המכה את חברו ב'לשון שלישי', בהיחבא)]; רש"י ("על לשון הרע הוא אומר"...); וכן בחזקוני ["ומכה רעהו היינו מלשינות, שרגילין להיות פעמים בגלוי ופעמים בסתר" (וממשיך המחבר: ולכך נאמר בהן 'בסתר', שעל עבירות שבגלוי לא באו לקלל, שאם יעשה בגלוי, בית דין יענישוהו)] [וכבר העירו דורשי רשומות, כי "מכה רעהו בסתר" בגימטריא- "רכילות"...].

מסתברים דברי רש"י הירש בפירושו לפסוק, כי ככל שהפסוק מתייחס לדוברי לשון הרע, הרי שהכוונה היא למי שנוהג כן תמיד, ולא למי שדיבר במקרה (ובלשונו- "... חטא זה, יותר מכל חטא אחר, הופך לחטא שבשגרה ואדם נכשל בו בכל יום ובכל שעה. משום כך לא נאמר כאן 'מִפְּהָ' שהוא צורה של פועל ומורה גם על מעשה חד - פעמי, אלא נאמר 'מִפְּהָ' שהוא שם עצם נסמך, והוא מתאר אדם שלשון הרע נעשה לו עניין שבשגרה, ותכונה של אופי. אין מדובר כאן בחטא לשון הרע אלא בהרגל המגונה של בעלי לשון הרע").

¹⁰⁵¹ **חפץ חיים**, פתיחה, חלק הארורין, ארור א' (עמ' מב). יצוין, כי ה"חפץ חיים" מפנה לדברי חז"ל בספרי ("כמו דאיתא בספרי ובפירוש רש"י בחומש"), אולם, כבר העירו בעניין זה (ראו: **נתיב חיים**, עמ' לו, אות יד), כי לא נמצא בידנו מקור בספרי לדברים אלה. מנגד, יש לכך מקור בתרגום יונתן בן עוזיאל: "ליט דימחי חבריה בלישן תליתאי, בטומרא" (וכן ב"פרקי דרבי אליעזר", פ' נג).

¹⁰⁵² **חפץ חיים**, שם, ב"באר מים חיים", אות א [ה"חפץ חיים" כותב שם, שה"ארור" חל "בד' אופנים הראשונים"; ד' אופנים אלה הינם- גנות אמת, גנות שקר, רכילות אמת ורכילות שקר (המחבר מבאר בחלק ה"פתיחה", בעמ' י, שבכל מקום שיאמר

[לכאורה, הלשון "בסתר" מלמדת על כך, שה"ארור" חל דווקא כשהדברים נאמרים מאחורי גבו של האדם המדובר. מכאן, שאף אם נסבור שעצם איסור לשון הרע חל אף "בפני הבעלים" (דהיינו, כשהדברים נאמרים בפני האדם המדובר)¹⁰⁵³, הרי שהפסוק הספציפי "ארור מכה רעהו **בסתר**" מתייחס רק למי שמדבר על חברו שלא בפניו. אולם, תיתכן גם אפשרות נוספת, כי הפסוק מתייחס אף ללשון הרע בנוכחות הנפגע, והביטוי "מכה רעהו בסתר" פירושו, פגיעה בו באמצעות חשיפת הדברים שהוא נוהג להסתיר¹⁰⁵⁴.

4(ג)4. "מדבר שקר תרחק"

במכילתא¹⁰⁵⁵, נדרש הציווי "מדבר שקר תרחק"¹⁰⁵⁶ בהקשר של לשון הרע: "מדבר שקר תרחק- הרי זו אזהרה למדבר לשון הרע"¹⁰⁵⁷. במבט שטחי, על פי המכילתא איסור לשון הרע כולל אך ורק אמירת דברי שקר (בניגוד להנחה המקובלת בפוסקים ובמחברים השונים, עליה עמדנו לעיל¹⁰⁵⁸) והואיל וכך, כל דובר לשון הרע ממילא גם עובר על האיסור "מדבר שקר תרחק". אולם הסבר זה נראה בלתי סביר, שהרי אם כך הדבר, האזהרה "מדבר שקר תרחק" לא צריכה להיות מופנית כלפי דוברי לשון הרע דווקא (כפי שמפנה המכילתא), אלא לכל דובר שקר באשר הוא. לכן נראה יותר שלפי המכילתא המילה "שקר" מתפרשת במובן רחב (כעין הפירוש הרחב למונח "שוא" שעליו עמדנו לעיל¹⁰⁵⁹), וכוונתה לומר, שגם דוברי

"ד' אופנים הראשונים, הכוונה היא לארבעה אלה):

¹⁰⁵³ ראו הדיון בעניין זה לעיל, פרק 3, פסקה 3(ד). כמבואר שם, יש מחלוקת בעניין זה: לדעת הרמב"ם, ובעקבותיו ה"חפץ חיים", האיסור חל בין אם הלשון הרע נאמרת בהעדר הנפגע ובין אם היא נאמרת בנוכחותו. לעומת זאת, לדעת ה"יראים" ולדעת מהר"ל, האיסור חל דווקא בהעדר האדם המדובר.

¹⁰⁵⁴ מדברי ה"חפץ חיים" בהלכות איסורי לשון הרע, כלל ג, סעיף א (עמ' עג), עולה לכאורה, שאין עוברים על "ארור" זה אלא אם כן הדברים נאמרים בסתר, שלא בפני האדם המדובר ("...אם הוא שומר את עצמו לספר עליו בסתר ומקפיד על זה שלא יתגלו לו... על ידי זה מקבל על עצמו גם כן ארור"); אולם, מנגד, מדבריו בפתיחה, בחלק הארורין, ב"באר מים חיים" אות א (עמ' מב), עולה שהאיסור מתייחס גם ללשון הרע "בפניו". וכבר עמד על סתירה זו הרב דבליצקי (זה השלחן, עמ' סא) ונשאר בצריך עיון.

¹⁰⁵⁵ מכילתא דרבי ישמעאל (מהדורת הורוביץ-רבין, ירושלים תש"ל), משפטים, מסכתא דכספא פרשה כ.

¹⁰⁵⁶ שמות כג, ז.

¹⁰⁵⁷ כך הגירסה בכל כתבי היד [אוקספורד, מינכן, ותיקן וקטע גניזה (אנטונין 239)]. אולם, פיסקה זו הושמטה מסיבה כלשהי בדפוס ראשון.

¹⁰⁵⁸ ראו את דברי הרמב"ם שהובאו לעיל, פרק 2, פסקה 2(ב); המקורות התלמודיים שהובאו בפרק 2, הערה 344; דברי הראשונים שהובאו לעיל, נספח לפרק 2, הערה 518; ופסיקת ה"חפץ חיים", בפרק 2, הערה 390.

¹⁰⁵⁹ ראו לעיל, בטקסט להערה 995 ואילך.

לשון הרע שאינם משקרים, עוברים על איסור זה. לחלופין, ייתכן שכוונת המכילתא היא רק ללמד, כי **המציאות השכיחה** היא שאדם הרגיל לדבר לשון הרע ולהנות מהכפשת אחרים, מועד מטבע הדברים לערב שקרים בתוך דבריו, וכך לעבור תדיר על האיסור "מדבר שקר תרחק" (מלבד איסור לשון הרע, שעליו עובר המספר גם אם תוכן דבריו אמת).

ה"חפץ חיים" אינו מתייחס בחיבורו לדברים אלה של המכילתא, שלא היו בפניו¹⁰⁶⁰. באחד המקומות בחיבורו¹⁰⁶¹ מתייחס המחבר - מעצמו וללא אזכור דברי המכילתא - לציווי "מדבר שקר תרחק", וכותב כי המספר לשון הרע עובר על ציווי זה כאשר הוא מערב בדבריו עובדות לא נכונות¹⁰⁶². משמע מכך שלשיטת ה"חפץ חיים", אם הדברים הנאמרים נכונים עובדתית, המספר עובר, אמנם, על איסור לשון הרע, אך לא על הציווי "מדבר שקר תרחק"¹⁰⁶³. במלים אחרות, ה"חפץ חיים" לא ראה בציווי "מדבר שקר תרחק" מקור נורמטיבי ישיר לאיסור לשון הרע.

4(ג)5. "ונשמרת מכל דבר רע"

לפי שיטות מסוימות, הציווי "ונשמרת מכל דבר רע" מהווה מקור נורמטיבי לאיסור לשון הרע¹⁰⁶⁴.

4(ד). איסורים "נלווים"

כאמור בפיסקת המבוא, לצד הציוויים הישירים האוסרים לשון הרע - בין אם לפי פשוטם ובין אם בדרך של דרשה או מסורת פרשנית - ישנם ציוויים שאינם מהווים מקור ישיר לאיסור לשון הרע (גם לא על דרך

¹⁰⁶⁰ כאמור, הגירסה שלפנינו, המפנה לציווי "מדבר שקר תרחק" כאיסור על לשון הרע, היא הגירסה שבכתבי היד; היא אינה מצויה בדפוס ראשון, אשר היה בפני ה"חפץ חיים".

¹⁰⁶¹ **חפץ חיים**, פתיחה, חלק העשין, עשה יג (עמ' מ).

¹⁰⁶² אחת ממטרות ה"חפץ חיים" בפתיחה לחיבורו היא להראות, כמה איסורים עלולים להיות כרוכים באי הקפדה על דברי לשון הרע. על כך כותב ה"חפץ חיים", כי אם מעורבים בדיבורו גם דברי שקר, המספר עובר גם על "מדבר שקר תרחק".

¹⁰⁶³ יוער, כי עצם הקביעה, לפיה אמירת דברי שקר מהווה עבירה על הציווי "מדבר שקר תרחק", אינה מוסכמת. יש הסוברים, כי ציווי זה אינו מתייחס לחובה כללית לומר אמת, אלא מופנה כלפי הדיינים בלבד במסגרת ההליך השיפוטי נעל פי הקשרו, הציווי "מדבר שקר תרחק" מתייחס לדיינים במסגרת ההליך המשפטי (כפי שמוכח מהמשך הפסוק) - "מדבר שקר תרחק נְקִי וצַדִּיק אֶל תִּהְרַג", וכן מרצף הפסוקים בסביבת ציווי זה, המתייחסים כולם לדיינים), ולא לחובה לדבר אמת בחיי היום יום. ואכן, רבים סבורים, כי החובה לדבר אמת אינה מעוגנת בפסוק כלשהו, ואין בדבר אפילו איסור מדרבנן, כי אם "דבר מגונה". הרב פערלא דן בסוגיה זו בהרחבה ובאריכות על פי התלמוד והפוסקים, תוך הבאת שיטות שונות - ראו: **ביאורי הגר"י פערלא לספר המצוות לרס"ג** עשה כ"ב, בפרט מדף קנו ע"ב ואילך; וכן: **אורח מישרים**, סימן ט (שכותרתו - "שלא לשקר"), בעמ' 66 ובהערה א' [שם].

¹⁰⁶⁴ ראו ביתר הרחבה לעיל, הערה 986.

של דרשה), אך ה"חפץ חיים" מונה אותם כאיסורים "נלווים", היינו, איסורים הקשורים בקשר אמיץ לאיסור לשון הרע, במובן זה שלא ניתן לעבור על איסור לשון הרע מבלי לעבור גם על איסורים אלה.

כך, למשל, כותב ה"חפץ חיים"¹⁰⁶⁵, כי המספר עובר על הציווי¹⁰⁶⁶ "ואהבת לרעך כמוך", שהרי במצווה זו "נצטוינו בזה לחוס על ממון חברו כמו שהוא חס על של עצמו, ולחוס על כבוד חברו ולספר בשבתו, כמו שהוא חושש על כבוד עצמו", והמספר לשון הרע על חברו או מקבלו, בוודאי אינו מקיים חובה זו. כמו כן עובר המספר על האיסור¹⁰⁶⁷ "לפני עיוור לא תתן מכשול", שהרי הוא **מכשיל את המקבל** באיסור קבלת או שמיעת לשון הרע¹⁰⁶⁸. בדומה לכך, אף **המקבל** עובר על איסור "לפני עיוור לא תתן מכשול", בכך שהוא **מכשיל את המספר** באיסור אמירת לשון הרע¹⁰⁶⁹ (כי אלמלא היה מטה אוזן, לא היה הסיפור נאמר)¹⁰⁷⁰.

כמו כן, המספר עובר, לדעת ה"חפץ חיים"¹⁰⁷¹, אף על הציווי¹⁰⁷² "והלכת בדרכיו", שכן: "... נצטוינו בזה לילך במידותיו של הקדוש ברוך הוא, אשר הם כולם רק לטוב... ומצינו בהקדוש ברוך הוא, במידותיו

¹⁰⁶⁵ **חפץ חיים**, פתיחה, חלק העשין, עשה ב' (עמ' כח).

¹⁰⁶⁶ ויקרא יט, יח.

¹⁰⁶⁷ ויקרא יט, יד.

¹⁰⁶⁸ **חפץ חיים**, פתיחה, חלק הלאוין, לאו ד' (עמ' יג).

¹⁰⁶⁹ שם.

¹⁰⁷⁰ אך לעניין זה מוסיף ה"חפץ חיים" (שם), כי הקביעה שהמקבל עובר על איסור "לפני עיוור לא תתן מכשול", מותנית בכך שאלמלא המקבל לא היה הסיפור נאמר (במובחן ממקרה שבו המקבל רק הצטרף לקבוצה של שומעים אחרים, כך שהסיפור היה נאמר גם בלעדיו). המחבר אינו קובע מסמרות בהבחנה זו, ואומר שהיא בגדר "אפשר" (ובלשונו- "אם יש בלעדיו שומעים אחרים בעת מעשה, אפשר דאין עובר השומע על לאו זה"). ב"באר מים חיים" (שם באות ד') מנתח ה"חפץ חיים" את התלבטותו בנושא זה, ומבהיר כי היא תלויה בהתלבטות אחרת שלו: כמובהר לעיל [בפרק זה, פסקה 4(ג)1], האיסור "לא תשא שמע שוא" כולל גם את האיסור **להשיא שמע שוא**, ובהקשר זה יש מקום לספק, האם המספר עובר על איסור זה **ביחס לכל שומע ושומע בנפרד** (למשל, אם יש שני שומעים, המספר "משיא שמע שוא" לכל אחד מהם, ולכן עובר על שני איסורים של "לא תשיא"), או שמא האיסור הוא אחד, ללא תלות בכמות השומעים. התלבטות זו, היא השורש להתלבטות שלעיל: אם האיסור הוא לעולם אחד, ללא תלות בכמות השומעים, נמצא ששומע המצטרף לחבורה קיימת, אינו משנה דבר מבחינת איסור המספר; אך לפי הצד שהמספר עובר על איסור נוסף על כל שומע, נמצא שכל שומע שמצטרף לחבורה משנה לרעה את מצבו של המספר וגורם לו להיכשל באיסור נוסף.

¹⁰⁷¹ **חפץ חיים**, פתיחה, חלק העשין, עשה יד (עמ' מ).

¹⁰⁷² דברים כח, ט.

הקדושות והטהורות, שהוא שונא דלטוריא בכל אופנים, אפילו על איש גרוע עד מאוד¹⁰⁷³... ואם כן מי שמרגיל עצמו במידה רעה הזו, אינו הולך בדרכי ה', שהוא רק להיטיב לזולתו, והוא עושה להפכו...".

בנוסף לכך, מציין ה"חפץ חיים" מספר איסורים, שהמספר לשון הרע אינו עובר עליהם בהכרח, אך ישנם סיכויים גבוהים שהוא ייכשל בהם לפי המציאות השכיחה, כגון הלבנת פנים¹⁰⁷⁴, כיבוד אב ואם (אם דיבר על הוריו)¹⁰⁷⁵, כבוד כהן (אם דיבר על כהן)¹⁰⁷⁶, שקר (אם עירב בדבריו עובדות לא נכונות)¹⁰⁷⁷ וכיוצא בזה.

בסופו של חשבון, מונה ה"חפץ חיים" "שבעה עשר לאוין"¹⁰⁷⁸, "י"ד מצוות עשה"¹⁰⁷⁹ ושלושה "ארורים"¹⁰⁸⁰, בסך הכול שלושים וארבעה (!) ציוויים. אולם, עיון ברשימה זו מראה, כי חלק ניכר מציוויים או איסורים אלה אינו קשור ללשון הרע, יותר משהוא קשור לעבירות אחרות. הדוגמה הבולטת ביותר בהקשר זה הינה העשה השנים עשר שמונה המחבר¹⁰⁸¹: **"עובר בזה הזמן של סיפור לשון הרע ורכילות על מצוות עשה של לימוד תורה"**. ברור, שדברים דומים ניתן לומר ביחס לכל עבירה.

הכללת ציוויים ואיסורים מסוג זה במסגרת פתיחתו של חיבור המוקדש להלכות לשון הרע, מלמדת על האופי **האמוטיבי** של הפתיחה; הווי אומר, בניגוד לגוף החיבור, בו נדון איסור לשון הרע במישור **האנליטי** (מה הם הדיבורים הכלולים באיסור, מה הם החריגים לו וכיו"ב), הפתיחה היא מעין חיבור בפני עצמו, שמטרתה אינה רק לנתח את האיסור ואת השאלה ה"יבשה", מהם הציוויים שבהם הוא מעוגן; מטרתה היא לפנות לאדם ולהעמיד אותו על הסכנות הכרוכות בו; היינו, להבהיר לו עד כמה שכיח

¹⁰⁷³ המחבר מפנה למספר מקורות, ביניהם לבבלי, סנהדרין, יא ע"א, בעניין עכן.

¹⁰⁷⁴ ראו: **חפץ חיים**, פתיחה, חלק הלאוין, לאו י"ד (עמ' כב).

¹⁰⁷⁵ שם, חלק העשין, עשה ט' (עמ' לו).

¹⁰⁷⁶ שם.

¹⁰⁷⁷ ראו לעיל, הערה 1061 ואילך.

¹⁰⁷⁸ **חפץ חיים**, פתיחה, סוף חלק הלאוין, עמ' כו.

¹⁰⁷⁹ שם, סוף חלק העשין, עמ' מא.

¹⁰⁸⁰ שם, סוף חלק הארורים, עמ' מג.

¹⁰⁸¹ שם, חלק העשין, עשה יב (עמ' לז).

שדיבורים יומיומיים, שאדם רגיל לחשוב אותם לסתמיים ובלתי מזיקים, עלולים לסבך את המדבר, מחוסר שימת לב, הן באיסור לשון הרע עצמו והן בסדרת איסורים נוספים¹⁰⁸².

לשם המחשת ההבדל בין חיבור אמוטיבי לבין חיבור אנליטי (ובעיקר לשם המחשת הלגיטימיות של הכללת איסורים "עקיפים" בחיבורים מהסוג הראשון, מול "היעדר הלגיטימיות" של הכללת איסורים כאלה בחיבורים מהסוג השני), נשתמש בדוגמה מחיי היום יום. שני אנשים, ראובן ושמעון, מתבקשים לכתוב, כל אחד בנפרד, אל בניהם, מכתבים העוסקים בעבירת הגניבה; אולם, מטרתו של כל אחד מהם היא שונה: ראובן כותב את מכתבו לאור העובדה, שבנו עוסק כעת במסגרת לימודיו בנושא "מהותה של עבירת הגניבה", וברצונו לסייע לו בניתוח עבירה זו ומקורותיה בדן. שמעון, לעומתו, כותב את המכתב לבנו לאחר ששמע לדאבונו, כי בנו שולח את ידו בגניבה ואינו רואה בכך עבירה חמורה, ומטרת כתיבת המכתב היא לשטוח בפניו כל סיבה אפשרית, מדוע כדאי לו לחדול ממנהגו.

אם נמצא במכתבו של ראובן הדגשות, לפיהן העובר על איסור גניבה עלול לעבור גם על איסורים של שיבוש הליכי משפט, מרמה, תקיפת שוטר וכיוצא באלה, יהיה זה תמוה, שהרי מטרתו של ראובן היא לנתח את עבירת הגניבה; לעומת זאת, לא נתמה אם נמצא משפט דומה במכתבו של שמעון: תפקידו של שמעון הוא להסביר את כל הרעות החולות העלולות לנבוע ממנהגו של בנו לגנוב, ולהבהיר לו כי העבירה שהוא מזלזל בחומרתה, עלולה להיות לו לרועץ בסדרת מישורים שכלל לא עלו בדעתו. כפועל יוצא, אין

¹⁰⁸² ברוח זו כותב בראון (עמ' 232-234):

"The list includes 17 negative commandments, 14 positive commandments, and 3 curses. As Mordechai Dadon pointed out, this 'thickening' of the prohibition results in the fact that 'there is in practice no other prohibition in the [halakic] system that has a similar standing'...

[הערת ביניים- כוונת בראון כאן היא למאמרו של מרדכי דאדון: "איסורי לשון הרע לפי החפץ חיים ולפי החוק הישראלי (ניתוח משפטי משווה והדגמות)", **חמדת** [תשס"א(3)] 32. ההפנייה הספציפית היא לעמ' 40.]

... Yet, a closer look at the list reveals quickly that some of these prohibitions are only relevant if the libel is accompanied by other conditions... Another portion of the list of prohibition could apply to any transgression, particularly with the far-reaching interpretations that the Hafetz Hayim adopted... It is clear to the reader that the Hafetz Haim's approach was motivated by a desire to impress upon his audience the seriousness of his transgression, and additionally to point out that an awareness of this seriousness is directly tied to the stringent definition of its parameters".

[זו, אולי, גם התשובה לביקורת הרב קוק נגד ריבוי האיסורים שנוקט בו ה"חפץ חיים" (מצוות ראיה, עמ' צז): "... שאין צריך לכל זה, כיוון שעל המעשיות (=המעשים) יש איסורים אחרים, אין לנו להרבות בלאוים לאין צורך והכרח".]

גם מקום להעלות נגד שמעון את הטענה, כי בנו עלול היה להסתבך באיסורים הנלווים אף אם היה עובר על עבירות אחרות. במלים אחרות, מכתבו של שמעון הוא מכתב **אמוטיבי**, שמטרתו לספק כל סיבה אפשרית לחדול מהעבירה, ואחת היא לו אם סיבות אלה קשורות לעבירה בקשר "אנליטי-טהור" או בקשר הנובע מהמציאות היומיומית השכיחה.

החיבור "חפץ חיים" הינו, במהותו חיבור אנליטי: הוא מנתח את דיני איסור לשון הרע לפני ולפנים; הוא הראשון שדן בדינים אלה בדרך של שקלא וטריא בעומק ובהיקף כה משמעותיים; הוא הראשון שדן בנורמות הקשורות באיסור לשון הרע, כפי שדנים בכל תחום הלכתי אחר, לרבות על דרך קישורים והפניות לסוגיות כלליות, שבמקורן אינן עוסקות בלשון הרע¹⁰⁸³. אולם, הפתיחה לחיבור זה אינה פתיחה סטנדרטית, שכל תפקידה אך ורק לשמש מבוא אליו; היא מהווה מעין חיבור מוסר נפרד, שבמסגרתו מנסה המחבר להעיר את הציבור מאדישותו לאיסור ולחומרתו, בכל דרך אפשרית. במסגרת כך, מפרט המחבר את כל האיסורים העלולים להילוות לעבירת לשון הרע, לרבות איסורים שאינם אינהרנטיים לעבירה זו, והקשורים בה רק מכוח שכיחות הנסיבות¹⁰⁸⁴.

4(ה). דיבור בגנות הזולת כ"מוסר טבעי" ללא מקור נורמטיבי מפורש

רבינו יונה גירונדי, במסגרת פירוטו את סוגי הדיבור האסור¹⁰⁸⁵ (אמירת גנאי שקרי, אמירת גנאי שאינו שקרי, העברת מידע מסכסך, אבק לשון הרע, נבלות פה ונרגנות), מאריך בחומרת האיסור על דיבור בגנות הזולת, אך אינו מציין כל פסוק כמקור לאיסור זה; רק כשהוא מגיע לאיסור על גילוי מידע **מסכסך** (כך אמר פלוני עליך), כותב המחבר "והזהרנו על זה מן התורה..."¹⁰⁸⁶. מניסוח זה משתמע שלשיתנו, האיסור על דיבור בגנות הזולת (במובחן מהאיסור לסכסך בין הבריות על ידי העברת מידע בסגנון "כך

¹⁰⁸³ תכונות אלה של החיבור פורטו לעיל בהרחבה, בפרק 1, פסקאות 1(א)5 ו-1(ב)2.

¹⁰⁸⁴ עם זאת, גם הפתיחה היא מעין "משפוט" של איסור לשון הרע, במובן זה שהיא מעבירה ללומד את התחושה הברורה, שבספרו לשון הרע הוא עובר על איסורים "מוצקים" ומפורשים, ולא רק על איסור מוסרי "אמורפי" מתחום המידות, שקשה למצוא לו אחיזה בכתובים.

¹⁰⁸⁵ **שערי תשובה**, שער שלישי, אות ר' ואילך.

¹⁰⁸⁶ **שערי תשובה**, שער שלישי, אות רכב (עמ' רנו): "החלק השלישי, הולך רכיל. והזהרנו על זה מן התורה, שנאמר 'לא תלך רכיל בעמך'".

אמר פלוני עליך") אינו אסור מכוח פסוק מפורש¹⁰⁸⁷. לשם הבנת שיטה זו יש לזכור, שביחס לכל אחד מהציוויים שנמנו לעיל, אין הכרח חד משמעי לפרשו כמקור לאיסור על דיבור בגנות הזולת¹⁰⁸⁸.

אם אכן אין פסוק מפורש האוסר על דיבור בגנות הזולת, מכוח מה ניתן לאסרו? כנראה שהתשובה לכך היא, שלדעת רבינו יונה, איסור לשון הרע כמוהו כאיסורים אחרים הנוגעים ל"מידות", אשר שכיח כי הם אינם מעוגנים בפסוקים. גישה זו לאיסור לשון הרע עולה, לכאורה, גם מדברי רבי אליהו מוילנא¹⁰⁸⁹, המציין את איסור לשון הרע כדוגמה למידות שאינן כתובות בתורה במפורש¹⁰⁹⁰: "...שלא נכתבו המידות טובות בתורה, כי הם כוללין כל התורה, כמו שכתוב¹⁰⁹¹ 'כל הכועס כאילו עובד עבודה זרה', ו'כל המספר לשון הרע ככופר בעיקר'¹⁰⁹²".

[חידושם של רבינו יונה והגר"א, אינו בעצם השיוך של איסור לשון הרע לתחום המידות. שיוך זה עולה בבירור מספרות חז"ל¹⁰⁹³ ואף מדברי הרמב"ם, הכולל את איסור לשון הרע ב"הלכות דעות"¹⁰⁹⁴. החידוש הוא בכך שלדעתם, איסור לשון הרע (במשמעותו הספציפית כדיבור בגנות הזולת) שייך לאותן מידות שאינן אסורות מכוח מקור נורמטיבי מפורש (בניגוד, למשל, לשיטת הרמב"ם, הסבור כי דיבור בגנות חברו אסור מכוח הציווי "לא תלך רכיל בעמך"¹⁰⁹⁵).

¹⁰⁸⁷ וכך מדייק מדבריו קאופמן, בזרע חיים, בעמ' רעט ובעמ' רפז (וכן בעמ' תנו, ב"מילואים" לספרו).

¹⁰⁸⁸ כך, למשל, ראינו ביחס לפסוק "לא תלך רכיל בעמך", כי יש מקום לפרשו כמתייחס רק למי שמעביר מידע מסכסך, ולא למי שמספר באופן כללי בגנות הזולת; וביחס לציווי "לא תשא שמע שוא", הובהר כי ייתכן שהוא מתייחס רק לקבלת לשון הרע, ולא לסיפור לשון הרע (ודרשת הבבלי, "לא תשא-לא תשיא", ייתכן שאינה אלא אסמכתא, כמבואר לעיל); וכך גם ביחס לכל אחד מהציוויים שעל הפרק, בואר לעיל שהפרשנות שלהם כמקורות נורמטיביים לאיסור לשון הרע שנויה במחלוקת.

¹⁰⁸⁹ מגדולי ישראל במאה ה-18. מכונה גם הגר"א, או "הגאון מוילנא" (גם על דיוק זה (בדומה לדיוק מדברי רבינו יונה) עומד קאופמן בחיבורו, שם (ראו לעיל, הערה 1087)).

¹⁰⁹⁰ הציטוט להלן הוא מפירושו למגילת אסתר, י, ג (גר"א - מגילת אסתר, עמ' קצח).

¹⁰⁹¹ בבלי, שבת, קה ע"ב.

¹⁰⁹² בבלי, ערכין, טו ע"ב.

¹⁰⁹³ ראו לעיל, פרק 1, פסקה 1(א)(1).

¹⁰⁹⁴ ראו שם, פסקה 1(א)(2).

¹⁰⁹⁵ משנה תורה, הלכות דעות, ז, ב.

בהקשר זה חשוב להעיר, כי סיווגו של מעשה או התנהגות מסוימת כ"מידה רעה", ללא מקור נורמטיבי מפורש, אינו בהכרח מפחית מחומרתו. יש הרואים ב"מידות" מעין "מוסר טבעי", או לחלופין בסיס למערכת כולה, שאינו זקוק לבסיס נורמטיבי מפורש. כך, למשל, כותב רבי אליהו מוילנא¹⁰⁹⁶, בהתייחסו למידות, כי "המידות הן מבחוץ, והן כמו לבוש להמצוות, והם עיקר התורה... והם אינם כתובים בתורה מפורש, מפני שהם כללי התורה"^{1097 1098}.

¹⁰⁹⁶ גר"א - שיר השירים, פרק א, פסוק ה (עמ' פח) [נפנה גם לציטוט דבריו לעיל בסמוך, מפירושו למגילת אסתר].

¹⁰⁹⁷ מקורות ידועים נוספים בהקשר זה הם דברי רבינו נסים גאון בהקדמתו למסכת ברכות, כי "כל המצוות שהן תלויין בסברא ובאובנתא דליבא, כבר הכול מתחייבים בהן מן היום אשר ברא אלוקים אדם על הארץ, עליו ועל זרעו אחריו, לדורי דורים"; דברי הרב חיים ויטאל (מגדולי המקובלים; חי במאה ה-16 ובתחילת המאה ה-17, ונחשב לתלמידו המובהק של האר"י), כי יש להיזהר ב"מידות" יותר מאשר ב"מצוות" [כלשונו בשערי קדושה, חלק א, שער ב (עמ' יא-יב)]: "אין המידות מכלל תרי"ג מצוות. ואמנם הם הכנות עיקריות אל תרי"ג המצוות בקיומם או בבטולם... ולפיכך ענין המידות הרעות קשים מן העבירות עצמן מאוד מאוד... והבן זה מאוד, כי להיותם עיקרים ויסודות לא נמנו בכלל תרי"ג המצוות... ונמצא כי יותר צריך ליזהר ממידות הרעות יותר מן קיום המצוות עשה ולא תעשה, כי בהיותו בעל מידות טובות בנקל יקיים כל המצוות"; ודברי החזון איש [ראו: חזון איש - אמונה וביטחון, פרק ד, אות ה, אות ז ("כי תיקון המידות הן יסוד המוסד למצוות החוקיים ולמצוות המשפטיים גם יחד...") ואות יב]. כמו כן יש אומרים, כי אנו מצווים על המידות הטובות בציווי כללי בתורה, "והלכת בדרכיו" (דברים כח, ט; ראו לעיל, בטקסט להערות 1071-1072).

¹⁰⁹⁸ יוער עוד, כי על אף שעל פני הדברים רבינו יונה סבור שגילוי מידע מסכסך חמור יותר מדיבור בגנות חברו [כדבריו באות רכד (עמ' רנט): "והמסכסך אחים אוהבים ומביא שנאה ביניהם, קשה מכל חלקי לשון הרע"], ייתכן שאין הדברים אמורים אלא מבחינת מבחן התוצאה הנזיקית, אך מבחינת הכתם המוסרי על המדבר עצמו (ה"מידות"), דיבור בגנות חברו חמור ומגונה יותר.

נספח לפרק הרביעי: עיונים נוספים במקורות המקראיים

(א). עיונים נוספים בפסוק "לא תלך רכיל בעמיד"

1. המילה "בעמיד":

כאמור לעיל¹⁰⁹⁹, לפי הפרשנות המקובלת, הציווי "לא תלך רכיל בעמיד" מתייחס להעברת מידע לאדם על זולתו. נעמוד בקצרה על משמעות תוספת המילה "בעמיד" לפי פרשנות זו.

הרמב"ן, בפירושו לפסוק, מתייחס בקצרה למילה זו ומפרש, "וזה טעם בעמד, כי הוא הולך ברבים"; כלומר, מטבע הדברים, דרכו של ה"רכיל" להפיץ את השמועה לאנשים רבים, ולכן נקט הכתוב "בעמיד"¹¹⁰⁰. לפי פירוש זה, המילה "בעמיד" מתייחסת ל**נמעני הפצת המידע**¹¹⁰¹. בדומה לכך, על פי תרגומי התנ"ך השכיחים¹¹⁰², המילה "בעמיד" מתפרשת כ"**among your people**".

אולם, יש מפרשים, כי המילה "בעמיד" מתארת את האדם שאודותיו מתנהלת השיחה¹¹⁰³ (ולפי זה, התרגום לאנגלית הוא "**against your people**"¹¹⁰⁴), ויש שהסיקו מכך כי האיסור אינו חל כאשר הדיבור מתייחס למי שאינו יהודי¹¹⁰⁵. בדומה לכך, לפי ה"חפץ חיים", המילה "בעמיד" מלמדת, שאיסור לשון הרע אינו חל, כאשר האדם שעליו מספרים הוציא את עצמו על ידי מעשיו הרעים מכלל "עמד"¹¹⁰⁶.

¹⁰⁹⁹ בפרק זה, פסקה 4(ב)2.

¹¹⁰⁰ הפוסקים אינם מגבילים את האיסור להפצה ברבים דווקא (ראו את לשונו המפורשת של ה"חפץ חיים" בתחילת כלל ב' של הלכות איסורי לשון הרע), ונראה שכוונת הרמב"ן היא לדרכו השכיחה של הרכיל.

¹¹⁰¹ וראו גם את פירושו של ה"משך חכמה", לעיל בהערה 986.

¹¹⁰² להשוואה מפורטת בין התרגומים ראו: <http://bible.cc/leviticus/19-16.htm>. וראו את דברי **מילגרום**, להלן בהערה 1104.

¹¹⁰³ ראו את דברי רבינו יונה, להלן בהערה 1105.

¹¹⁰⁴ על המילה "בעמיד" כותב **מילגרום** (בעמ' 1644-1645):

"...Be'ammeka. The Sam., Versions, and sixty six MSS read be'ammeka 'among your people'... Hoffmann (1953) renders 'against your people', regarding the *beth* as signifying hostility, an interpretation confirmed by IQS 7:8... Ezekiel, however, uses *hayu bak*, which can only be rendered 'were among you' (22:9a)".

¹¹⁰⁵ רבינו יונה, ב**שערי תשובה**, שער שלישי, אות נה (עמ' קלז), כותב כי פסוק זה מזהיר "שלא להוציא שם רע על אחד מבני עמנו". גם מדברי המדרש עולה לכאורה, כי אין איסור מדאורייתא בדיבור על גוי, אלא שבכל זאת אין לנהוג כן: על הפסוק

פירוש נוסף עולה מדברי רש"ר הירש (אשר נזכיר, כי הוא נמנה עם המפרשים הסבורים, ש"רכיל" הוא מי שמעביר לפלוני מידע פרטי הנוגע לאלמוני¹¹⁰⁷), המבאר את המילה "בעמך" כדלהלן:

"איסור זה תופס את החברה הלאומית כ'עמים' - כחוגים סגורים, כבתים וכמשפחות. בני המשפחה משיחים על ענייניהם - בגבולות הנקבעים על ידי האימון הטבעי; והדברים לא יעברו מאליהם 'מעם לעם', מחוג לחוג. אנשי חוג אחד נותנים אימון זה בזה - ובהסתמך על כך מדברים ועושים; והמעביר דברים אלה לחוג אחר - הרי זה הולך רגיל בעמיו".

2. הקשר בין חלקי הפסוק¹¹⁰⁸:

הפסוק פותח במלים "לא תלך רכיל בעמך" וממשיך במלים "לא תעמוד על דם רעך". שני ההסברים הרווחים לחיבור בין חלקי הפסוק הינם כדלהלן:

א) לפי הסבר אחד, התוספת "לא תעמוד על דם רעך" מהווה מעין סייג לאיסור "לא תלך רכיל בעמך"; דהיינו, על אף האיסור לילך רכיל, כאשר המטרה היא להתריע בפני פלוני מה זומם נגדו אלמוני ובכך

בתהלים (נ, כ) "תשב, באחיד תדבר, בבן אמך תתן דופי", דרשו חז"ל, "אמר ר' יוחנן, אם הרגלת לשונך לדבר באחיד שאינו בן אומתך, סוף בבן אומתך תתן דופי" [דברים רבה (וילנא), פרשת כי תצא, פרשה ו; ובדומה לכך במדרש תנחומא (ורשא) פרשת פקודי סימן ז, "אם דברת בעשו שהוא אחיד, סופך לדבר בבן אומתך, זה משה"]. יש הרואים בדברים אלה מקור נורמטיבי לאיסור **מדרבנן** לדבר לשון הרע על גוי (**חוט שני**, עמ' שנו), אך יש חולקים על כך וסוברים, שלכל היותר יש כאן אמירה כי הדבר אינו ראוי [זרע חיים, עמ' שצט; וראו עוד: **שו"ת עטרת פז**, חלק א, כרך ג, ב"מילואים", עמ' תרע (המחבר דן שם גם בשאלה אחרת, האם גוי מצווה שלא לומר לשון הרע, ראו שם)].

בספר ההנהגות של רבינו אשר (הרא"ש), **אורחות חיים** (אות פג, עמ' מח) נאמר "אל תוציא דיבה ולשון הרע על שום בריה, ולא לזות ורכילות". עם זאת, אין ראייה מדבריו שהדבר אסור, וייתכן שהדברים אמורים כהנהגה ראויה בלבד (וכך כותב הרב שטרנבוך, במסגרת הערה בתחתית העמוד, שם).

¹¹⁰⁶ראו: **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ח, הלכות ה-ז (עמ' קנ-קנא). לפי דבריו, אפיקורס הוציא עצמו מכלל "עמך" (וראו גם בפירוש "כלי יקר" על הפסוק).

[הנושא של לשון הרע על אפיקורס וכיוצא בזה, לא יידון במחקר זה. מדובר בנושא רחב, שיותר משהוא קשור לגדרי איסור לשון הרע, הוא מהווה חלק משאלה כללית בהרבה, הנוגעת ליחס למי שאינו שומר תורה ומצוות ("להכעיס", "לתיאבון", וכו')-נושא שרבו בו הדעות ואשר עבר (ועובר) שינויים ותהפוכות במהלך הדורות].

¹¹⁰⁷ראו את לשונו שהובאה לעיל, פרק 2, בהערה 502.

¹¹⁰⁸הבירור להלן יתמקד בשאלת הקשר בין חלקו הראשון של הפסוק ("לא תלך רכיל בעמך") לבין חלקו השני ("לא תעמוד על דם רעך"). לעניין הקשר בין הציווי "לא תלך רכיל בעמך" לבין הפסוק הקודם ("לא תעשו עוול במשפט...בצדק תשפוט עמיתך"), ראו להלן, פרק 5, בטקסט להערה 1211 (וכן לעיל, בסיפא להערה 986).

להצילו, הדבר מותר והוא אף בגדר חובה, שכן, אסור להישאר אדיש לגורלו של פלוני כאשר נשקפת לו סכנה מפני אלמוני¹¹⁰⁹.

ב) לפי פירוש אחר, כוונת התורה לרמוז, כי אי הקפדה על האיסור "לא תלך רכיל בעמך" עלולה להביא בסופו של דבר לסכסוך, שעלול אף להסתיים ב"דם רעך", היינו, קיפוח חיי אדם¹¹¹⁰. לפי וריאציה דומה של פירוש זה, כוונת התורה להורות שהפצת דיבה על אדם ("לא תלך רכיל בעמך"), עלולה להביא בסופו של דבר להענשתו בבית המשפט שלא בצדק, ובכך לשפוך את "דם רעך"¹¹¹¹.

3. על תרגום אונקלוס לפסוק "לא תלך רכיל בעמך" ("לא תיכול קורצין"):

המלים "לא תלך רכיל בעמך" מתורגמות על ידי אונקלוס¹¹¹² כדלהלן: "לא תיכול קורצין בעמך". כפי שמציין רש"י¹¹¹³, מקור הביטוי "אכילת קורצין" הוא בספר דניאל¹¹¹⁴, שם מתאר הפסוק את הלשנת הכשדים על דניאל וחבריו היהודים בפני נבוכדנצר: "קרבו גברין כשדאין ואכלו קרציהון די יהודיא" (תרגום: קרבו אנשים כשדים והלשינו על היהודים)¹¹¹⁵. גם בתלמוד, משמש הביטוי "אכילת קורצין" במשמעות של הלשנה שמטרתה לעורר כעס או איבה¹¹¹⁶.

¹¹⁰⁹ ראו בהערה הבאה.

¹¹¹⁰ שני ההסברים מובאים על ידי פרשני המקרא השונים, ונסכם אותם כפי שהם מופיעים בפירושו של ריב"א (רבי יהודה בן רבי אליעזר, מאה 14) לפסוק זה: "יש מפרשים 'לא תלך רכיל בעמך' אף על פי שהזהרתיך על לשון הרע, לא תעמוד על דם רעך, שאם אמר לך אדם אחר שיהרגנו, אל תעמוד עד שתודיע לו. עוד יש מפרשים, לא תלך רכיל, כדי שלא תעמוד על דם רעך, כשתאמר לאדם 'פלוני הוציא עליך שם רע', שמא יקום עליו ויהרגנו. כך מצאתי בפשטי ר"מ מקוצי" (רבותינו בעלי התוספות על חמישה חומשי תורה, ויקרא, עמי' שסט-שע).

מדברי הרמב"ם עולה הפרשנות השניה (משנה תורה, הלכות דעות, ז, א): "המרגל בחברו עובר בלא תעשה, שנאמר 'לא תלך רכיל בעמך'. אף על פי שאין לוקין על דבר זה, עוון גדול הוא, וגורם להרג נפשות רבות בישראל, לכך נסמך לו 'ולא תעמוד על דם רעך'". וראו גם את דברי רבי יוסף בכור שור על הפסוק (מקראות גדולות הכתר - ויקרא, עמי' 151): "כי כשתאמר איש פלוני מוציא עליך שם רע, קשה עליו, והורגו"

¹¹¹¹ מילגרום, עמי' 1645. וראו גם את דברי מרדכי ברויאר בפרקי מקראות, עמי' 200.

¹¹¹² תרגום אונקלוס, ויקרא, יט, טז.

¹¹¹³ בפירושו לפסוק (ויקרא יט, טז) "לא תלך רכיל בעמך".

¹¹¹⁴ דניאל ג, ח.

¹¹¹⁵ ובדומה לכך בדניאל ו, כה: "...די אכלו קרצוהי די דניאל" (שהלשינו על דניאל).

¹¹¹⁶ ראו לעיל, נספח 1 לפרק 2, הערה 504.

בנוגע לשאלה, **כיצד** הביטוי "לאכול קורצין" מורה על הלשנה, ישנם מספר הסברים¹¹¹⁷, ומן הראוי להתעכב כאן על הסבר אחד, המצביע שוב על הקשר בין העולם האסלאמי לבין העולם היהודי. רב סעדיה גאון¹¹¹⁸ מפרש את השימוש ב"אכילת קורצין" בדרך הבאה: "... אכלו קרצוהי- הלשינוהו, שכל מי שמלשין את תבירו כאילו הרגו ושחטו". לפי פירוש זה, המילה "תיכול" היא מלשון אכילה, והמילה "קורצין" היא מלשון שחיטה ונטילת חיים (כפי שהמחבר ממשיך ומוכיח מלשון המשנה¹¹¹⁹). בדרך זו מפרש גם אבן עזרא¹¹²⁰: "המדבר בסתר רעה על אחד, כאילו אוכל בשרו"¹¹²¹. והנה, השוואת המלשין

¹¹¹⁷ רש"י, למשל, בפירושו לפסוק (ויקרא יט, טז) "לא תלך רכיל בעמך", מתייחס לתרגום אונקלוס - "לא תיכול קורצין בעמך" - ומסביר ביטוי זה כך: השימוש בפועל ה"אכילה" ("תיכול") נובע ממנהג המלשינים לאכול סעודה אצל מקבלי המידע, והשימוש בפועל ה"קריצה" ("קורצין") נובע ממנהג הולכי הרכיל לקרוץ ולרמוז בדרך מסתורית: "נראה בעיני, שהיה משפטם (-דהיינו, מנהגם של הולכי רכיל- י.ו.). לאכול בבית המקבל דבריהם שום הלעטה, והוא גמר חזק, שדבריו מקויימים ויעמידם על האמת, ואותה הלעטה נקראת אכילת קורצין, לשון 'קורץ בעיניו' (משלי ו יג), שכן דרך כל הולכי רכיל לקרוץ בעיניהם ולרמוז דברי רכילות, שלא יבינו שאר השומעים". וראו דברים דומים בפירוש רש"י על דניאל, ג, ח (יוער, כי הרמב"ן מקשה על פירוש רש"י, "למה יזכיר אונקלוס מנהג השטות שהוא ואין לאזהרה ענין בו". נראה שהתשובה לכך היא, כי הדגשת הצורה בה פועלים בעלי לשון הרע נועדה להעצים את הבוז כלפיהם).

לדעת רמב"ן, המילה "תיכול" שבה משתמש אונקלוס ("לא תיכול קורצין"), אין פירושה אכילה (כדעת רש"י), אלא אמירה או השמעת קול (הרמב"ן מביא מספר ראיות לכך מלשון התנ"ך). את המילה "קורצין" מפרש הרמב"ן מלשון קריצות ורמיזות, שכן דרכם של דוברי לשון הרע, המרמזים כאילו יש להם דבר חשוב לומר. ברוח זו מפרש רש"י (נכדו של רש"י) - "לא תיכול קורצין, לא תכריז רכילות". גם לשיטתו, הביטוי "תיכול" אינו מלשון אכילה אלא מלשון הכרזה.

¹¹¹⁸ בפירושו לדניאל ו, כה, שגם שם מוזכרת "אכילת הקורצין" - "...די אכלו קרצוהי די דניאל" (המחבר מסביר שני הסברים, ואנו נבקש להתמקד בשני מביניהם, שהוא הרלוונטי לענייננו).

¹¹¹⁹ רס"ג מפנה ללשון המשנה (יומא, ג, ד), שם משמשת המילה "קרצו" במשמעות של "שחטו".

¹¹²⁰ בפירושו לדניאל ג, ח.

¹¹²¹ וכך מתורגם הערך "קרץ" ב-**Gesenius Hebrew and Chaldee Lexicon**, עמ' DCCXLV:

"...to eat any one's pieces; metaph. To calumniate, to slander, to act the sycophant".

וראו גם: **The Bible Knowledge Commentary**, עמ' 1338-1339 (בפירושו לדניאל ג, ח):

"The word translated **denounced** is strong, 'to tear in pieces'. The accusation was severe, intended to destroy the accused".

וראו עוד: **דעת מקרא**, דניאל, ג, ח [הכל מפרשים את הצירוף 'אכל קרצין', הלשין, הלך רכיל. ויסודו של הצירוף באכדית (=בבלית), akalu kursi, פירושו המילולי אכל חתיכות בשר מגופו של מישהו, והוא משמש במשמעות הלשין עליו, הוציא דיבתו רעה]; וכן בפירושו של מ"צ סגל לפסוק זה ("אכלו את חתיכות בשרם, כינוי למלשינות ורכילות").

לאדם האוכל את בשר חברו, מצויה גם בקוראן¹¹²²: "אל תרגלו זה אחר זה, ואל תלכו רכיל. האם רוצים אתם לאכול את בשר אחיכם המת? הן לא תרצו בזאת".

מבחינה היסטורית, ישנן מספר אפשרויות להיווצרותו של דמיון זה. אפשרות אחת היא, שהקוראן שאב את הביטוי מלשונו של ספר דניאל¹¹²³. אפשרות אחרת היא, שחלק ממפרשי המקרא השתמשו בביטוי הערבי כהשראה לפירושם את הפסוקים בספר דניאל.

(ב). "לא תשא שמע שוא" כאזהרה למספר הדובר אמת

בגוף הפרק¹¹²⁴ נדונה השאלה, האם הציווי "לא תשא שמע שוא" מהווה מקור לאיסור גם ביחס למספר. בהנחה שהתשובה לכך חיובית, מתבקשת השאלה, האם המספר עובר על איסור ספציפי זה גם כשהוא יודע בוודאות שהוא **דובר אמת**¹¹²⁵.

על פני הדברים, התשובה לכך תלויה במשמעות המילה "שוא" בפסוק: לפי הגישה המפרשת את המילה "שוא" לאו דווקא במובן של שקר או כזב, אלא במובן של "רע"¹¹²⁶, נמצא שהאיסור אינו תלוי בקיומו של שקר; ואילו לפי השיטה המפרשת "שוא" כפשוטו¹¹²⁷, לכאורה אין מקום לאיסור ספציפי זה ביחס למספר היודע כי הוא דובר אמת.

אולם, מדברי ה"חפץ חיים" עולה¹¹²⁸, כי המספר עובר על "לא תשא שמע שוא" גם כשהוא דובר אמת¹¹²⁹, והוא מנמק זאת בשני נימוקים, אשר נראה כי הם מתאימים אף לדעה הסוברת ש"שוא" פירושו שקר.

¹¹²²קוראן- רובין, סורה 49, פס' 12.

¹¹²³אף בספר תהלים (כז, ב) מופיע הביטוי "לאכול את בשרי" ("בקרוב עלי מרעים לאכול את בשרי"), אם כי לא ברור שהכוונה שם ללשון הרע דווקא.

¹¹²⁴פסקה 4(ג)1 לפרק זה.

¹¹²⁵השאלה אינה מתייחסת באופן כללי לאיסור לשון הרע (אשר לגביו אין ספק כי הוא חל גם על אמירת אמת, לפי רובם ככולם של המחברים והפוסקים, כפי שפירטנו לעיל מספר פעמים), אלא רק ביחס לציווי הספציפי "לא תשא שמע שוא".

¹¹²⁶זוהי שיטת **יד הקטנה**, שהובאה לעיל (הערה 995 ואילך).

¹¹²⁷זוהי שיטת רבינו יונה שהובאה לעיל (הערה 993).

¹¹²⁸**חפץ חיים**, פתיחה, חלק הלאוין, לאו ב (עמ' יב).

¹¹²⁹"ופשוט הוא, דלאו זה כולל אפילו לשון הרע על דבר אמת". ראיית המחבר היא מדברי התלמוד במסכת שבועות דף לא ע"א. שם מבואר, שכשם שאסור לדיין לשמוע דברי בעל דין קודם שיבוא חברו, כך מוזהר גם בעל הדין עצמו, שלא להשמיע

הנימוק הראשון הוא, שאמנם המספר יודע שהדברים הם דברי אמת, אך **המקבל** אינו יודע זאת, ונמצא שהמספר **משיא** את המקבל לקבל דברי גנאי ללא הוכחה¹¹³⁰. הנימוק השני מורכב יותר: "או, משום שהתורה ירדה לסוף דעת המספר, שכיון שהוא מספר טענותיו שלא בפני בעל דינו, אי אפשר שלא יערב בתוך הטעמת דבריו דבר שאיננו אמת כל כך"¹¹³¹...

(ג). הסבר מעשה מרים

כאמור לעיל¹¹³², הצייווי "זכור את אשר עשה ה' אלוקיך למרים" מהווה, לפחות לפי חלק מהדעות, ציווי להימנע מלשון הרע. לאור זאת, נתייחס להלן בקצרה לתיאור מעשה מרים, ולסיבה שבגינה דבריה נתפסים כלשון הרע.

דיבורה של מרים (ואהרן¹¹³³) מתואר במקרא כדלהלן¹¹³⁴:

"(א) ותדבר מרים ואהרן במשה, על אודות האשה הכושית אשר לקח, כי

אשה כושית לקח; (ב) ויאמרו, הרק אך במשה דיבר ה', הלוא גם בנו

דיבר"¹¹³⁵.

לדיין את טענותיו קודם שיבוא חברו. איסור זה חל בוודאי גם כאשר בעל הדין, המשמיע, בטוח שדבריו הם אמת, ומכאן שגם איסור סיפור לשון הרע, שחז"ל כוללים אותו בחדא מחתא עם עניין זה, חל גם כשהמספר בטוח שדבריו הם אמת.

¹¹³⁰ובלשון ה"חפץ חיים": "... משום השומע, שלא יידע את הדבר הזה שהוא אמת, ואתה משיאו להאמין דבר שהוא אסור להאמין...". נראה שכוונת הדברים היא, שגם כשאנו אומרים שהאיסור "לא תשא שמע שוא" חל על המספר, הרי ששורש האיסור כרוך בטבורו לאיסור החל על המקבל: כל אימת שהקבלה כרוכה באיסור, אזי כתוצאה מכך גם ההשמעה מהווה איסור. לכן, המספר עובר על איסור מעצם העובדה שהוא גורם למקבל לקבל דברי לשון הרע ללא הוכחה (ועל כן, לא מועילה העובדה שהמספר יודע שהדברים דברי אמת, שהרי עדיין, המקבל עובר על איסור בעצם כך שהוא מקבל דברי לשון הרע ללא הוכחה).

¹¹³¹כלומר, האיסור נובע **מהמציאות הכללית**, המוכיחה כי השמעת דברים על אדם שלא בנוכחותו כרוכה בדרך כלל בתערובת שקר (ומסיבה זו נקטה התורה במלים "שמע שוא"). לכן, גם אם במקרה **הקונקרטי** אירע במקרה שהדברים הם דברי אמת, האיסור עדיין חל (במלים אחרות, חשש השקר הוא רק הסיבה לחקיקת האיסור, אך לאחר שהאיסור נקבע, הוא חל בכל מקרה של לשון הרע, גם במקרה של דברי אמת).

אמנם, לפי טעם זה נמצא, שאין המספר עובר על הלאו הספציפי של "לא תשא שמע שוא", אלא אם כן הוא משמיע את דבריו שלא בפני האדם המדובר! וראו בעניין זה: **שבילי חיים**, עמ' ג, אות ה.

¹¹³² בפרק זה, פסקה 4(ג)2).

¹¹³³ ראו להלן, הערה 1135.

¹¹³⁴ במדבר יב, א-ב.

מהפסוק הראשון (פסוק א') ניתן לכאורה להבין, כי הדיבור היה מכוון נגד אשתו של משה. אולם, פרשנות כזו יוצרת קושי בהבנת המשך (פסוק ב'), שלכאורה אינו נוגע לעניין. לכן מפרש רש"י, כי תוכן השיחה עסק בגירושין של משה מאשתו¹¹³⁶; מרים ראתה בגירושין אלה מעין התנשאות שלא במקומה מצד משה, וטענה- "גם בנו דיבר ה'" - גם אנו מתנבאים וגם אנו בני מעלה, ובכל זאת לא גרם לנו הדבר לפרידה מבני זוגנו¹¹³⁷ (זהו, כאמור, פירוש רש"י; מדברי פרשנים אחרים עולה כי ההאשמה הייתה אף חמורה יותר¹¹³⁸).

¹¹³⁵ על אף שמפסוקים אלה עולה שאף אהרן דיבר, ולא רק מרים, מרים שהיא שפתחה בדיבור (ראו רש"י, בפסוק א' שם); במסכת שבת (בבלי, שבת, צז ע"א) נחלקו הדעות, האם גם אהרן נענש בגין המעשה. יש אומרים ש"ננזף", ויש אומרים שאף נצטרע.

¹¹³⁶ רש"י בפסוק א', ד"ה על אודות האשה, כותב: "על אודות האשה- על אודות גירושה". הדברים מתיישבים גם עם נוסח תוכחת האלוקים נגדם, בפסוק ח: "ומדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה?". מכאן, שהדיבור היה אודות משה, ולא אודות האשה. לעניין הביטוי "האשה הכושית", ראו בהערה הבאה ובהערה שלאחריה.

¹¹³⁷ את הביטוי "האשה הכושית" בפסוק ("על אודות האשה הכושית אשר לקח... כי אשה כושית לקח"), מסביר רש"י לשבח ("מגיד שהכול מודים ביפיה, כשם שהכל מודים בשחרותו של כושי... יש לך אשה נאה ביופיה ואינה נאה במעשיה, במעשיה ולא ביפיה, אבל זאת נאה בכל"). שכן זה הינו, למעשה, חלק מהביקורת נגד משה, שפרש מאשה טובה כל כך, ללא הצדקה [דברי רש"י מבוססים על דברי חז"ל בספרי (ספרי, במדבר, בהעלותך, פיסקה צט)].

¹¹³⁸ נעמוד בקצרה על שני הסברים נוספים (שאינם היחידים): א) אבן עזרא מפרש, כי השיחה הייתה על כך שמשה פרש מאשתו מפאת מראה החיצוני (ולכך הכוונה ב"האשה הכושית"). את ההמשך, "הלוא גם בנו דיבר ה'", הוא מפרש כדלהלן: הואיל וגם בנו דיבר ה', והדבר לא גרם לגירושנו מבני זוגנו, על כרחך שלא התנבאותו היא שגרמה לפרידה, אלא המראה של אשתו. ב) לפי רבי יוסף בכור שור (מאה 12, צרפת), הביקורת לא התייחסה לפרישה מאשתו, אלא לעצם הנישואין עם אשה מארץ נכר: "לפי הפשט, שהיו אומרים, וכי לא מצא משה אשה מבנות ישראל שיקח לו לאשה, שהלך לקחת לו מבנות הכושים שהם ערלים? וכי בשביל שהקב"ה מדבר עמו, מתגאה, שאינו רוצה לישא אשה מבנות ישראל, שבקש אשה במרחק? הלא גם בנו דיבר, ונשאנו מישראל, ולא נתגאנו בכך" (בהמשך מסביר המחבר, שאין הכוונה לציפורה אשתו, שאותה לקח בזמן בריחתו ונדודיו ועל כך אין להאשימו, אלא על אשה כושית אחרת) [הציטוט הוא על פי דבריו כנוסחם במקראות גדולות הכתר- במדבר, עמ' 73].

הפסוקים עצמם, מכל מקום, אינם מפרשים את הביקורת, וכנראה ההסבר לכך הוא כדברי סולברג- "ואפשר שזהו בדיוק המסר: לא משנה מה בדיוק אמרה מרים. לא פרטי הסיפור - עיקר; עיקר הוא עצם קיומו של סיפור... (סולברג- זכות האדם לשם טוב; וראו שם ליקוט של מספר הסברים נוספים לביקורת מרים ואהרן). לנוסחם המעורפל של הפסוקים בעניין זה מתייחס גם לוין (Levine), בעמ' 328:

"The basis of the criticism by Miriam and Aaron is not explained, and there has understandably been much speculation on this subject. The inhabitants of Cush are black... but race could not be the point at issue, Perhaps there was objection to the taking of a second wife, which might have been regarded as an affront to Zippora...".

עוד בעניין זה ולהשערות נוספות הנוגעות להסבר דברי מרים, ראו: חיים כהן- רכילות, עמ' 105-107.

בהמשך הפסוקים מבואר, כי הביקורת הייתה מוטעית, שכן, התנבאותו של משה הייתה שונה מהתנבאותם של מרים ואהרן או של כל נביא אחר, וייחודיות זו של נבואתו היא שהביאה אותו לנהוג בשונה מנביא רגיל ולפרוש מאשתו¹¹³⁹.

בהתייחסו לחטא מרים, כותב ה"חפץ חיים"¹¹⁴⁰:

"...דעל ידי שלא דנתה למשה רבינו עליו השלום לכף זכות, לומר דמסתמא
כדין עשה... חשבה הכתוב למדברת לשון הרע¹¹⁴¹**, ממש, ונענשה על זה**
בצרעת. דבוודאי אצל מרים, זה הייתה עליה עיקר העוולה...דאילו לא היה
משה זכאי בזה, בוודאי היה מותר למרים לדבר בעניין זה, דהא כיוונה רק
לקנא לאמת, ולא חס וחלילה לגנותו של משה רבינו עליו השלום ורק
לבניינו של עולם, כדאיתא בספרי פרשת בהעלותך (=כמו שנאמר ב"ספרי",
בפרשת בהעלותך¹¹⁴²**. ודבר זה איננו לשון הרע מצד הדין, וכמו שמבואר**
בשערי תשובה לרבינו יונה במאמר רכ"א ורכ"ח, אם לא מצד מצוות הוכחה
שיש לו להוכיח תחילה לפלוני על זה... ובוודאי לא הייתה נענשת בצרעת
עבור זה, אלא ודאי כמו שכתבנו".

ביאור הדברים הוא כדלהלן: המחבר מדגיש (בעקבות דברי חז"ל בספרי), כי על אף שהשיחה אודות משה הציגה אותו באור שלילי - בוודאי ביחס לדרגתו ולמה שמצופה ממנו - כוונתה המקורית של מרים לא הייתה לדבר דברי סרה לשמם; עיקרה של השיחה נועדה לשם ביקורת ול"בניינו של עולם"- למחות על מצב שנראה בעיני מרים ואהרן כלא תקין. אולם, הנחה זו מציבה בפני המחבר קושי- אם כך הדבר, נמצא

¹¹³⁹ בפסוקים ו-ח, שם, מבהיר האלוקים למרים ולאהרן את טעותם: התנבאותכם היא התנבאות ארעית וחלשה יחסית, שאכן אינה מצדיקה פרישה מבן הזוג; התנבאותו של משה, לעומת זאת, היא התנבאות מסוג אחר- "לא כן עבדי משה, בכל ביתי נאמן הוא, פה אל פה אדבר בו, ומראה ולא בחידות, ותמונת ה' יביט; ומדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה?".

¹¹⁴⁰ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ג, באר מים חיים, אות יא (עמ' פ-פא).

¹¹⁴¹ לכאורה צריך עיון, מדוע דברי מרים מכונים "לשון הרע" ולא "מוציא שם רע" [ביקורתה על משה לא הייתה נכונה, כמובהר להלן, ואילו הביטוי "לשון הרע" מתייחס, לפי הרמב"ם ובעקבותיו ה"חפץ חיים", רק לאמירת דברים נכונים (ראו לעיל בפרק 2, פסקה 2(ב)2(2) ופסקה 2(ב)7)]. ככל הנראה התשובה לכך היא, שהביטוי "מוציא שם רע" ראוי יותר למי שמשקר במתכוון ומכפיש את הזולת, ולא למי שמעביר ביקורת מוטעית, כשבעיניו היא נכונה, וכך כותב גם קאופמן, זרע חיים, עמ' רפח-רפט.

¹¹⁴² ראו: ספרי, במדבר, בהעלותך, פיסקה צט.

שדברי מרים הם בבחינת "לשון הרע לתועלת", שאינה אסורה. על כך עונה המחבר, כי על אף המטרה החיובית, נחשב הדיבור במקרה זה לחטא, משתי סיבות:

א) הצגת משה כפי שהוצג **לא הייתה נכונה** ונבעה מפירוש שלילי מוטעה למעשיו. הווי אומר, גם כאשר המטרה הכללית של שיחה היא חיובית ("לתועלת"), על המשוחח לוודא תחילה שהפרשנות השלילית שהוא נותן לעובדות היא הפרשנות הנכונה. בהעדר תנאי זה, דברי שלילה הנאמרים על אדם, המציגים אותו בצורה לא נכונה על סמך פרשנות חפוזה ומוטעית, מהווים "לשון הרע", גם כשהם נאמרים לתועלת¹¹⁴³. בדומה לכך כותב הרב הוטנר¹¹⁴⁴, בהתייחסו למעשה מרים¹¹⁴⁵, כי "אדם הדן את חברו לכף חובה, במקום שהדין מחייב לדונו לכף זכות, והוא הולך ומספר חובתו זו לאחרים, הרי זה עובר בלאו דלשון הרע"¹¹⁴⁶.

ב) בתוך דבריו לעיל, רומז ה"חפץ חיים" גם לפגם נוסף במעשה מרים: "...אם לא מצד מצוות הוכחה שיש לו להוכיח תחילה לפלוני על זה". היינו, גם כשאדם סבור שיש לו ביקורת מוצדקת, עליו להביע אותה בפני האדם נשוא הביקורת, לפני שהוא משתף בכך אחרים¹¹⁴⁷. עם זאת מדגיש המחבר, כי פגם זה קל יותר, ואינו מצדיק בפני עצמו את עונשה החמור של מרים ("ובוודאי לא הייתה נענשת בצרעת עבור זה").

¹¹⁴³ כאמור לעיל (פרק 3, הערה 645 ובטקסט שם), אחד התנאים להיתר "לשון הרע לתועלת" הינו, כי מעביר המידע יודא היטב שפרשנותו למידע השלילי שהוא מעביר היא פרשנות נכונה.

¹¹⁴⁴ הרב יצחק הוטנר (1906-1980); נחשב לאחד מחשובי ההוגים בתחום המחשבה והמוסר.

¹¹⁴⁵ **פחד יצחק - שבועות**, מאמר ג, פרק א (עמ' מב-מד).

¹¹⁴⁶ לשונו המלאה של המחבר (שם, עמ' מב-מג): "...**דהנה מצינו בלשון הרע שני סוגים**. סוג אחד הוא באופן שקביעות העובדא של הגנאי שראובן מספר על שמעון, היא קביעות ברורה (=כלומר, שהשלילה שבדבר ברורה, ללא צורך בפרשנות), מבלי שנצטרך לבוא עליה מכוחם של דיונים ושיפוטים... **ועוד ישנו סוג שני של לשון הרע**, אשר קביעת העובדא של הגנאי שראובן מספר על שמעון היא תוצאה מדיונים ושיפוטים אשר על פיהם נקבעה העובדא הזו לעובדא של גנאי. ובסוג זה של לשון הרע, איסורו נובע מחובות מיוחדים שיש לו להמספר כלפי זה שהוא מספר עליו. הסוג הזה של לשון הרע נובע הוא ממצוות עשה של 'בצדק תשפוט עמיתך' (ויקרא יט, טו), דהיינו, מפני שיש מצוות עשה דאורייתא לשפוט לכף זכות... **ואדם הדן את חברו לכף חובה, במקום שהדין מחייב לדונו לכף זכות, והוא הולך ומספר חובתו זו לאחרים, הרי זה עובר בלאו דלשון הרע**".

¹¹⁴⁷ כמפורט לעיל (פרק 3, הערה 651 ובטקסט שם), תוכחה מקדימה היא אחד התנאים לתחולת היתר ה"תועלת".

פרק חמישי: הטעמים העומדים בבסיס איסור לשון הרע

תקציר הפרק:

א. מטרתו של פרק זה היא לעמוד על הטעמים העומדים בבסיס איסור לשון הרע (במשמעו כדיבור בגנות הזולת), תוך מיון לקטגוריות.

ב. את טעמי האיסור ניתן לחלק לארבע קטגוריות עיקריות: (1) פגיעתה של לשון הרע בפלוגי מושא הסיפור. (2) פגיעתה של לשון הרע בשלום החברתי הכללי. (3) סלידה מעצם המידות השליליות הבאות לידי ביטוי בסיפור לשון הרע (גאוה, התמקדות במומי הזולת, צביעות וכיו"ב). (4) טעמים דתיים/קבליים.

ג. במסגרת זו תידון גם השאלה, מהי ההצדקה להגן על שם טוב שאין לו אחיזה במציאות (שהרי זהו הפועל היוצא של האיסור לספר לשון הרע גם כשהדברים הם אמת: לפלוגי ניתנת הגנה מפני פגיעה בשם טוב שאין לו אחיזה במציאות).

ד. מלבד הטעמים לעצם האיסור, עמדו המחברים במהלך הדורות גם על סיבות לחומרת האיסור, היינו, מדוע נתפס איסור זה כחמור כל כך בהשוואה לאיסורים אחרים ומדוע נקטו בחז"ל בהתבטאויות חריפות כל כך ביחס אליו. גם על כך נעמוד במהלך הפרק.

5(א). כללי

בפרק זה יידונו הטעמים העומדים בבסיס איסור לשון הרע (במשמעו כדיבור בגנות הזולת¹¹⁴⁸), תוך מיון לארבע קטגוריות עיקריות: (1) פגיעתה של לשון הרע בפלוגי מושא הדיבור. (2) פגיעתה של לשון הרע בשלום החברתי הכללי. (3) סלידה מעצם המידות השליליות הבאות לידי ביטוי בסיפור לשון הרע (גאוה, התמקדות במומי הזולת, צביעות וכיו"ב). (4) טעמים דתיים/קבליים¹¹⁴⁹.

¹¹⁴⁸ כמובהר לעיל, המונח "לשון הרע" משמש בלשון חז"ל במשמעויות שונות, לעתים ככינוי לסיפור בגנות הזולת ולעתים ככינוי להעברת מידע מסכסך (ראו לעיל, פרק 2, הערות 332-340). אנו נתמקד כאן בטעמים לאיסור לשון הרע במשמעותו הספציפית כסיפור בגנות הזולת [נזכיר כי גם לפי הרמב"ם, זהו סוג הדיבור ה"ראוי" ביותר לכינוי "לשון הרע", כלשונו במשנה תורה, הלכות דעות, ז, ב: "...והוא לשון הרע, והוא המספר בגנות חברו" - ראו לעיל, פרק 2, פסקה 2(ב)(1), 2(ב)(3) ו-2(ב)(5); וכן בפירוש המשנה, אבות, א, יז: "ולשון הרע הוא סיפור רעות האדם ומומי, ולגנות אדם מישאל באיזה צד שיהיה מן הגנות"].

[איננו מתעלמים מכך שגם טעמיו של האיסור להעביר מידע מסכסך (שגם הוא מכונה לעתים "לשון הרע"), ראויים לניתוח נפרד. כך, למשל, עולה השאלה, האם מרכז הכובד של האיסור לספר לשמעון מה אמר עליו ראובן, נעוץ בעצם יצירת הסכסוך ביניהם, או שמא בנזק הנוצר לראובן כתוצאה מכך (ה"חפץ חיים", למשל, כותב, בהלכות איסורי לשון הרע, כלל י, באר מים חיים, אות יח, עמ' קסט- "כידוע דעיקר הטעם איסור רכילות הוא כדי שלא ירבו מחלוקות בישראל"; וראו גם: ספר החינוך, מצווה רלו; שערי תשובה, שער שלישי, אות רכב, עמ' רנז; הנפקות המעשית עשויה להתבטא, למשל, בשאלה, האם ראובן יכול להסכים או למחול על כך (אם העיקר הוא הנזק הנגרם, ייתכן שניתן למחול; אם העיקר הוא הסכסוך הנגרם, אזי האפשרות להכיר במחילה בעייתית יותר - וראו גם להלן, נספח כללי 1, הערה 1701). מכל מקום, התמקדותנו להלן תהיה באיסור על הדיבור בגנות הזולת].

¹¹⁴⁹ שלוש הקטגוריות הראשונות מקובלות גם בשיח המוסרי הלא-דתי הן בבעייתיות שבסיפור מגרעות הזולת. ראו, למשל, סטטמן-רכילות, לשון הרע ומוסר, עמ' 401: "דומה שעלינו להבחין בין שלושה סוגי טעמים בקירוב (שכמובן אינם מוציאים

במסגרת זו תידון גם השאלה - הרלוונטיות בעיקר לקטגוריית הטעמים הראשונה - מדוע קובעת ההלכה, כי האיסור לספר בגנות הזולת חל גם כאשר דברי הגנאי אינם שקריים¹¹⁵⁰: האם "שמו הטוב" של פלוני אכן ראוי להגנה, כאשר ל"שם טוב" זה אין כל אחיזה במציאות?

לצד הטעמים לעצם האיסור, נעמוד גם על הסיבות שניתנו על ידי מחברים שונים במהלך הדורות לחומרת האיסור- היינו, מדוע נתפס איסור זה כחמור כל כך בהשוואה לאיסורים אחרים ומדוע נקטו בחז"ל בהתבטאויות חריפות כל כך ביחס אליו.

הדיון בשאלת טעמי האיסור אינו רק דיון "אקדמי" תיאורטי, ועשויות להיות לו השלכות על הבנת הדין וממילא על יישומו. כך, למשל, התשובה לשאלה, האם יש תחולה לאיסור לשון הרע גם בסיטואציה שבה הדברים אינם עלולים לגרום לפלוני מושא הסיפור נזק כלשהו, עשויה להיות תלויה בתשובה לשאלת טעם האיסור, היינו- האם לשון הרע אסורה רק משום נזקה לזולת, או שמא עצם העיסוק בגנות הזולת אסור בפני עצמו משום עצם הרע שבדבר. ואכן, ה"חפץ חיים" קובע, כי האיסור לספר לשון הרע חל גם אם בסיפור הדברים אין פוטנציאל של גרימת נזק או צער לאדם המדובר¹¹⁵¹, וכאסמכתא לכך הוא מפנה¹¹⁵² בין היתר לדברי רבינו יונה¹¹⁵³, לפיהם אחד מטעמי האיסור הוא עצם המידה הרעה שב"בחירתו (של המספר-) לחייב ולהרשיע את חבריו ושמתו לאידם"¹¹⁵⁴. עם זאת, הנזק לזולת אינו חסר נפקות: ראשית,

זה את זה): לפי הראשון, רכילות מגונה כי היא פוגעת במרוכל; לפי השני, רכילות מגונה כי היא פוגעת בחברה; לפי השלישי, רכילות מגונה בשל האופי הקלוקל שהיא מבטאת ובשל המניעים הנלווים שמאחוריה" [ה"רכילות" מוגדרת על ידי סטטמן במאמר זה כדלהלן (עמ' 402): "רכילות מתקיימת כאשר יש העברת מידע בין (לפחות) שני בני אדם על אדם אחר (לפחות אחד), כשהמידע שנמסר איננו לתכלית מקצועית כלשהי... ותוכנו קשור, לעתים קרובות, בהיבטים שליליים (בעיני המרכלים) של האדם שמרכלים עליו (המרוכל') ו/או בהיבטים פרטיים ומוצנעים של חייו"]. וראו עוד: **ריינס- מסות ומחקרים במוסר ובמשפט ישראל**, עמ' לח ואילך.

¹¹⁵⁰ ראו את דברי הרמב"ם שהובאו לעיל, פרק 2, פסקה 2(ב); המקורות התלמודיים שהובאו בפרק 2, הערה 344; דברי הראשונים שהובאו לעיל, נספח לפרק 2, הערה 518; ופסיקת ה"חפץ חיים", בפרק 2, הערה 390.

¹¹⁵¹ **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ג, סעיף ו (עמ' עח). המחבר מדגיש, כי גם במקרה שברור שהשומעים לא קיבלו את דברי המספר ולא אירע לו כל נזק, הוא עבר בכל זאת על איסור; ויתרה מזו, שאף אם המספר משער מראש שלא ייגרם נזק כלשהו, עדיין הסיפור אסור.

¹¹⁵² שם, באר מים חיים, אות ז (עמ' עט).

¹¹⁵³ ראו את לשון רבינו יונה להלן, הערה 1163.

¹¹⁵⁴ יש להוסיף שלכאורה במקרה כזה, שבו הדיבור אינו גורם נזק וכל עילת האיסור היא "המידה הרעה" שבהתעסקות בגנות הזולת, אין האיסור חל אלא כשאדם אכן מספר את הדברים מתוך אותה "מידה רעה" (במובחן ממצב שבו אדם מספר דבר לפי תומו, ומהסיפור עולה גנותו של פלוני כתוצאת לוואי). סיפור שלא נאמר מתוך "מידה רעה" של עיסוק מכוון בגנות הזולת, לא

כאשר נגרם נזק, העבירה שעבר המספר הופכת להיות עבירה "שבין אדם לחברו", שעשיית תשובה עליה מצריכה את ריצוי הנפגע (ככל העבירות שבין אדם לחברו¹¹⁵⁵), בעוד שבהיעדר נזק העבירה היא עבירה ש"בין אדם למקום" בלבד¹¹⁵⁶. שנית, במקרה שבו קיים פוטנציאל נזק, הדברים אסורים גם כשהם נאמרים על ידי המספר ללא כוונה רעה ואפילו "לפי תומו" ממש, שלא מתוך עיסוק מכוון בפגמו של פלוני¹¹⁵⁷. יתרה מכך: על אף שבמקורו המונח "לשון הרע" מתייחס לסיפור בגנות הזולת, ההלכה קובעת כי אפילו דברים אודות הזולת שאינם גנאי ממש, באים בכלל האיסור אם הם גורמים לו נזק גופני, ממוני או נפשי¹¹⁵⁸.

ייסר במקום שלא עלול להיגרם לזולת נזק (וראו גם להלן, נספח כללי 1, הערה 1630). וכך, אכן, מדגיש קאופמן (זרע חיים, עמ' שכד):

"...כאשר רבנו [ה"חפץ חיים"] מבאר בכמה מקומות יסודו הגדול שעצם דיבור גנות אסרה תורה [=ללא נזק-י.ו.]... בכל מקום משמע שהטעם בגלל הכוונה הרעה לגנות את חברו, כאשר יראה המעיין. ואם כן יש מקום גדול ללמוד גם בדברי רבנו שדיבור לשון הרע ללא שום כוונה לגנות, רק דרך שיחה בעלמא, ובאופן שלא יוכל להגיע נזק וצער לחברו... אינו בכלל איסור לשון הרע. ואף שדבריו סתומים בנוגע ללשון הרע לפי תומו, מכל מקום כך נראה יותר לפרש דעתו.

סוף דבר, המספר לשון הרע דרך שיחה בעלמא ולפי תומו: באופן שעשוי להזיק ולצער את חברו, יש להחמיר... אבל אם אינו עשוי להזיק ולצער (רק פחיתות ערך בעלמא בעיני השומע באופן שלא יגרום שום שינוי יחס לגבי המדובר) הדברים נוטים שאינם בכלל איסור התורה. ולגבי אבק, צריך עיון; אם לא שיש תועלת, אף מועטת, בדבר זה, שאז בוודאי יש לומר שאפילו אבק אין כאן".

[סיטואציה שכיחה של אמירת גנות ללא חשש לגרימת נזק, מתקיימת במקרה "שלא יכול להגיע נזק לחברו, כגון שהשומע מכירו מעט, או שהוא דבר פעוט שמיד ישכח אותו" - זרע חיים, עמ' שכג; וראו גם בעמ' שנה].

¹¹⁵⁵ משנה, יומא, ח, ט.

¹¹⁵⁶ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ד, סעיף יב (עמ' צט-ק).

¹¹⁵⁷ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ז, באר מים חיים, אות יח (עמ' קמ): "וזה פשוט, לעניין איסור לשון הרע ורכילות, דאפילו לספר לשון הרע ורכילות על חברו לפי תומו, הגם שאינו מתוך השנאה כדי לגנותו או לעורר מדנים עליו, גם כן איסור לשון הרע הוא" (ה"חפץ חיים" מתייחס כאן למצב הרגיל, שבו עלול להיגרם נזק, ולכן הסיפור אסור גם "לפי תומו"). לעומת זאת, בסיטואציות שבהן לא עלול להיגרם נזק, וכל עילת האיסור נובעת מה"רע" שבעיסוק בגנות הזולת, לכאורה לא יהיה איסור בדבר, כפי שאכן עולה מדברי הזרע חיים שצוטטו לעיל, הערה 1154).

¹¹⁵⁸ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ג, באר מים חיים, אות ז (עמ' עט), על פי הרמב"ם במשנה תורה, הלכות דעות, ז, ה; וכן בשמירת הלשון, חלק שני, פרק יז (עמ' רכז), על פרשת קדושים בהר. וביתר ביאור: האיסור הוא לא לדבר "רע" על הזולת. ה"רע" הקלאסי הינו סיפור בגנות הזולת, שכן, בסיפור כזה מתמזגים הן הנזק לזולת והן הרע שבעצם ההתעסקות בגנות הזולת (כלשון רבינו יונה לעיל בסמוך), ומשום כך ההגדרה הקלאסית של לשון הרע היא "המספר בגנות חברו" (כלשון הרמב"ם במשנה תורה, ז, ב) ו"סיפור רעות האדם ומומיו ולגנות אדם מישראל" (כלשון הרמב"ם בפירוש המשנה לאבות, א, יז). אולם, כל אחד משני "ראשי הרע", (הנזק והגנאי), גם כשהוא לחוד, הוא עילה לאיסור בפני עצמו. לכן, דיבור על הזולת וענייניו הגורם לו נזק, מהווה איסור גם אם אין בו גנאי. ה"חפץ חיים" מדייק את הדברים מלשון הרמב"ם: בסעיף ב' הגדיר

[ועם זאת יש לזכור, כי בדומה לתחומים אחרים, גם כאן הטעם איננו "בעליו של הדין" (כלשונו הידועה של זילברג¹¹⁵⁹), ולא תמיד ניתן להצביע על קשר מוחלט וחד משמעי בין טעמיו הכלליים של האיסור, או תיאורי המיאוס שהמחברים נוקטים בהם ביחס אליו, לבין גדריו ההלכתיים המדויקים. כך, למשל, על אף שהמחברים מדגישים תדיר, בהקשר של איסור לשון הרע, את המידה המגונה של ראיית הזולת באופן שלילי וחיפוש מומיו¹¹⁶⁰, ברור שאין אדם עובר על האיסור אלא אם כן התקיים אקטוס ריאוס של העברת מידע או סיפור; לא די בכך שאדם יחשוב רע על הזולת, ויתרה מכך, אפילו כשאדם מספר לחברו סיפור שלילי על אדם אחר, הוא אינו עובר על האיסור אם הוא מעלים מהשומע את זהות האדם המדובר¹¹⁶¹].

הרמב"ם, כזכור, את "לשון הרע" כ"מספר בגנות חברו". אולם, מספר סעיפים לאחר מכן כותב הרמב"ם (סעיף ה'): "והמספר דברים שגורמים, אם נשמעו איש מפי איש, להזיק חברו, בגופו או בממונו, ואפילו להצר לו או להפחידו, הרי זה לשון הרע". בהפרדה זו ביקש הרמב"ם ללמד (לדעת ה"חפץ חיים"), כי כל אחד מהרכיבים [עצם הגנאי (הנוכח בסעיף ב') והנוזק (הנוכח בסעיף ה')] מהווה עילה עצמאית לקיום האיסור (לפרשנות שונה של הפרדת הסעיפים ראו: **דעת ומחשבה**, עמ' מט-ס).

[דוגמה לסיטואציה שבה דברים אודות הזולת עלולים להסב לו נזק גם אם הם אינם דברי גנאי, מתוארת בתלמוד במסכת ערכין, דף טז ע"א: אדם מפרסם על אדם אחר כי הוא מארח נדיב ביותר, וסיפור זה מביא לכך שאנשים אחרים יכלו את ממונו של המארח או ינצלו את טוב לבו. עם זאת, המחברים מתייחסים לסיטואציה זו כ"אבק לשון הרע" בלבד ולא כלשון הרע ממש (ראו לעיל, פרק 3, הערה 880, וכן בנספח לפרק 3, הערות 943 ו-952), וכנראה הטעם לכך הוא שבמקרה זה אפשרות הנוזק רחוקה יחסית (כפי שכותב ברונפמן **בשערי אברהם**, עמ' רנו, בה"ש 158: "יש לשאול, מאחר שדיבור המזיק הוי לשון הרע, מאי טעמא אמרינן... דהמספר טובו של חברו וגורם לכלות ממונו... חשיב רק אבק ולא לשון הרע גמור? ולכאורה צריך לומר דבהאי... צד הנוזק רחוק טפי, וגם ביד בעל הבית להישמר מפניו, ומעיקר הדין לא מוטל על האדם להיזהר מ חשש שיתגלגל מדבריו נזק רחוק כזה").]

כדוגמה לגרימת נזק בהעדר גנאי הנחשבת ללשון הרע, מציין ה"חפץ חיים" את המעשה ביהודה בן גרים (בבלי, שבת, לג ע"ב): יהודה בן גרים סיפר על רבי שמעון בן יוחאי, כי אמר דברים נגד המלכות, ובעקבות כך נאלץ רשב"י להסתתר פן יהרגוהו. דיבורו של יהודה בן גרים לא נאמר כגנאי [וכפי שמסביר שם רש"י, הוא סיפר את המעשה רק "לתלמידיו או לאביו ואמו, ולא להשמיען למלכות, ונשמעו על ידו למלכות"], ובכל זאת הוא נענש על כך בידי שמים, משום לשון הרע [בתלמוד עצמו לא נאמר כי דברי בן גרים מהווים "לשון הרע", אך המחברים מסיקים זאת מעונש המיתה שבא עליו (ראו את דברי ה"כסף משנה", הלכות דעות, ז, ה)]. דוגמה נוספת לדיבור שהבעייתיות בו אינה חשיפת פגמיו של פלוני אלא ההיזק הנוצר, ניתן לראות במעשה ב"בר חובץ", המוגדר בתלמוד הירושלמי כ"לשון הרע" (ראו לעיל, פרק 1, הערה 47). גילוי של המספר כי בר חובץ לא הגיע לעבודה אינו נחשב לגנאי, אך הוא מוגדר כלשון הרע משום שהוא גרם לענישתו של בר חובץ. ואכן, ה"מגדל עוז" [מנושאי כלי הרמב"ם- רבי שם טוב ב"ר אברהם גאון (סוף המאה ה-13 ותחילת המאה ה-14)] מפנה למעשה זה כמקור לסעיף ה' ברמב"ם.

¹¹⁵⁹ ראו: **זילברג, כך דרכו של תלמוד**, עמ' 60-65.

¹¹⁶⁰ ראו, למשל, את תיאורו של רבינו יונה **בשערי תשובה**, שער שלישי, אות ריז (עמ' רמח-רמט): "האויל יליץ חובה, כי יחפש מומי בני אדם ואשמתם, ויתן בהם דופי, ולא ידבר לעולם בשבח ודבר טוב הנמצא בהם. והמשל על זה, כי הזבובים לעולם באו ונחו כולם על מקומות הלכלוך".

¹¹⁶¹ ראו: **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ג, אות ד (עמ' עז). המחבר אוסר שם, אמנם, לדבר לשון הרע על אדם ללא הזכרת שמו, אולם זאת רק במקרה שניתן להבין מהסיפור במי מדובר [איסור סיפור לשון הרע הוא אפילו אם אינו מנאר בעת הסיפור את האיש שהוא מדבר עליו, רק הוא מספר אתם, ומתוך עניין הסיפור נשמע להשומע על איזה איש כיוון המספר הזה, בכלל לשון הרע הוא"]; וראו בספר **עיקרי דינים** (אחד מספרי הקיצור הידועים המתמצתים את החפץ חיים, בתוספת הערות

5(ב). הפגיעה בפלוני מושא הסיפור כטעם לאיסור לשון הרע

5(ב)1. הפגיעה הנגרמת לזולת כתוצאה מהסיפור בגנותו

נראה, כי הפגיעה שלשון הרע עלולה לגרום לזולת - פגיעה שחז"ל השוו אותה ל"מיתה"¹¹⁶² - מהווה טעם מרכזי לאיסור לשון הרע. כשרבינו יונה גירונדי מתייחס¹¹⁶³ לשני הטעמים המרכזיים בעיניו לאיסור לשון הרע, הוא מונה את פגיעתה בזולת כטעם הראשון: "והמספר לשון הרע, שתים הנה קוראותיו (=רעתו כפולה¹¹⁶⁴ - י.ו): הנזק והבושת אשר יגרום לחברו; ובחירתו לחייב ולהרשיע את חבריו ושמחתו לאידם"¹¹⁶⁵.

הפגיעה בזולת הנגרמת מלשון הרע הופכת, כאמור לעיל¹¹⁶⁶, את עבירת לשון הרע לעבירה שבין אדם לחברו, שהתשובה עליה מצריכה את ריצוי הנפגע, ומלשון הפוסקים נראה שכל פגיעה הנגרמת מהסיפור - ותהא זו פגיעה גופנית, פגיעה ממונית או גרימת צער נפשי - מקימה את אותו היבט נזיקי של העבירה המצריך ריצוי כאמור¹¹⁶⁷. מחברים שונים בתקופות שונות הדגישו אספקטים שונים של פגיעה העשויים להיגרם כתוצאה מסיפור גנאי:

חשובות), שם דן הרב הומינר בנושא סיפור גנותו על אדם בלא הזכרת שמו, ומסקנתו היא כי אין בכך עבירה על האיסור "לא תלך רכיל בעמך" (אם כי העושה כן עלול לעבור על מספר ציוויים עקיפים, דוגמת החובה ללמד זכות וכיוצא בזה) [ראו דבריו בכלל ג, סעיף יט, עמ' ז, ובהערה שם].

¹¹⁶² ראו: בבלי, ערכין, טו ע"ב. על מילות הפסוק (משלי יח, כא) "מוות וחיים ביד לשון", דורש התלמוד - "וכי יש יד ללשון? לומר לך, מה יד ממיתה, אף לשון ממיתה. אי (=אם, שמא תאמר) יד אינה ממיתה אלא בסמוך לה, אף לשון אינה ממיתה אלא בסמוך לה? תלמוד לומר (ירמיהו ט, ז) 'חץ שחוט לשונם'. אי מה חץ עד ארבעים וחמישים אמה, אף לשון עד ארבעים וחמישים אמה? תלמוד לומר (תהלים עג, ט), 'שתו בשמים פיהם, ולשונם תהלך בארץ' [ייתכן, אמנם, שכוונת חז"ל כאן איננה ל"לשון הרע" במובנה כדיבור בגנות פלוני (ולבושתו של פלוני הנגרמת כתוצאה מכך) אלא ל"לשון הרע" במובנה כהעברת מידע מסכסך (וה"מיתה" מתפרשת כפשוטה - הסכסוך עלול להביא לשפיכות דמים)]. גם על פי בן סירא (ראו להלן, הערה 1241 ובטקסט שם), "מכת שוט תעשה חבורה, ומכת לשון תשבר גרם; רבים נפלו לפי חרב, אך לא כחללי לשון".

¹¹⁶³ **שערי תשובה**, חלק שלישי, אות רטז (עמ' רמח).

¹¹⁶⁴ "שתים הנה קוראותיו" - שתי רעות יש בפעולתו, רעתו כפולה. לשון זו שאולה מלשון הפסוק בישעיה נא, יט: "שתים הנה קוראותיך... השוד והשבר".

¹¹⁶⁵ הדברים מובאים גם בחפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ג, באר מים חיים, אות ז (עמ' עט).

¹¹⁶⁶ ראו לעיל, בטקסט להערה 1156.

¹¹⁶⁷ הרמב"ם, בהתייחסו להיבט ה"נזיקי" שבלשון הרע, נוקט בלשון מרחיבה - "להזיק חברו, בגופו או בממונו, ואפילו להצד לו או להפחידו" (ראו לעיל, הערה 1158). וכך גם עולה מלשון ה"חפץ חיים": "אבל אם חברו נתגנה על ידי זה בעיני השומעים,

1. צער הבושה וה"בעירה הפנימית" שהנפגע חווה כתוצאה מחשיפת קלונו :

מטבע הדברים, הנפגע חש תחושות קשות של מבוכה, או כלימה, משנפגע שמו ונודע קלונו ברבים. "צער הכלימה מר ממוות", כלשון רבינו יונה גירונדי¹¹⁶⁸.

ונסבב לו על ידי זה היוק בגופו או בממונו או שהצר לו על ידי זה, הרי הוא ככל עוונות שבין אדם לחברו, שאפילו יום הכיפורים ויום המיתה אין מכפר עד שירצה את חברו" [חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ד, סעיף יב (עמ' צט-ק)]. וראו גם את לשון רבינו יונה בשערי תשובה, שער שלישי, אות ר (עמ' רלג) - "בהבאישו את ריחו בעיני העם, או שאר דרכי הפסד".

יצוין כי בדין הישראלי, הגדרת "לשון הרע" אינה כוללת כל סיפור העלול לגרום לפלוני פגיעה בו או ברגשותיו. סעיף 1 לחוק איסור לשון הרע קובע ש"לשון הרע" היא "דבר שפרסומו עלול- (1) להשפיל אדם בעיני הבריות או לעשותו מטרם לשנאה, לבוז או ללעג מצד; (2) לבזות אדם בשל מעשים, התנהגות או תכונות המיוחדים לו. (3) לפגוע באדם במשרתו, אם משרה ציבורית ואם משרה אחרת, בעסקו, במשלח ידו או במקצועו (4) לבזות אדם בשל גזעו, מוצאו, דתו, מקום מגוריו, גילו, מינו, נטייתו המינית או מוגבלותו". בפסיקה הישראלית הובהר, כי הערך המוגן הוא יחס הבריות והערכתם כלפי מושא הפרסום, ולא הפגיעה הישירה ברגשותיו כתוצאה מהפרסום: "חוק איסור לשון הרע נועד להתמודד עם הפגיעה שנגרמת לאדם כתוצאה מירידת מעמדו וערכו בין הבריות. אין הוא נועד למנוע, להבדיל, פגיעה ברגשותיו של מי שרואה את עצמו נפגע מהפרסום" [פלוני נ' דיין (ע"א 751/10), פסקה 84 לפסק דינו של השופט ריבלין]; וראו גם: בן נתן נ' בכרי, פסקה 35 לפסק דינו של השופט דנציגר ("זכות זו נוגעת להערכת האדם על ידי סביבתו הקרובה והרחוקה. היא אינה מגינה על רגשותיו של הפרט לכשעצמן"); כפי שהדגיש בית המשפט בעניין מיכאלי נ' אלמוג, עמ' 662: "המבחן להתקיימות תנאי הסעיף, כפי שנקבע לא אחת על ידי בית משפט זה, הוא אובייקטיבי ולא סובייקטיבי". בית המשפט הפנה גם להדגשת השופט לוי בעניין שאהה נ' דרדריאן (עמ' 740), לפיה "לא קובע, מה חושב הנתבע המרגיש עצמו נפגע, אלא הקובע הוא כיצד עלולה החברה לקבל את הדבר שבאותו פרסום" (ואף השופטים שחלקו באותו עניין על השופט לוי, לא חלקו על קביעתו המצוטטת כאן, והמחלוקת התמקדה בשאלה מי היא ה"חברה" לצורך זה, ראו שם); וראו גם: לשון הרע- הדין המצוי והרצוי, עמ' 156-157, ובהפניות שם בה"ש 515.

[עם זאת, נפנה בהקשר זה גם לאלמוג ובן זאב- לשון הרע במבחן הבריות; לדעת המחברים, במישור הדין הרצוי יש לתת משקל רב יותר לתחושה האישית- "טענתנו היא, שבימינו אנו יש לתחושה האישית מעמד נכבד ביצירתם ובעיצובם של הבריות, שבעיניהם נשפטת עצם הפגיעה וסיבה. עם זאת, איננו טוענים שבכך אנחנו מבטלים את מעמדו של מבחן אובייקטיבי. לכל היותר, אנחנו מצמצמים את חשיבותו, ונותנים לו מעמד משתנה בנסיבות שונות. כך למשל, יש לו מעמד חשוב מאוד בתביעות שעניין הוא חשש להפרה של ערכי יסוד, ויש לו מעמד פחות חשוב ולפעמים משני בתביעות שעניין התנגשות בין ערכים לגיטימיים. כמו כן אנחנו מבקשים לתת מעמד של נכבדות למבחן התחושה האישית..." (עמ' 254)].

חוק איסור לשון הרע מגן, איפוא, על אדם, רק מפני פגיעות הנגרמות לו כתוצאה מהורדת ערכו בעיני הבריות. לפגיעות הנובעות מהורדת ערך זו יש, כמובן, מספר רבדים, כלשון השופטת פרוקציה בסעיף 16 לפסק הדין נודלמן נ' שרנסקי: "לשון הרע היא דבר שפרסומו עלול לפגוע בנכס היקר ביותר לאדם - שמו הטוב וכבודו כאדם בעיני עצמו ובעיני זולתו. היא ביטוי העלול להכתיים את אישיותו בעיני הזולת, ולפגוע בביטחונו הפנימי גם כלפי עצמו. היא דבר העלול להרוס במחי יד, וכהרף עין, שם טוב שנבנה ועוצב במשך שנים רבות באופן שלא ניתן להחזירו לקדמותו, וכל פיצוי כספי לא ייטיב באופן אמיתי את הנזק שנגרם. פגיעתה של הדיבה רעה לא רק כלפי מושא לשון הרע עצמו, אלא גם כלפי סביבתו הקרובה - משפחתו, ילדיו וידידיו. היא עלולה לפגוע קשות בנפש האדם, וכן בעיסוקו ובמעמדו החברתי והכלכלי. היא עלולה לפגוע פגיעה ללא תקנה בטעם חייו ובאיכות חייו".

¹¹⁶⁸ על הכפשת הזולת כותב רבינו יונה, כי "הוא העוון הגדול יותר מן המבקש נפש לספותה, כי צער הכלימה מר ממוות" [שערי תשובה, שער שלישי, אות קיא (עמ' קסב)].

וכך גם חז"ל במדרש [בראשית רבה (וילנא), פרשת ויחי, פרשה צח], בהתייחס למילות הפסוק בספר תהלים (קכ, ד), "חיצו

2. הרחקה ובידוד של הנפגע :

מהר"ל מדגיש את הריחוק הנוצר בין שומעי הגנאי לבין האדם מושא הגנאי- "שכל לשון הרע הוא מבדיל ומרחיק את אשר אמר עליו לשון הרע"¹¹⁶⁹. התרחקות הבריות עלולה גם להיות מלווה בתוצאות מעשיות, כגון פגיעה בפרנסה וכיו"ב¹¹⁷⁰.

3. פגיעה בהערכת הבריות כלפי פלוני כפגיעה ב"דלק" שלו להתפתחות ומימוש עצמי :

רש"י הירש¹¹⁷¹, בהתייחסו לפגיעה שגורמת לשון הרע לאדם, אינו מתמקד דווקא בבושה או המבוכה וכיו"ב הנגרמים לנפגע, אלא בעובדה שנשללת ממנו הערכת הבריות, המהווה מכשיר חשוב למימושו העצמי; שכן הטבע האנושי הוא כזה, שהערכת הבריות מהווה מניע מרכזי של האדם להגשמת יעדיו, ונמצא שכל הפחתה בהערכה זו פוגעת באחד הכלים המשמעותיים המשמשים להתפתחותו¹¹⁷² (בהמשך

גיבור שנונים עם גחלי רתמים", מסבירים כי דימויים אלה ("חיצי גיבור" ו"גחלי רתמים") מתייחסים לדברי לשון הרע, בהיותם גורמים לנפגע "לבעור מבפנים" כגחלי רתמים: "ומה ראה למשלן בחץ מכל כלי זיין? אלא כל כלי זיין מכין במקומן וזה מכה מרחוק, כך הוא לשון הרע, דאמור ברומי וקטיל בסוריא; ולא ככל גחלים אלא כגחלי רתמים, שכל גחלים כבים מבפנים, אבל גחלי רתמים, אף על פי שהוא כבה מבחוץ עדיין הוא בוער מבפנים, כך כל מי שהוא מקבל (=שנאמר עליו) לשון הרע, אף על פי שאתה הולך ומפייסו והוא מתפייס, עדיין הוא בוער מבפנים. מעשה ברותם אחד שהציתו בו את האור והיה דולק י"ב חדש, חורף וקיץ וחורף".

[את המילים "מקבל לשון הרע" הנזכרות כאן, פירשנו כמתייחסות לאדם שהלשון הרע נאמרה עליו, ולא ל"מקבל" במובן של מאזין (שכן, מרוחו של מקור זה משמע שהוא מתאר את תחושתו הקשה של הנפגע, כיצד ניתן "לקטול" אותו בכוח הלשון בלבד). אך ייתכן גם, שכונת המדרש היא ל"מקבל" במובן של מאזין, והתיאור כאן הוא של לשון הרע לא במובנו כדיבור בגנות פלוני, אלא במובנו כהעברת מידע מסכסך (כך וכך אמר עליך פלוני): המאזין שומע כי כך וכך אמר עליו או עשה לו פלוני, ואינו מוכן למחול].

¹¹⁶⁹ כלשון המהר"ל, בחיבורו **נתיבות עולם**, נתיב הלשון, פרק ח, עמ' מו: "... שכל לשון הרע הוא מבדיל ומרחיק את אשר אמר עליו לשון הרע. ואין עניין לשון הרע, רק [=אלא] להרחיקו מן הבריות, מפני שאמר עליו דברי גנות עד שהבריות מרחקין אותו. ודבר זה פעולת לשון הרע, ששולח לשונו באחד לגנות אותו ולדחות אותו מן הנמצאים...".

¹¹⁷⁰ ראו: **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ה, סעיף ב (עמ' קב ואילך).

¹¹⁷¹ **חורב**, עמ' 252 (בפרק נג, שכותרתו "לשון הרע, רכילות").

¹¹⁷² ובלשונו: "דמותו של אדם, המצטיירת בתודעתם של אחרים, היא יקרו. דמות זו קובעת את גישת האחרים אליו ואת המשקל שהם מייחסים להשפעתו. מטעם זה, ולו מטעם זה בלבד, נודעת ליקר השפעה מרובה, בהיותו מסדיר את מקומו ומעמדו של אדם. בדמות זו של האדם תלויות גם הדעות עליו והכבוד והאהבה שחולקים לו... אין לאדם שכר משיב נפש יותר מאשר ההכרה, ההערכה ויחס החיבה שבני אדם רוחשים לו. הכבוד מביא לידי אושר בחיים... משאת הנפש להשאיר רושם דמות זו היא עמוקה ומיוחדת כל כך, עד שבני אדם שאינם חוששים לכער את דמותם למעשה, ואינם נרתעים מפני יראת ה' ותודעת עצמם, בכל זאת מתאמצים בכל מחיר לשמור לעצמם אותה דמות ללא רבב. כך נעשה הכבוד לתמריץ לאדם לעשות את שמוטל עליו, תמריץ שלא לשמה, אך לא נדיר. ומתוך שלא לשמה בא לשמה, ובסופו של דבר ילמד האדם לעשות את חובתו

לכך מוסיף רש"ר הירש, כי אפילו כשההערכה שפלוגי זוכה לה אינה משקפת את המציאות, עדיין יש לה חשיבות למימוש יעדיו של פלוגי ואין לפגוע בה, אך על כך נעמוד להלן, בנפרד¹¹⁷³).

יש דמיון מה, אך גם שוני, בין הסבר זה של רש"ר הירש לבין הסבר אחר, מהעולם הנוצרי.¹¹⁷⁴ Moore עומד אף הוא על חשיבותו של שמו הטוב של פלוגי כתנאי לקיום נאות, אך בשונה מרש"ר הירש, המסביר את חשיבותה של ההערכה לאדם בעיקר בכך שהיא מהווה את המניע שלו להתנהג כהלכה או להגשים את יעדיו, Moore שם את הדגש על כך שהאדם, מעצם היותו יצור חברתי, אינו יכול להתקיים משנהרס שמו הטוב ומקומו בקהילה האנושית. השם הטוב, בדומה לרכוש פיזי, הוא תנאי הכרחי לקיומו הראוי של אדם:

"If man, as he is, requires the right of possessing private property to live as a social being, it seems there is an equal necessity for his right to possess a good name. Both rights seem to stem from the same necessity, namely, the maintenance of the life of the individual on a plane worthy of a human being".

הדגשה זו על הערכת הבריות כתנאי לקיומו של האדם כיצור חברתי מודגשת רבות גם בפסיקה ובספרות המשפטית בנושא איסור לשון הרע וחשיבות השם הטוב¹¹⁷⁵.

כמצווה ועושה מפי הגבורה. כבד את האדם ביקרו ובדמותו, ואל תשלח ידך להמיתו בדמות זו, שערכי קדושה וטהרה תלויים בה. אל תדבר בגנותו!"

¹¹⁷³ ראו להלן, בטקסט להערה 1200 ואילך.

¹¹⁷⁴ Moore, *The Sin of Detraction*, עמ' 70.

¹¹⁷⁵ כך, למשל, כותב לוין, במאמרו **חופש הביטוי אל מול הזכות לשם טוב** (עמ' 50) – "זכותו של האדם להגנה על שמו הטוב בעיני הבריות מושתתת בעיקרה ובראש ובראשונה על ההכרה כי דמותו של האדם, כבן אנוש שנולד בצלם וכאישיות פעילה ומשפיעה בקהילתו ובחוג משפחתו, נגזרת במידה רבה מהאופן שבו משתקף האני הפרטי שלו בעיני זולתו. השתקפות דמותו של אדם באור חיובי בעיני הבריות היא תנאי מפתח להתפתחותו הטבעית והחיונית של אדם כיצור החי בתוך קהילתו מתוך יחס של כבוד, אמון והערכה... שמו הטוב של אדם הוא מרכיב חשוב בזהותו הפנימית, משל היה איבר מאיברי הגוף".

תפיסה זו של חשיבות השם הטוב בחייו של אדם מודגשת לא אחת גם בפסיקה הישראלית. ראו, למשל, את פסקה 12 לפסק דינה של השופטת פרוקצ'ה בעניין **בן גביר נ' דנקנר**: "הזכות לשם טוב היא מיסודות הקיום האנושי של האדם כיצור חברתי.

5(ב)2. מהו העוול הנגרם לזולת במקרה שדברי הגנאי אודותיו אינם שקריים

1. הצגת הבעייה:

כידוע, על פי ההלכה, האיסור לספר לשון הרע על פלוני עומד בעינו גם אם דברי הגנאי הם אמיתיים¹¹⁷⁶. במילים אחרות, אסור לגרום פגיעה לשמו של אדם, גם כשה"שם" אינו משקף את המציאות לאמיתה.

הצורך בהגנה על כבודו האנושי של האדם בהתייחסותו לסביבתו היא תנאי הכרחי לחיים בצוותא, להגשמתו העצמית המלאה של הפרט, וליכולתו למצות את חיי החברתיים והרוחניים. הזכות לשם טוב כחלק מהכבוד האנושי טבועה עמוק ביסודות ההווייה האנושית של האדם, ומקרינה על מערך היחסים בינו לבין הסביבה העוטפת אותו. היא תנאי הכרחי להגשמת האוטונומיה האישית ולמיצוי יכולותיו של האדם ותרומתו לחברה. היא מהותית לגיבושו של כבוד עצמי שאדם חש כלפי עצמו, ולכבוד שהסביבה רוחשת כלפיו. היא מקור כח עשייה לאדם, ותנאי למיצוי יכולתו, כישרונותיו והישגיו לטובת החברה. סביבה אנושית הנשלטת על ידי תרבות של השמצות, גינויים ומתקפות מילוליות הדדיות שלוחות רסן סופה שתביא הרס חברתי פנימי, ובלימה של התפתחות תרבותית וערכית. מירקם חברתי הרמוני בין בני אדם, הוא תנאי חיוני למימושם של תהליכי בנין, קידמה, ומיצוי הכוחות והיכולות הטמונים בפרטים לתועלת הכלל. הזכות לשם טוב של הפרט היא נדבך מרכזי בסדר חברתי הרמוני. היא ניצבת ביסוד משטר הבנוי על חירות וכבוד האדם. היא מצויה במעמד דם במידרג זכויות האדם".

ובעניין רשת שוקן בע"מ נ' הרציקוביץ, התבטא בית המשפט העליון, בעמ' 571, כי "שמו הטוב של אדם - המוניתין שצבר לעצמו במהלך חייו - הוא נכס מקניינו, הנרכש לעתים בעמל רב ולאורך זמן. הוא ביטוי חשוב לכבודו של האדם: הן כבוד במובן honor, לאמור ההוקרה וההכרה הנובעים ממעמדו בחברה שאליה הוא משתייך, הן כבוד במובן dignity, לאמור ערכו הפנימי של האדם. שמו הטוב של אדם מאפשר לו להימנות עם בני הקהילה ובכך להגשים את עצמו ולעצב את אישיותו". וראו גם: רינת נ' רום, פסקאות 17-18; בן נתן נ' בכרי, פסקאות 20-22 לפסק דינו של השופט דנציגר; פלוני נ' דיין (ע"א 751/10), השופט ריבלין, פסקה 78 (לסקירת פסקי דין ברוח זו, ראו גם: ברק- כבוד האדם, כרך ב, עמ' 616 ואילך). ואכן, "אדם וכבודו חד הם, ואדם שכבודו אבד לו אין הוא אלא צלם אדם" (לשון השופט חשין בעניין סנש נ' רשות השידור, עמ' 872).

דברים דומים אומר בית המשפט העליון הקנדי (R. v. O'Connor, בפסקה 117), במסגרת סקירתו המקיפה על מהותה של הזכות לשם טוב:

"Though the law of defamation no longer serves as a bulwark against the duel and blood feud, the protection of reputation remains of vital importance. As David Lepofsky suggests in 'Making Sense of the Libel Chill Debate: Do Libel Laws `Chill' the Exercise of Freedom of Expression?' (1994), 4 N.J.C.L. 169, at p. 197, reputation is the 'fundamental foundation on which people are able to interact with each other in social environments'. At the same time, it serves the equally or perhaps more fundamentally important purpose of fostering our self-image and sense of self-worth. This sentiment was eloquently expressed by Stewart J. in Rosenblatt v. Baer, 383 U.S. 75 (1966), who stated at p. 92: 'The right of a man to the protection of his own reputation from unjustified invasion and wrongful hurt reflects no more than our basic concept of the essential dignity and worth of every human being - a concept at the root of any decent system of ordered liberty'".

¹¹⁷⁶ לעניין האיסור לספר לשון הרע גם כשהדברים הם אמת, ראו את ההפניות לעיל, בהערה 1150.

קביעה הלכתית זו - המקובלת גם באסלאם¹¹⁷⁷ ובנצרות¹¹⁷⁸ - מעוררת שאלה בסיסית: האם, בנסיבות אלה, אכן נגרם עוול לאדם מושא הסיפור, המצדיק את האיסור?

על מנת שנוכל להמשיך בדיון ולמנוע אי בהירויות במהלכו, חשוב להקדים הבדל מושגי בסיסי בין "פגיעה בפלוני" לבין "עוול לפלוני". לא כל אימת שלפלוני נגרמת פגיעה, ניתן גם לומר כי נגרם לו עוול. כך, למשל, אם פלוני תוקף את אלמוני, וכתוצאה מהתגוננות סבירה של אלמוני פלוני נחבל בראשו, נוכל בהחלט לומר כי פלוני ספג פגיעה (בפועל, הוא נפגע בראשו), אך לא נוכל לומר כי נגרם לו עוול, שהרי הוא קיבל את מה שהיה אמור לקבל בנסיבות העניין.

ומן הכלל אל הפרט: אין כל ספק, שגם כאשר דברי גנאי אינם שקריים, נגרמת לפלוני פגיעה. תחושת הכלימה של אדם אינה בהכרח חלשה יותר, ואולי אף חזקה יותר, במקרה של פרסום אמת¹¹⁷⁹; אך השאלה האמיתית היא, האם הוא יכול באמת ובתמים לטעון כי נגרם לו עוול כתוצאה מהפגיעה בשמו. האם אדם יכול לטעון כי "מגיע לו" ליהנות משם טוב שאינו משקף את המציאות? וכפי שמנסח זאת Moore¹¹⁸⁰, בהציגו את הבעייתיות שבקביעה הנוצרית, לפיה אסור לספר לשון הרע גם כשהדברים הם אמת:

"...But how can a non-virtuous person have acquired a right in justice to be esteemed as virtuous?"

טיעון זה עולה בווריאציות שונות גם על ידי מלומדים בעולם המשפט, בנמקם את העמדה השוללת מאדם זכות תביעה בשל פגיעה בשמו הטוב, כאשר הדברים שפורסמו עליו היו אמת:

"...defamation is an injury to a person's reputation, and if people think the worse of him when they hear the truth about him, that

¹¹⁷⁷ ראו לעיל, פרק 2, פסקה 2(ג)(1).

¹¹⁷⁸ ראו לעיל, פרק 2, פסקה 2(ד)(3), ובהערה 455.

¹¹⁷⁹ על כך ראו גם להלן, הערות 1246-1247.

¹¹⁸⁰ Moore, *The Sin of Detraction*, עמ' 67.

merely shows that his reputation has been reduced to its proper level¹¹⁸¹.

או, בניסוחו של Eric Descheemaeker¹¹⁸²:

"... 'reputation' ... must immediately be specified to mean deserved reputation or, to express the same idea differently, reputation founded in character. Defamation exists to protect a person against stains imparted by others on their reputation, not to protect a stained character. This I take to be an apodictic proposition, which cannot and need not be proved"¹¹⁸³.

להלן נעמוד על תשובות אפשריות שונות לבעיה זו¹¹⁸⁴ [ניתן, כמובן, להיחלץ מן הקושי, אם נניח שככל שמדובר בדברי גנאי אמיתיים, האיסור ההלכתי לדבר בגנות הזולת מושתת על הטעמים האחרים לטעמי איסור לשון הרע, שעליהם נעמוד בהמשך פרק זה¹¹⁸⁵, ואשר אינם קשורים בהכרח לפגיעה בזולת (כגון הטעמים החברתיים הקשורים בשלום הבריות וכיו"ב); אך מטרתנו כאן היא להראות כי גם הטעמים המתמקדים בפגיעה בנפגע הספציפי, רלוונטיים במקרה של אמירת אמת].

¹¹⁸¹ Winfield and Jolowicz on Tort, עמ' 601.

¹¹⁸² 'Veritas non est defamatio'? Truth as a Defence in the Law of Defamation, עמ' 16.

¹¹⁸³ טיעון ברוח זו מציג גם קרמניצר, בחיבור **לשון הרע- הדין המצוי והרצוי**, עמ' 31-32 ועמ' 89-91.

¹¹⁸⁴ יוער כי לצד הבעיה המוצגת כאן ישנם גם טיעונים אחרים לכאן ולכאן בספרות המשפטית העוסקת בנושא של פרסום אמת [ראו, לדוגמה (מלבד המחברים שדבריהם צוטטו כאן, והמחברים שדבריהם יצוטטו להלן), גם את החיבורים הבאים: Truth: A Defense to Libel, עמ' 54 ואילך; The Truth Hurts: A Critique of a Defense to Defamation, עמ' 432 ואילך; ובספרו של Raymond E. Brown, The Law of Defamation in Canada, עמ' 362-364; וכן את מאמרו של Humbach-Privacy Rights: The Virtue of Protecting a False Reputation, העיסוק בשאלת פרסומי אמת עלה גם בדיוני הועדות השונות שישבו על המדוכה בנושא זה באנגליה ובמקומות אחרים; ראו, למשל, את סקירתו של Mitchell במאמרו The Foundations of Australian Defamation Law, עמ' 485 ואילך; וכן את ה-Report of the Committee on Defamation שהוגש לפרלמנט הבריטי בשנת 1975; בהקשר יותר מוסרי ופחות משפטי, ראו: סטטמן- רכילות, לשון הרע ומוסר, ומאמר התגובה של אהרן בן זאב, רכילות, רגשות ומוסר], אך זהו, בעינינו, הטיעון המרכזי והמורכב ביותר שיש להתמודד עמו, ובו נתמקד.

¹¹⁸⁵ ראו להלן, פסקאות 5(ג)-5(ה).

2. תשובה אפשרית ראשונה - חובת אנושיות כללית של אדם כלפי זולתו עשויה לבסס איסור על פעולה

הפוגעת בו, גם אם היא אינה מפרה זכות מוגדרת שלו:

התשובה הבסיסית ביותר לתמיהה שהוצגה ברישא (מכוח מה קמה לאדם זכות להגנה מפני פגיעה בשם טוב שאינו משקף את המציאות) הינה, שההלכה (וכפי שנראה להלן, אפילו המשפט האזרחי) עשויה לאסור ביצוע פעולה המסבה צער או כאב לזולת, לאו דווקא משום שלנפגע יש בעלות או זכות מוגדרת, כמו זכויות קנייניות וכיו"ב, המופרת על ידי הפעולה. איסור על פעולה המסבה כאב משמעותי לפלוני עשוי לנבוע, למשל, מחובה אנושית כללית שאדם חב כלפי זולתו¹¹⁸⁶. כאשר אדם מפרסם על הזולת דברים הגורמים לו "צער כלימה מר ממוות"¹¹⁸⁷, בנסיבות שבהן הפגם המתפרסם אינו מזיק לבריות (שהרי אם

¹¹⁸⁶ הלכות בין אדם לחברו אינן מורכבות רק מ"צדק", אלא גם מחובת אנושיות, או "חמלה", של אדם כלפי זולתו [ראו והשוו לדברי שגיא בשגיא- מול אחרים ואחרות, פרק 1 ("בין אתיקה של חמלה לאתיקה של צדק"), בפרט בעמ' 45-47 ובעמ' 61-66]. כך, מכוח הציווי הכללי "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח) אדם מצווה לחוס על ממון הזולת ועל כבודו "כאשר הוא חס על ממון עצמו ורוצה בכבוד עצמו", כלשון הרמב"ם (משנה תורה, הלכות דעות, ו, ג); ובניסוחו על דרך השלילה - "דעלך סני, לחברך לא תעביד" (מה ששנוא עליך, אל תעשה לחברך), כלשון הלל בבבלי, שבת, לא ע"א. את הקישור בין איסור לשון הרע לבין הציווי "ואהבת לרעך כמוך" עושה גם ה"חפץ חיים" עצמו [שמירת הלשון, שער התבונה, פרק ה (עמ' עד)]: "וכאשר נתבונן באמת, נמצא שקיום מצוות לדון את חברו לכף זכות ומידת שמירת הלשון תלויים בקיום מצוות עשה של 'ואהבת לרעך כמוך', שאם יאהוב את חברו באמת, בוודאי לא ידבר עליו לשון הרע, ויחפש עליו בכל כוחותיו זכות, כמו שאם אירע לו שעשה איזה דבר שלא כהוגן, ובני אדם היו עומדים ומספרים בעניין אותו הדבר, והוא יודע בנפשו שום צד זכות על עצמו, או שהיה דבר זה בשגגה או סיבה אחרת, כמה מהתשוקה הייתה לו, שיימצא מי שילמד זכות עליו כדי שלא יתבזה כל כך, כן באופן זה ממש צריך לעשות לחברו". וראו גם - אבות דרבי נתן, נוסחה א, פרק טו: "וכשם שאין אדם רוצה שיהא שם רע על כבודו, כך יהא אדם רוצה שלא להוציא שם רע על כבודו של חברו".

יצוין כי גם קאנט משתמש בצו המוסרי הכללי שניסח ["פעל רק על פי אותו כלל פעולה שעל פיו תוכל באותו הזמן לרצות שהוא יהיה לחוק אוניברסלי"] - קאנט, הנחת יסוד למטאפיזיקה של המידות, עמ' 85 (על הקשר בין צו זה לבין הצו המוסרי של הלל לעיל, ראו: מייקל סנדל, צדק, עמ' 141-142)] לא רק כדי לשלול התנהגויות פסולות קיצוניות (כגון נטילת כסף באמצעות הבטחת שווא להשיבו) [לפי קאנט, מי שלווה כסף ומבטיח לשלם על אף שאין לו, פועל בניגוד לצו המוסרי, שכן לא ניתן לרצות בחוק כללי לפיו "בכל פעם שאחשוב שאני נתון במצוקה כספית, אנסה ללוות כסף ואבטיח להחזיר אותו, אף על פי שאני יודע כי לעולם לא אשלם את החוב", שהרי חוק כללי כזה יגרום להבטחות להיות חסרות ערך, ואז "האוניברסליות של החוק תבטל את עצם אפשרותן של ההבטחה ושל המטרה אשר לשמה הובטחה" (ראו שם, עמ' 86-87)], אלא גם כדי לבסס חובות חמלה בסיסית כלפי הזולת. הימנעות מהפעלת חמלה זו מפרה, לפי קאנט, את הצו המוסרי, שכן, על אף שהמין האנושי יכול היה להתקיים גם אם התנהגות כזו הייתה הופכת לחוק כללי ("יכול היה המין האנושי להתקיים יפה"), הרי לא ניתן לרצות בהתנהגות כזו כחוק אוניברסלי: "רצון שהיה מחליט באופן הזה היה מנוגד לעצמו: הרי עשויים להיות מצבים שבהם האדם זקוק לאהבה ולאמפתיה מצד אחרים, אבל על ידי אותו חוק טבע, שנבע מרצונו שלו, הוא שולל מעצמו כל תקווה לעזרה שהיה שמח לקבל" (עמ' 88-89).

¹¹⁸⁷ כלשון רבינו יונה, לעיל בהערה 1168.

הוא מזיק, הפרסום מותר מדין "לשון הרע לתועלת"¹¹⁸⁸, פעולה זו אינה עולה בקנה אחד עם חובתו של אדם לנהוג כלפי חברו בצורה אנושית.

אפילו בעולם המשפט המודרני, שהשיח העיקרי שלו הוא שיח של **זכויות**¹¹⁸⁹, הנימוקים הניתנים לתחלת איסור לשון הרע על פרסומים שאינם שקריים (כפי שמורה הדין הישראלי¹¹⁹⁰), הינם לא אחת נימוקים המבוססים על טיעוני "אנושיות" או טיעונים דומים. Lahav¹¹⁹¹, למשל, בהתייחסה להבדל בין גישת המחוקק הישראלי (אשר, כאמור, אינו מגן על פרסומי אמת רק בשל היותם אמת) לבין גישת ה-common

¹¹⁸⁸ ראו לעיל, פרק 3, פסקה 3(ב).

¹¹⁸⁹ ראו: זילברג- כץ דרכו של תלמוד, עמ' 72-73; וכן: קובר- זכות מול חובה: תורת המשפט היהודית של הסדר החברתי.

¹¹⁹⁰ על פי סעיף 14 לחוק איסור לשון הרע (המכונה "אמת דיברתי"), אמת הפרסום כשלעצמה אינה מהווה הגנה מפני תביעה או אישום בגין לשון הרע; רק אם היה בפרסום "עניין ציבורי", תקום הגנה לנתבע ("במשפט פלילי או אזרחי בשל לשון הרע תהא זאת הגנה טובה שהדבר שפורסם היה אמת והיה בפרסום ענין ציבורי; הגנה זו לא תישלל בשל כך בלבד שלא הוכחה אמיתותו של פרט לוואי שאין בו פגיעה של ממש"), וכפי שהדגיש בית המשפט בעניין ידיעות אחרונות נ' קראוס (עמ' 40): "הדין הישראלי אינו מסתפק באמת. הוא דורש אלמנט נוסף כתנאי להגנה, אשר ביטויו בקיומו של אינטרס ציבורי ספציפי בפרסום. ההגנה על פרסום כזה נובעת מהסברה, כי טמונה בו תועלת כזו לחברה, הגוברת במידה ניכרת על הנזק הצפוי לשמו הטוב של הנפגע מן הפרסום"; בדומה לכך הודגש גם בעניין פלוס נ' חלוץ (עמ' 881): "על שתי רגליים אלו עומדת ההגנה של אמת הפרסום: האחת, על כך שהדבר שפורסם היה אמת, ושתיים, על כך שהיה בפרסום עניין ציבורי. על רגל אחת בלבד לא תוכל ההגנה לעמוד" (וראו גם: קורן נ' ארגוב, פסקה 14 לדברי השופטת ארבל- "לא תינתן הגנה לפרסום שהוא אמת לאמתה אם אין עניין בקיום שיג ושיח ציבורי לגביו, שאז אין הצדקה 'לספוג' את הפגיעה בשמו הטוב של אדם").

משמעות הדברים היא, כי "הערך המוגן בחוק היום הוא כבודו של האדם כפי שהוא קיים בפועל בעיני הבריות... גם פרסום דברים נכונים עשויים להיחשב לדברים משפילים בעיני הבריות" (לשון הרע- הדין המצוי והרצוי, עמ' 187; וראו ההפנייה שם בה"ש 13); וכפי שמסכם גם פלד- "אם נבקש להגדיר את גישת המשפט הישראלי, נוכל לומר... כי הכבוד החברתי המוחשי הוא ערך המסגרת המוגן על ידי החוק בכללותו, ולפיו זכותו של הפרט היא שלא ייאמרו עליו דברים פוגעים ללא כל הצדקה מספקת. בקבוצה קונקרטיית וצרה יותר של פרסומים - כאלה הכוללים טענות עובדתיות שקריות... החוק פורש את חסותו, ובצורה חזקה יותר, גם על הכבוד החברתי הנורמטיבי, וזאת נוסף על הכבוד המעשי" (פלד- צווי עשה, עמ' 37).

אמנם, פרופ' גביזון, במאמרה איסור פרסום הפוגע בפרטיות- הזכות לפרטיות וזכות הציבור לדעת, מציינת כי הלכה למעשה, מעולם לא אירע שבית המשפט קיבל תביעת לשון הרע בגין אמירת אמת רק מהטעם שלא היה בה עניין ציבורי (עמ' 182: "המחוקק הישראלי קבע, למרות התנגדות נחרצת של נציגי אמצעי התקשורת, כי פרסום דברי אמת, שיש בהם הוצאת דיבה, מוגן רק כאשר יש בפרסום עניין ציבורי... למעשה, לא הייתה מעולם תביעת הוצאת דיבה שהגיעה לדין ולהכרעה בבית המשפט שבה היה מדובר בפרסום ברבים של מידע שלא היה בו עניין לציבור. ההגנה מפני פרסום דברי אמת שאין בו עניין לציבור לא עמדה, איפוא, במבחן הפסיקה"). אולם, מאז שנכתב המאמר, דרישת העניין הציבורי באה מספר פעמים לידי ביטוי מעשי בפסיקה. כך, למשל, בפסק דינו של בית המשפט המחוזי בעניין ליטבק נ' וול, קבע השופט המר (בפסקה 8), כשאליו מצטרפת השופטת שיצר, כי על אף שיש בסיס לטענה כי הפרסום אמת, לא מתמלאת דרישת העניין הציבורי. בקשה רשות ערעור שהוגשה לבית המשפט העליון נגד פסק הדין (רע"פ 11007/07) נדחתה (וראו גם: פלונית נ' חדות 10 בע"מ; כהן נ' כהן; קאופמן נ' חביב, פסקה 41; וכן: רזיאל נ' נווה עמית, פסקה 57).

¹¹⁹¹ Israel's Defamation Law (בתוך: Press Law in Modern Democracies), עמ' 291.

law (הרואה באמת הפרסום כשלעצמה הגנה מוחלטת מפני תביעה¹¹⁹²), מסבירה את גישת המחוקק הישראלי על בסיס של "humane and educational motives":

"The formulation of the second defense [הגנת אמת הפרסום - י.ו.] is particularly interesting, since it reduces the traditional common law defense of truth from the status of a sufficient component to that of a necessary but insufficient one, by imposing the additional requirement that the matter be of public interest. Humane and educational motives lie behind this formulation. It recognizes that the publication of true facts may cause substantial pain to an individual. It recognizes that faction within the news media (commonly called the sensational media or yellow journalism) which lives off people's hunger for information about the rich and famous, and therefore has an interest in fostering this hunger. The stipulation of public interest is designed to protect human dignity and inhibit the sensational press"¹¹⁹³.

¹¹⁹² זוהי הגישה המסורתית האנגלית, המעוגנת כיום בסעיף 2 ל-Defamation Act 2013.

¹¹⁹³ נראה, כי לצד נימוק ההתחשבות האנושית בכאב הנפגע, משלבת כאן Lahav גם נימוק תומך, "חינוכי": הענקת הזכות לנפגע להתגונן מפני פרסום אמת חסר תועלת, נועדה לעצב חברה אנושית יותר, שמציבה גבולות למה שמותר לעשות כדי להשביע את רצון הסקרנים על חשבון סבלו של פלוני.

מן הראוי להזכיר כאן את התייחסותו - אמנם בקצרה - של קאנט, לפרסום פגמי הזולת, בחיבורו **The Metaphysics of Morals**, עמ' 212 [אין לטעות בין חיבור זה, שפורסם בשנת 1797, לבין חיבורו המפורסם משנת 1785 - הראשון שלו בתחום המוסר - The Groundwork of the Metaphysics of Morals (או, לפי תרגומים אחרים, The Foundations of the Metaphysics of Morals), אשר תורגם לעברית כ"הנחת יסוד למטאפיזיקה של המידות"]. לשיטתו, הפצת פגמיו של הזולת ללא תכלית קונסטרוקטיבית (...immediate inclination, with no particular aim in view, to bring into the open something prejudicial to respect for others) "This is a vices that violate the duty of respect for other human beings (contrary to the respect owed to humanity as such) ועל כן, אמירת לשון הרע היא מאותם "האנושיות ככזו" ("This is a vices that violate the duty of respect for other human beings (contrary to the respect owed to humanity as such) ועל כן, אמירת לשון הרע היא מאותם "האנושיות ככזו"

לפי הסבר זה, עצם הכאב הנגרם לפלוני (substantial pain to an individual) כתוצאה מהפרסום, מהווה את הסיבה לאסור על הפעולה הגורמת לכאב זה, מתוך חובת אנושיות או שיקולים אנושיים (humane and educational motives), גם מבלי שהפגיעה מפירה זכות מוגדרת של פלוני (מה שמזכיר את דבריו של דיוויד יום, לפיהם "רגש אהבת הבריות כלפי היחיד, וסלידה מלגרום סבל לזולת, עשויים לכוון, במקרה מיוחד, כלל מיוחד של קניין"¹¹⁹⁴). בספרות המשפטית העוסקת בדיני לשון הרע ישנם גם הסברים אחרים דומים, אשר אמנם אינם מתבטאים במונחים של שיקולי אנושיות, אך מקבלים אף הם את ההנחה הבסיסית, שעצם העובדה שפעולה מסוימת מסיבה פגיעה, עשויה להוות סיבה העומדת על רגליה שלה לאיסור על פעולה זו (בהעדר טעם ממשי המצדיק את עשיית הפעולה). יש המבססים קביעה זו על שכל ישר או על עיקרון תועלתני פשוט¹¹⁹⁵, ויש המקשרים אותה לחובת תום הלב במשפט¹¹⁹⁶ (ואכן, חובת

בכללותה", מעורפלות משהו, ראו את לשונו שם; וראו גם: Paul Guyer - Kant, עמ' 256].

¹¹⁹⁴ עקרוני המוסר, עמ' 161 (בה"ש 3).

¹¹⁹⁵ ראו, למשל, את דבריו של פרופ' ישראל גלעד, בהרצאתו המובאת בספר הגנה על חופש הביטוי במשטר דמוקרטי, עמ' 42: "לדעתי, נקודת המוצא של ההסדר הנהוג כיום בפקודת הנזיקין היא תועלתנית בבסיסה, שכן נגרם נזק לאדם באמירה משפילה, פוגעת, מבזה, וכן הלאה. הדבר תועלתני כל זמן שאין אינטרס אחר שמאזן אותו. גם אם נאמרת אמת על אדם, אם היא פוגעת בו, מבזה ומשפילה אותו- נגרם לו נזק. אם אין עניין ציבורי על פי ההגדרה- מדוע לתת הכשר לפעולה שגורמת נזק, מהם הטעם לכך? מהם, איפוא, הנימוקים, בעד גרימת נזק לשם חשיפת האמת לשמה? אפשר לומר, שיש עניין ציבורי כלשהו בחשיפת האמת לשמה, אבל אם יש עניין ציבורי סעיף 14 מתקיים. אולי ברצוננו להגן על זכותו של אדם לומר את כל אשר על לבו? לדברי ג'ון ס. מיל, חירותו של אדם מסתיימת במקום בו נגרם נזק לאחר, ובהקשר שלנו החירות היא לומר את שעל לבך. אינני מוצא טעם בנתינת הכשר לדבר שלילי מובהק, משפיל ומבזה. אין ערך חברתי המצדיק זאת. בהסדרים שבחוק יש כמה אינדיקציות המחזקות את הטעון שגרימת נזק כשהיא לעצמה אינה ראויה".

נפנה גם לדברי פרופ' גביוון, במאמרה איסור פרסום הפוגע בפרטיות- הזכות לפרטיות וזכות הציבור לדעת. לאחר הצגת שאלת הפתיחה "האם תמיד מוצדק לפרסם את האמת" (עמ' 187), היא פותחת את המענה לשאלה זו בהבהרה הבאה: "שלב הטעון עליו אבסס את מסקנתי כי התשובה לשאלה זו שלילית – כי אין זה תמיד נכון שפרסום דברי אמת הוא מוצדק – מורכב מן הטענות הבאות: פגיעות (או גרימת נזק) לפרטים או לחברה אינן רצויות; לכן, טענה כי יש לאדם חירות לפגוע בחיבת להיות נתמכת בטעם מצדיק; פרסום דברי אמת עלול לפגוע, ולעתים הפגיעה היא חמורה ומרחיקת לכת...". ובהמשך, שם- "כל פגיעה דורשת טעם מצדיק. עיקרון זה, המשמש לי נקודת מוצא, איננו בלתי שנוי במחלוקת. יחד עם זאת דומני כי הוא מקובל דיו כדי לספק בסיס רחב של קבילות לדיון כולו. בניסוח אחר, משמעות העיקרון היא כי חירותו הכללית של הפרט מסתיימת מקום שהוא מתנהג באופן הפוגע באחר או גורם לו נזק. במקרים כאלה שוב אין זה מספיק להסתמך פשוט על עיקרון החירות כדי להצדיק את ההתנהגות. יש להוסיף טעם נוסף המצדיק את הפגיעה" (וכפי שמדגישה המחברת בעמ' 189, ה"פגיעה" האמורה כאן אינה יכולה להתמצות רק בכך שהפעולה היא בניגוד לרצונו של פלוני; הכוונה היא לפגיעה ברגשות, או נזק לחיים, בריאות, נזק כלכלי או כל פגיעה בתנאים הנחוצים למימוש מטרות אנושיות בסיסיות וכיו"ב).

¹¹⁹⁶ ראו את דברי פרופ' גלעד (שם, בעמ' 42-43): "גם אם אני בן חורין לומר את האמת, השימוש בזכות הזאת צריך להיעשות בתום לב. אם אמירת האמת מזיקה ואין בה שום ערך חברתי- הרי יש בה משום פגיעה בעיקרון תום הלב. עיקרון זה מוכר כ- abuse of right (שימוש לרעה בזכות). יש לי חירות לומר את האמת, אבל מדוע? לשם מה? מה התועלת בכך? איזו מטרה

האדם להימנע מלהתנהג כלפי זולתו בבחינת "אדם לאדם זאב", מהווה את אחד הביטויים של עיקרון תום הלב במשפט¹¹⁹⁷, החולש על כל ענפי המשפט¹¹⁹⁸; ואין לך התנהגות שהיא בבחינת "אדם לאדם זאב" כחשיפת הזולת למצבי לעג, שנאה, בוז או השפלה, ללא תכלית המצדיקה זאת¹¹⁹⁹.

ראוי לציון בפני עצמו הסברו של רש"ר הירש לאיסור לספר דברי גנאי אמיתיים. גם הסבר זה, כפי שנראה להלן, משתמש בטיעון "אנושי-מוסרי", אך מסוג ייחודי. המחבר מסביר¹²⁰⁰, כי הערכה סביבתית, גם כשאינה מוצדקת, עשויה לשמש את האדם מושא ההערכה כ"תמריץ אחרון לשיפור התנהגותו", בלשונו, וכשאדם נתון במצב זה, אין לשלול ממנו את אותו תמריץ:

"... אל תדבר בגנותו; ולו אמת הדבר אשר תדבר, והדמות טובה מן המציאות, עליך לשמוח בזה, ולא לעשות את עצמך שופט ותליין עליו (כשם שאין לך רשות להרוג את מי שנידון למיתה), ולא לגזול ממנו את התמריץ, אולי האחרון, לשיפור התנהגותו".

מושגת בכך?"; וכן את דברי בועז שנור בחלק האזרחי של החיבור **לשון הרע- הדין המצוי והרצוי**, עמ' 206-207: "לתמיכה בטענה שלפיה פרסום אמת פוגעת, ללא אינטרס ציבורי או פרטי כלשהו בפרסום, אינו פרסום לגיטימי, מן הראוי להזכיר עיקרון מרכזי ומלכותי בשיטת המשפט הישראלית: עיקרון 'תום הלב'. עיקרון זה שהמחוקק שזר אל תוך מארג החקיקה האזרחית כעיקרון יסוד של השיטה עשוי לגרום לכך שהדין יגן על אדם שנפגע, למרות שהוא חסר כל זכות משפטית, במקרה שהפגיעה בו נבעה אך ורק מרצונו של בעל הזכות המשפטית לנצל את זכותו לשם גרימת נזק או שפעולת הנתבע אינה משרתת כל מטרה חיובית לגופה. עולה מן הדברים שקיים דגש במשפט האזרחי בכלל, ובדיני הנוזיקין בפרט, על כך שאדם יוכל לממש את זכויותיו וחירויותיו, גם אם אינן פוגעות באינטרס מוגן של רעהו, רק בכפוף להקפדה על מגבלת תום הלב. המערכת המשפטית עשויה להגביל את מימוש הזכויות, גם בהעדר פגיעה באינטרס מוגן, אם ההתנהגות גורמת נזק לתובע והתנהגותו של הנתבע נבעה רק מרצון להזיק, או מטעם לא לגיטימי אחר. דחינו, במשפט הישראלי חוסר תום לב של פלוני, עשוי להעניק לצד שנפגע מפעולותיו חסרות תום הלב של פלוני, זכויות שלא יעמדו לו מול אלמוני שינהג בתום לב".

[ואכן, "... נקבע שכל זכות, חובה או כוח חייבים להיות מופעלים בתום לב... על רקע התפתחות זו ניתן לומר כי עקרון תום הלב הפך להיות מרכזי במשפט הישראלי. נאמר עליו כי הוא עיקרון 'מלכותי'. נקבע כי הוא חל על 'כלל המערכת המשפטית בישראל'. בכל זכות יש להשתמש בתום לב, ואין לעשות שימוש לרעה בזכות...". (שופט בחברה דמוקרטית, עמ' 256; וראו גם: **רוקר נ' סלומון**, עמ' 277).]

¹¹⁹⁷ ראו: **רוקר נ' סלומון**, עמ' 279; **שירותי תחבורה ציבוריים נ' בית הדין הארצי לעבודה**, עמ' 837.

¹¹⁹⁸ ראו: **רוקר נ' סלומון**, עמ' 275 ואילך.

¹¹⁹⁹ לכך רומז/מכוון גם השופט רובינשטיין בפלוני נ' דיין (דנ"א 2121/12), סוף פסקה ל"ו לפסק דינו.

¹²⁰⁰ בהמשך ישיר לדבריו שצוטטו לעיל, הערה 1172.

הדרך שבה שימור שמו הטוב של אדם פועל כ"תמריץ לשיפור התנהגותו" (כלשון רש"י הירש) ניתנת להסבר במספר רבדים. הרובד הבסיסי קשור, בצורה פשוטה, לחשש של אדם מפני איבוד שמו הטוב ושאיפתו הטבעית לשמר אותו¹²⁰¹; כל עוד לא הוטבע על האדם אות קלון סביבתי ושמו הטוב נשמר, יש לקוות כי הוא ייטיב את דרכיו ולו מפאת החשש, שאם ימשיך לנהוג שלא כראוי, יתגלה קלונו והוא יאבד את שמו הטוב. מנגד, חשיפת קלונו מציבה אותו במצב שבו אין לו עוד מה להפסיד.

אולם, רובד עמוק אף יותר של השפעת התדמית על ההתנהגות, קשור למה שמכונה כיום Self-Fulfilling prophecy (נבואה המגשימה את עצמה), כהגדרתו של Robert K. Merton¹²⁰² בשנת 1948:

"The self-fulfilling prophecy is, in the beginning, a *false* definition of the situation evoking a new behavior which makes the originally false conception come true".

לימים בדקו החוקרים Rosental ו-Jacobson את יישומו של עיקרון ה-Self-fulfilling Prophecy (או, על פי הקיצור המקובל, SPF) בהקשר של השפעת דעת מורה על התנהגות תלמידים, ובשנת 1968 פורסמו ממצאיהם בחיבורם **Pygmalion in the Classroom**. שני החוקרים הוכיחו, כי **דעתו החיובית של מורה על תלמיד, גם אם לא היה לה בסיס מלכתחילה, משפרת את התנהגות התלמיד**. שני החוקרים כינו יישום זה של ה-SPF בשם "אפקט פיגמליון" (Pygmalion Effect)¹²⁰³.

[אפקט דומה (אם כי אולי לא זהה) של דעה חיובית על התנהגותו של אדם, מצוי בפירוש המשנה לרמב"ם על מסכת אבות¹²⁰⁴, שם מתאר הרמב"ם כיצד היה אהרן מחזיר למוטב אדם שסטה מן הדרך: לאחר

¹²⁰¹ וראו בבבלי, ברכות, כח ע"ב, שם מסופר כי תלמידיו של רבן יוחנן בן זכאי ביקשו ממנו לפני פטירתו לברכם, ואמר להם, "יהי רצון, שתהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם". לתמיחה תלמידיו על ברכה זו ("עד כאן?"), הוא השיב להם: "ולוואי! תדעו, כשאדם עובר עבירה, אומר, שלא יראני אדם".

¹²⁰² The Self-fulfilling Prophecy, עמ' 194.

¹²⁰³ ראו: Self-fulfilling Prophecy as a Management Tool, עמ' 64.

¹²⁰⁴ פירוש המשנה לרמב"ם, אבות, א, יז (פירוש הרמב"ם מתייחס לתיאור המשנה את אהרן הכהן כ"אוהב את הבריות ומקרבו לתורה").

שהיה מראה לו יחס של כבוד וחיבה, היו אומר אותו אדם לנפשו, "ואמנם אני אצלו בחזקת אדם כשר, לכן אני אאמת את דבריו ומחשבתו ואהיה חוזר למוטב"¹²⁰⁵.

הצגנו את הטיעון האחרון כטיעון "אנושי", משום שכך ראה אותו רש"ר הירש ("...והדמות טובה מן המציאות, עליך לשמוח בזה... ולא לגזול ממנו את התמריץ האחרון..."). אך ניתן גם להציג אותו כמגשים אינטרס חברתי, כדלהלן: התורה אוסרת לפגוע בשמו של פלוני (כל עוד אין בכך כדי להזיק לבריות), בעקבות היותו של השם הטוב חיוני כתמריץ לפלוני ליישר את דרכיו ולחזור לתלם.

3. תשובה אפשרית שניה - הזכות הנפגעת היא הזכות לפרטיות:

על השאלה שהוצגה לעיל - איזו זכות של פלוני נפגעת כשהפרסום אינו שקרי והשם הטוב הנפגע אינו משקף את המציאות - ניתן להשיב כי הזכות הנפגעת בנסיבות אלה היא זכותו של פלוני לפרטיות. המספר "מפסיד פרטיות חברו", כלשון הרב אליהו דסלר¹²⁰⁶. הווי אומר, מכוח הזכות החשובה לפרטיות¹²⁰⁷ -

¹²⁰⁵ לשונו המלאה של הרמב"ם שם מלמדת, כי התהליך נוצר בדרך הבאה: לאחר שהאדם הבין כי אהרן חושב עליו טובות, ומשעמד על הפער בין מחשבת אהרן לבין מעשיו האמיתיים, נולדה אצלו בושה טבעית ורצון להצדיק את מחשבתו ולבטל פער זה. וזו לשון הרמב"ם: "שאהרן עליו השלום, כשהיה מרגיש באדם שתוכו רע או שהיו מספרים לו שתוכו רע ושבידו עבירה, היה מתחיל לו לשלום, והיה מתאהב אליו, והיה מרבה לספר עמו, והיה האיש ההוא מתבייש בנפשו ואומר, אוי לי, אילו היה יודע אהרן צפון לבי ורוע מפעלי, לא היה מתיר לעצמו להסתכל בי, כל שכן שידבר עמי. ואמנם אני אצלו בחזקת אדם כשר, לכן אני אאמת את דבריו ומחשבתו ואהיה חוזר למוטב".

¹²⁰⁶ מכתב מאליהו, חלק ד, 149: "שתי רעות בגזל: א. שסובר הכל שלי, כי אני ואפסי עוד, והיינו פרטיות יתרה. ב. שמבטל פרטיות חברו וכופר בזכות בעלותו כשהוא לעצמו. הרע שבגזלנים הוא כשמבקש להפסיד פרטיות חברו מבלי שהוא יחנה, והיינו בעל לשון הרע...". הווי אומר, פרסום דברי גנאי אודות אדם לצדדים שלישיים, "מפסיד את פרטיותו" של אותו אדם [המחבר מוסיף ומסביר בכך את דברי רבינו בחיי ב"חובת הלבבות" (שער הכניעה, פרק ז), לפיהם, המספר לשון הרע נענש בכך שחבירו זוכה במצוותיו והוא נשפט על עוונות חבירו: "כי העונש מידה במידה, שכשם שביקש להפסיד פרטיות חבירו, כך יפסיד פרטיות עצמו בשכר ועונש, וידינוהו בכלליות עם חבירו, לרעתו בשני הצדדים"...]. וראו גם: סטטמן-רכילות, לשון הרע ומוסר, עמ' 403 ואילך; והשוו לפסק הדין של בית המשפט העליון הקנדי, Hill v. Church of Scientology of Toronto, שם נאמר (בפסקה 121):

"Further, reputation is intimately related to the right to privacy... The publication of defamatory comments constitutes an invasion of the individual's personal privacy and is an affront to that person's dignity. The protection of a person's reputation is indeed worthy of protection in our democratic society and must be carefully balanced against the equally important right of freedom of expression...".

על סמך דברים אלה (בין היתר) נאמר גם בפסק דין אחר של בית המשפט העליון הקנדי, R. v. O'Connor (בפסקה 115), כי:

"Privacy has traditionally also been protected by the common law, through causes of action such as trespass and defamation".

על הקשר בין איסור לשון הרע לבין הזכות לפרטיות ראו גם: בן נתן נ' בכרי, פסקאות 21-22 לפסק דינו של השופט דנציגר,

שהיא בעיקרה הזכות "to be let alone", כפי שניסחו אותה Warren ו-Brandeis¹²⁰⁸ - נגזרת גם זכותו של אדם ל"מרחב מוגן" ולדי' אמות משלו, שאליהם הוא רשאי לכנס את פגמיו ומגרעותיו, כל זמן שאין בכך כדי להזיק לאיש. גם במשפט הישראלי, יש הסבורים כי קביעת המחוקק לפיה האמת כשלעצמה אינה מהווה הגנה, מבוססת בעיקר על הזכות לפרטיות¹²⁰⁹.

והמובאות שם; **הארץ נ' חברת החשמל (ע"א 723/74)**, עמ' 293; וכן: **גביזון- איסור פרסום הפוגע בפרטיות**, עמ' 181, והמובאות שם בה"ש 8. וראו עוד את ההפניות להלן, הערה 1209.

¹²⁰⁷ הטעמים להכרה בזכות הפרטיות, היקפה, חשיבותה ויישומה בשיטות משפט שונות, נסקרו ונדונו לא מכבר על ידי השופט סולברג בפסק הדין **פלוני נ' פלונית**, פסקה 67 ואילך. וראו גם: **איסור פרסום הפוגע בפרטיות- הזכות לפרטיות והזכות הציבור לדעת** (גביזון), עמ' 191 והמובאות שם בה"ש 18; וכן: **סגל- הזכות לפרטיות למול הזכות לדעת**, עמ' 178 ואילך.

¹²⁰⁸ במאמרם **The Right to Privacy**, עמ' 193.

¹²⁰⁹ כך, למשל, כותב פרופ' טדסקי, בהתייחסו לאי ההכרה באמת כשעצמה כהגנה במשפט הישראלי: "במידה ששיטות משפט ידועות (ושיטת משפטנו בתוכן) דוחות הגנה זו, לפי דקדוקי המושגים חדלה הזכות לכבוד להיות זכות לתדמית הנכונה גרידא והופכת להיות במקצת גם זכות לצנעה, כלומר זכות להצנעת אי-הכבוד הנובע ממעשה שלילי או מנסיבות שליליות אחרות שאסור לזולת לתת להם פומבי. כך מתחלקת הזכות לכבוד בין שתי הזכויות הנותרות, הזכות לצנעה והזכות לתדמית...". **(טדסקי- הקניין הרוחני והזכויות האישיות)**, עמ' 403-404; וראו גם את דברי השופט לויך בעניין **הארץ נ' מזרחי**, עמ' 199, לפיהם: "נקודת איזון זו הועמדה בסעיף 14 לחוק, באופן שזכותו של אדם לפרטיות הועדפה על זכותו של פלוני (ועיתון בכלל) לחופש הביטוי, אפילו ביטוי אמת, אם אין בפרסום עניין ציבורי".

ואכן, בספרות המשפטית עולה לא אחת הרעיון לכלול את האיסור על פרסום דברי גנאי אמיתיים **בחוק הגנת הפרטיות** ולא בחוק איסור לשון הרע, ראו: **לשון הרע- הדין המצוי והרצוי**, עמ' 206; וראו גם **סנג'רו- היהפכו המטרות למניעים**, עמ' 353 (לדעת המחבר, "הגדרתה של עבירת לשון-הרע לקויה מאד; חוק מודרני העוסק בלשון-הרע צריך... להתייחס לפרסומים שקריים בלבד ולהותיר המקרים של פרסום אמת בהעדר עניין ציבורי לחוק הגנת הפרטיות, המתאים יותר לתכלית זו"). ישנן, אכן, מדינות בארצות הברית, שבהן פרסום אמיתי אינו מהווה לשון הרע, אך ניתן לתבוע בגינו, בנסיבות מסוימות, בגין פגיעה בפרטיות. ראו: **The Law of Defamation in Canada**, כרך 1, עמ' 365, והמקורות שם בה"ש 14. וראו בעניין זה את מאמרו של **Humbach, Privacy Rights: The Virtue of Protecting a False Reputation**.

[התשובה לשאלה מדוע ראה המחוקק לנכון לקבוע את האיסור על אמירת דברי אמת בחוק איסור לשון הרע ולא בחוק הגנת הפרטיות, עשויה להיות כדלהלן: זכותו של פלוני למרחב מוגן היא אמנם הזכות שמכוחה הוא זכאי להסתיר את פגמיו, ומכוחה פרסום הפגמים הופך להיות לא לגיטימי; אך הפגיעה המרכזית שנפגע האדם מושא הסיפור כתוצאה מהפרה זו אינה רק עצם הפלישה למרחב המוגן (אם כי גם זו פגיעה בפני עצמה), אלא גם, וכנראה בעיקר, השם הרע שנוצר ופגיעותיו הקשות. כל הפגיעות מסוג זה, מכונסות על ידי המחוקק תחת קורת הגג של חוק איסור לשון הרע, אך מקור הזכות הוא, כאמור, הזכות לפרטיות].

4. תשובה אפשרית שלישית- גם כשהמספר מדייק, נגרם נזק לתדמיתו של פלוני העולה בהרבה על המציאות "הנכונה":

השאלה שהוצגה לעיל (כיצד סיפור פגמים אמיתיים, הפוגע בשם טוב מדומה, מהווה עוול כלפי פלוני) יוצאת מנקודת הנחה שהואיל והסיפור אמיתי, אזי גם תדמיתו של פלוני המתעצבת בעיני הבריות בעקבות הסיפור, אינה אלא שיקוף של המציאות הנכונה כפי שהיא, וממילא הוא אינו יכול לטעון כי נעשה לו עוול.

אולם, נגד נקודת הנחה זו - כי אם המספר מדייק בעובדות אזי בהכרח שגם תדמיתו הנוצרת של פלוני היא תדמית "נכונה" - עולות טענות על ידי מספר מחברים, בווריאציות שונות. ברויאר¹²¹⁰, למשל, מנמק את החלת האיסור על אמירת אמת, כדלהלן:

"כאשר אדם מספר דברים בגנות חברו, הרי הוא סבור שלא גרם לו כל רע, שהרי השומע איננו בגדר בית דין ואין לו סמכות להעניש. אולם זו טעות. כי השומע הוא חלק של החברה האנושית, ואין לך בית דין אכזרי יותר מהחברה האנושית. כאשר היא שומעת דברים בגנותו של אדם אחר, נוצרת מאליה דעת קהל עוינת, שיש בה כדי להזיק יותר ממאה דיינים. והואיל ואין לה הכלים לדרוש ולחקור ולהוציא משפט צדק, הרי היא קרובה להעניש שלא כדין - ועונשה כבד יותר מכל עונשי בית דין.

ולפיכך לא סוף דבר שאסור לאדם לספר שקר בגנות חברו אלא אסור לו גם לספר אמת, שהרי גם במקרה זה הוא דומה למי שמספר דברי אמת לפני בית דין אכזרי ומרושע, שפגיעתו רעה והיזקו מרובה ודיניו דינים של שקר.
והוא הדבר שחכמים לימדונו במדרשם על 'לא תלך רכיל בעמך'."

ברויאר טוען כאן כדלהלן: נניח, שאדם היה חושף עובדות אמיתיות על פלוני, אך החשיפה הייתה נעשית בפני בית דין "אכזרי ומרושע", שבמקום לחקור ולבדוק את עומק האמת (מה היו נסיבות המעשה לאשורן, או מה היה הרקע שהוביל אליו וכו'), היה מעניש רק לפי העובדות גופן, או לפי "כותרת"

¹²¹⁰ מרדכי ברויאר (תרפ"א-תשס"ז), חוקר נוסח המקרא ומפתח "שיטת הבחינות" במקרא, חתן פרס ישראל (נינו של רש"י הירש). הציטוט להלן הוא מספרו **פרקי מקראות**, עמ' 200-201.

העבירה; במקרה כזה, ברור היה, כי על אף שהחשיפה התייחסה לעובדות אמיתיות בלבד, הרי היא עוול כלפי פלוני. החברה, טוען ברויאר, הרי היא כאותו "בית דין אכזרי ומרושע", המטילה עונש - אמנם לא מעשי, אך של תיוג, הכתמה, בוז או שנאה - מבלי לערוך משפט מדוקדק; היא "מקטלגת" אדם על פי העובדות השטחיות הנחשפות, כשמטבע הדברים "אין לה הכלים לדרוש ולחקור ולהוציא משפט צדק"¹²¹¹.

וריאציה מעט שונה של טיעון זו הינה, שגם אם הסיפור הראשוני הוא אמת, הרי שטבעה של שמועה אודות פלוני (ובמיוחד דיווח "עסיסי" בגנות פלוני) הוא להוסיף ולהתפשט תוך הוספת פרטים לא מדויקים, באופן הגורם לפלוני נזק תדמיתי העולה בהרבה על האמת. כך, למשל, כותב הרב ד"ר אליהו יונג¹²¹², בהתייחסו לאיסור לספר לשון הרע גם כשהדברים המופצים הם אמת:

"כבר אמרו הרומאים: Fama crescitur eundo, שמועה בדרך הילוכה מתפשטת... תוך שהיא פושטת מלשון לא זהירה יתווספו לה פרטים, יוחמר העניין בתוספת חומרה או לעג. לכשירצה התוקף-המפיץ לתקן את המעוות, ימצא עצמו מתוסכל, משום שלא יצליח לסתום פיותיהם של כל הבריות ששמעו וקיבלו והוסיפו נופך משלהם לאותה שמועה רעה פורחת"¹²¹³.

¹²¹¹ והשוו: סטטמן-רכילות, לשון הרע ומוסר, עמ' 403. ברויאר גם מוסיף (שם, עמ' 200), כי במקורו, הציווי "לא תלך רכיל בעמיד" (ויקרא יט, טז), מתייחס בעיקר למסירה לא מוצדקת לבית דין [וזאת בין אם מדובר במסירת עובדות לא מדויקות לבית דין, כמו ה"מוציא שם רע" על אשתו וטוען בשקר כי היא זנתה עם אחרים (ראו לעיל, פרק 2, בטקסט להערה 374 ואילך), ובין אם מדובר במסירת עובדות מדויקות לבית דין הממהר לשפוט על פיהן ללא עשיית צדק, כמו במקרה דואג האדומי (ראו לעיל, פרק 2, הערה 298 והטקסט שם). דואג מסר עובדות נכונות, מתוך ידיעה שיתפרשו לחומרא בצורה מעוותת], וכי זו גם הסיבה לסמיכות המקראית בין הציווי "לא תלך רכיל בעמיד" לבין הפסוק הקודם, "לא תעשו עוול במשפט... בצדק תשפוט עמיתך", המדגיש את חובת שפיטת הצדק על ידי בית הדין עצמו. אלא שחז"ל הרחיבו והוסיפו על כך, כי האיסור חל לא רק כשמדובר במסירת מידע שלילי לבית דין פורמאלי, אלא גם כשמדובר במסירת מידע שלילי לחברה, שבמובנים רבים הרי היא "בית דין", ועונשה עלול להיות גרוע מכל בית דין.

¹²¹² בין אדם לחברו- מסכת יחסי אנוש ביהדות, עמ' 183.

¹²¹³ וראו גם: סטטמן-רכילות, לשון הרע ומוסר, עמ' 403 ("ראשית... רכילות אינה רק 'מסירת עובדות'... היא באופן טיפוסי חד-צדדית ומגמתית. שנית, גם כאשר המרכל מדייק פחות או יותר לגבי העובדות הנוגעות למרוכל, הרי שקיימת סבירות גבוהה ששומעי הסיפור, בשעה שיעבירו אותו הלאה, ידייקו פחות, שהרי עבורם בוודאי הסיפור עיקר ולא בפרטים העובדתיים המדויקים").

טיעון מסוג אחר - אך השייך גם הוא לקבוצת הטיעונים המתמקדים בבעייתיות שבעצם ההנחה כי הפרסום יוצר תדמית נכונה - הינו, כי גם אם תיאור העובדות הוא אמיתי ומדויק (וגם בהעדר חשש שהשומעים יוסיפו לו פרטים), אין לדעת אם נכון לשעת הפרסום האדם מושא הסיפור **כבר חזר בו** מהמעשה השלילי ומתכנן להיטיב את דרכו. אם אכן הייתה חזרה כזו, נוצר מצב שבו הסיפור מתייג את פלוני ומעצב אותו בעיני השומע בצורה מסויימת (שהרי זהו הטבע האנושי, לתייג ולקטלג אנשים בהתאם למידע עובדתי הנמסר עליהם), כאשר בשעת הפרסום תיוג זה כבר אינו נכון. האיסור מונע, איפוא, מצב בעייתי שבו, כלשונו של ניטשה¹²¹⁴, "פרי מעללנו אוהזו בציצית ראשנו, והוא אדיש לגמרי לגבי האפשרות שבינתיים היטבנו דרכנו"¹²¹⁵. זאת ועוד: התיאור העובדתי היבש אינו מביא בחשבון אפשרות לנסיבות מקילות, שייתכן שהמספר כלל אינו מודע להן. כך, למשל, כשאדם מספר על פלוני כי הוא הטיח הערה גזענית או פוגעת במאן-דהוא, התיאור עשוי להיות מדויק בעליל, אך ייתכן שההערה נבעה מהיותו של מטיח ההערה נסער, פגוע, או שדעתו לא הייתה מיושבת עליו מסיבות אחרות, בעוד שהתיאור מקבע אותו בתודעה כ"גזען" או "גס רוח". מה שמאפיין מצבים אלה הוא, כלשון הרב אלחנן וסרמן, "שאף על גב שהמעשה אמת, הגנאי אינו אמת"¹²¹⁶.

¹²¹⁴ מעבר לטוב ולרוע, עמ' 89 (הציטוט במקור אינו בהקשר של לשון הרע).

¹²¹⁵ טיעון זה ניתן ללמוד מדברי רבינו יונה גירונדי [שערי תשובה, שער שלישי, אותיות רטז-ריח (עמ' רמח-רג)], אשר אמנם אינם נאמרים על ידו כדי לתרץ באופן ישיר מהו העוול הנגרם לפלוני כתוצאה מאמירת אמת [על שאלה זו ייתכן שרבינו יונה יבחר להשיב על פי אחת התשובות שכבר הוצגו לעיל, כגון חובת האנושיות וכיו"ב], אלא כדי להסביר נקודה אחרת, מדוע יש להיזהר ביישום ההיתר לגנות עוברי עבירה למטרת הרתעה ציבורית (ראו לעיל, פרק 3, הערה 621) ומדוע יש להפעילו רק ביחס למי שעובר את העבירה דרך קבע, ולא ביחס לאדם רגיל, שייתכן שהתחרט על חטאיו. ביחס לאדם כזה, מסביר רבינו יונה, אסור לספר את גנותו, "כי ייתכן שהחוטא שב מדרכו ונפשו מרה לו; ואין יודע מרת נפש האדם, ולא שמחתו, זולתו" (שם, אות ריז, עמ' רמט). ובמקום אחר כותב המחבר: "ועל צד אחד יגדל עוון המספר לשון הרע על דבר אמת, מן המספר על דבר שקר, כי יאמין העם בספרו על חברו דברים כנים, ויעלה באשו לפניו, ויהיה לבו בעיניהם אחר אשר ניחם על רעתו ונסלח לו מחטאתיו".

וכך גם ה"חפץ חיים", בהלכות איסורי לשון הרע, כלל ד, סעיף ד (עמ' פו), מדגיש, כי על אף שאחד מסוגי ה"תועלת" המתירים אמירת דברי גנאי, הינו גינוי ציבורי של עוברי עבירה (אם המספר מכוון למטרה זו), אין להסתמך על היתר זה כשמדובר באדם שחטא באופן חד פעמי, שכן, "אולי החוטא ההוא שב מדרכו הרעה, ויגונו ברעיונו על זה החטא", ועל כן אין לפרסמו (ואף אם מדובר באדם שחוזר על החטא פעמים רבות, אין לפרסם זאת אלא אם כן ברור "שהחוטא ידע את עצם איסורו... וגם במתכוון עשה את החטא... שנתפשט ידיעת איסורן בישראל"); וראו גם את דבריו בכלל ד, באר מים חיים, אות כח (עמ' צ). וראו עוד בהרחבה לעיל, פרק 3, הערה 623.

¹²¹⁶ הרב אלחנן וסרמן, בקובץ מאמרים, עמ' נ, מתייחס לגילוי מידע שלילי שאינו שקרי, ומסביר, כי "...אפילו המעשה אמת... אפשר שלא ידע חומר האיסור או שמא היה שוגג גמור או שמא עשה תשובה... שאף על גב שהמעשה אמת, אבל הגנאי אינו אמת...". וראו גם את דברי ה"חפץ חיים", לעיל, פרק 3, הערה 623.

5. תשובה אפשרית רביעית- לאדם ישנה "זכות טבעית" להחזקת שם טוב נוכח עצם חיוניותה והיותה תנאי לקיום אנושי ראוי:

השאלה, כיצד נעשה פלוני ראוי להגנה על שם טוב "מדומה", העסיקה הוגים שונים בעולם הנוצרי. תשובותיהם השונות לשאלה זו מובאות בספרו של Moore, ומפאת אריכותן נציג אותן בנספח נפרד בסוף הפרק¹²¹⁷. כאן נסתפק בהצגת טיעונו של Moore עצמו¹²¹⁸.

Moore טוען, כי מכוח הזכות הטבעית - והחובה הטבעית - הנתונה לכל אדם לדאוג להשגת ולהחזקת כל דבר המשמר את חייו ואת קיומו, נגזרת גם זכותו הטבעית להשגת ולהחזקת שם טוב (וממילא גם חובתם של אחרים, על פי החוק הטבעי, להימנע מפגיעה בזכות זו). כיצד? ההנחה היא, כי ללא שם טוב, האדם, כיצור חברתי, אינו יכול להתקיים כראוי. נמצא שהשם הטוב חיוני לניהול חיים תקין, ומשום כך, כשם שלכל אדם יש זכות טבעית להשיג רכוש פיזי ולהחזיק בו, מהטעם שהחזקה זו היא שמאפשרת את קיומו ושמירתו על חייו, כך יש לו זכות טבעית להשיג ולהחזיק שם טוב בעיני הבריות, שהרי השם הטוב חיוני לתפקודו לא פחות, ואולי אף יותר, מרכוש פיזי; והרי הדבר נכון בין אם השם הטוב משקף את מהותו האמיתית ובין אם לאו (עם זאת, Moore מסכים לכך שיש הבחנה בין מי ששמו הטוב הינו "אמיתי" לבין מי ששמו הטוב אינו משקף את המציאות; במקרה האחרון, הזכות חלשה יותר, והיא נתונה לו כל עוד הדבר אינו בא על חשבון הזולת)¹²¹⁹.

[אם נבקש לנמק את חוק איסור לשון הרע (הכולל, כזכור, גם דברי גנאי אמיתיים) על פי הסברו של Moore, נאמר כי זכותו הטבעית של כל אדם היא להחזיק בכל אמצעי המאפשר לו לא להיות מושפל בעיני הבריות, או להיות למטרה לשנאה, בוז או לעג מצידם¹²²⁰].

¹²¹⁷ ראו להלן בנספח 2 לפרק זה.

¹²¹⁸ דבריו של Moore יובאו ויצוטו בהרחבה בנספח בסוף הפרק, יחד עם סקירת שאר ההוגים הנוצרים שעסקו בסוגיה זו. כאן אנו מסתפקים בהצגה **תמציתית** של שיטתו.

¹²¹⁹ כאמור, הדברים יפורטו יותר בנספח בסוף הפרק.

¹²²⁰ סעיף 1 לחוק איסור לשון הרע מגדיר לשון הרע, בין היתר, כ"דבר שפרסומו עלול- (1) להשפיל אדם בעיני הבריות או לעשותו מטרה לשנאה, לבוז או ללעג מצדם; (2) לבוז אדם בשל מעשים, התנהגות או תכונות המיוחסים לו...".

5(ג). פגיעתה של לשון הרע בשלום הציבור כטעם לאיסור לשון הרע

כפי שמדגיש רש"י הירש¹²²¹ (ולהלן נראה כי הדבר עולה מדברי מחברים נוספים ואף ממקורות חז"ל עצמם), ביסוד האיסור עומדים לא רק הנזק הנגרם במישור הפרטי והדאגה לפרט הנפגע, אלא גם השלכות המעשה במישור הכללי של השלום החברתי:

"טעם דין לשון הרע ורכילות חורג מיחסי אדם זה או אחר לחברו, ויש לו משמעות רחבה וכללית יותר. לא רק רווחתו ואושרו של יחיד זה או אחר תלויים בשמירת הלשון, אלא מיטב הברכות- השלום החברתי. אם ישמור היחיד את לשונו, הרי שהוא תורם להשכנת השלום בחברתו, בקהילתו, בעירו, בארצו. ברם, אם יתיר את הרצועה וידבר סרה על חבריו, או אז הוא עלול חלילה לפתוח פתח לשנאה שתתפשט בחברתו. במקום נועם השלום המביא עונג ושמחה לכל בני החברה, תיקרע שרשרת האהבה האמורה לאחד את בני האדם זה לזה, והם יהיו ניצבים זה מול זה פנים אל פנים כמו קוצים בשיח... כשהם זוממים בלבם את השחתת הזולת.

על כן תורת ה' קוראת תגר על מי שאינו נוצר לשונו מרע, כל שכן על מי שהולך רכיל ומספר לאחד על דברי הבלע שאחד סיפר או חשב עליו, ובזה עלול להפוך אוהב לאויב. או אף אם הוא רק מחזק את יחסי העוינות במקום להשתדל להחליפם ביחסי ידידות. אוי ואבוי לו אם הוא משבית את השלום, אפילו בדברי אמת, מן הארץ ומן העיר, מן המשפחה ומן הבית. הולך רכיל זה מן הדין שייעלם מתוך חברתו ויהיה כקורח וכעדתו".

ואכן, הדגשת ערך השלום כאחד הערכים העומדים בבסיס האיסור לדבר בגנות חברו, עולה גם מדברי מחברים אחרים¹²²² ובכללם ה"חפץ חיים", אשר כותב בפתחה לחיבורו¹²²³, כטעם ראשון לאיסור: "לשון

¹²²¹ חורב, עמ' 253.

¹²²² ראו, למשל, מעלות המידות, עמ' של (בפרק מעלת השלום): "המידה הארורה הזאת (-המחלוקת- י.ו.) יונקת משדי מידת הרכילות ולשון הרע, שגם היא מידה שנואה ומשוקצת מאוד בעיני המקום. שכל מקום שהרכילות לשון הרע מצוי, שם המחלוקת מצויה".

הרע ורכילות... מביא את בני אדם לידי ריב ומצה, וכמה פעמים יוכל לבוא על ידי זה לשפיכות דמים"¹²²⁴.
תוצאות שליליות אלה אף מסבירות, לשיטתו, מדוע מידה רעה זו נאסרה בלאו מפורש, בניגוד למידות מושחתות אחרות דוגמת כעס, אכזריות, ליצנות וכו'¹²²⁵.

וכשם שמי שאינו נשמר בלשונו מפר בכך את השלום ו"מביא בני אדם לידי ריב ומצה" ואף ל"שפיכות דמים", כך הנשמר בלשונו מקדם את ערך השלום, כפי שכותב ה"חפץ חיים" במקום אחר¹²²⁶:

"עוד יש מעלה גדולה וקדושה המסתעפת משמירת הלשון, והיא מידת השלום. כידוע שעל ידי שמירת הלשון, מסיר מעל עצמו קנאת אנשים, וכל אחד יאהבנו וימסור לו סודותיו, ולא ידברו עליו לעולם... ולהפך, מי שמדבר רע על חברו ומגנה אותו, יסובבו הדברים לבסוף שיגנו אותו גם כן... וכן ראיתי כתוב בשם הקדמונים, ונתנו רמז על זה (ויקרא כד, כ), 'כאשר יתן מום באדם, כן ינתן בו'. ויותר מזה, שאפילו בעיני האדם עצמו שהוא מספר לפניו הלשון הרע והרכילות, נתעב ונאלח... גם כל אחד מהשומעים חושדים אותו לאמור, עתה סיפר על חברי לפני, ועתה ילך ויספר לפני חברי עלי"¹²²⁷.

¹²²³ חפץ חיים, פתיחה להלכות איסור לשון הרע ורכילות (עמ' ט).

¹²²⁴ כדוגמה לרעות שחטא זה עלול לגרום מציין ה"חפץ חיים" את דיבת יוסף על אחיו, שגרמה לגלות מצרים, את ההלשנה לבן כוזיבא על אלעזר המודעי, אשר הביאה להריגתו (איכה רבה ב, ד) ודוגמאות נוספות (שם, עמ' ט-י).

¹²²⁵ "ומפני גודל הרעות שנמצאו במידה המגונה הזאת, הזהירה התורה אותנו בפרטות על זה בלאו ד'לא תלך רכילי וגוי' (ולא כמו כעס ואכזריות וליצנות ושאר מידות הנשחתות, אף שגם המה משחיתים את תואר הנפש וצורתה, וגם עליהם רמזה התורה בכמה מקומות כמבואר בדברי חז"ל, עם כל זה אין עליהם לאו בפירוש במניין תרי"ג)" (שם, עמ' י).

¹²²⁶ שמירת הלשון, חלק ראשון, שער הזכירה, פרק יא (עמ' מב-מג).

¹²²⁷ השו" : סטטמן- רכילות, לשון הרע ומוסר, עמ' 409 ('נוסף על הפגיעה שהרכילות נוטה לפגוע במרוכל, יש לה כמדומני גם נטייה לפגוע ביחסים החברתיים באופן רחב יותר. בחברה שבה רכילות נפוצה, יוכלו בני אדם לתת פחות אמון זה בזה... לעתים קרובות, כאשר מרכלים בשיח רעים על חבר כלשהו בקהילה, אני חושב לעצמי שבוודאי בערב אחר אני זוכה לטיפול מעין זה, ומחשבה זו מעוררת אצלי גישה של הסתגרות והתכנסות...").

ונמצא, שמביא לידי שלום. וכבר ידועה גדולת השלום... וכדי לבאר קצת

מעלת השלום, אעתיק קצת ממאמרי חז"ל בזה...¹²²⁸.

נמצא, כי הקשר בין שמירת הלשון לבין קידום ערך השלום מתבטא אצל המחברים השונים בשני היבטים משלימים: ראשית, שמירת הלשון **מונעת את הסכסוך** העלול להיווצר כתוצאה מחוסר הקפדה על הדיבור; שנית, הקפדה על שמירת הלשון מביאה לחברה נקייה יותר, בטוחה יותר וחשדנית פחות.

גם מדברי הרמב"ם¹²²⁹ נראה, כי חומרת האיסור נובעת לא רק מהפגיעה בפרט, אלא מהשלכות כלליות יותר על הסדר או השלום החברתי: "עוון גדול הוא וגורם להרוג נפשות רבות מישראל, לכך נסמך לו 'לא תעמוד על דם רעך', צא ולמד מה אירע לדואג האדומי"¹²³⁰.

את הבסיס לכך ניתן למצוא גם במקורות חז"ל עצמם, המדגישים את הפירוד והסכסוך העלול להיווצר כתוצאה מלשון הרע. על לשון הרע אמרו חז"ל¹²³¹, "לישנא תליתאי קטיל תליתאי- הורג לאומרו, למקבלו, ולאומרים עליו" (תרגום מילולי: לשון שלישית הורגת שלושה- הורגת את האומר, את המקבל ואת זה שאומרים עליו). לשונו של ראובן, המספרת לשמעון על לוי, מכונה כאן "לשון שלישית", ונאמר עליה כי היא "הורגת שלושה", כלומר, היא עשויה ליצור סכסוך דמים בין המספר, המאזין והאדם מושא הסיפור¹²³². במימרא זו, הדגש אינו על הפגיעה הספציפית בשמו של האדם מושא הסיפור, אלא על

¹²²⁸מכאן ואילך מאריך המחבר ומקבץ מקורות חז"ל שונים במקרא ובספרות חז"ל המדגישים את חשיבות ערך השלום ככלל, וכן את התקנות השונות שתקנו חז"ל "מפני דרכי שלום". הדברים לקוחים ברובם מספר **מעלות המדות** (בפרק "מעלת השלום").

¹²²⁹משנה תורה, הלכות דעות, ז, א.

¹²³⁰הרמב"ם כותב דברים אלה כטעם לציווי "לא תלך רכיל בעמיד". מכך משמע, שהטעם רלוונטי לכל הקטגוריות הכלולות לשיטתו בציווי זה- בין דיבור בגנות חברו ובין גילוי מידע מסכסך (ולפי שיטות אחרות, גם גילוי מידע פרטי אף אם אינו מסכסך) [ראו בהרחבה לעיל בפרק השני]; אמנם, אין זו פרשנות הכרחית ברמב"ם, וייתכן כי כיוון רק לאחת הקטגוריות, למשל- לגילוי מידע מסכסך (כמעשה דואג האדומי, שאליו רומז הרמב"ם).

והשוו לדברי רבי יעקב אנאטולי (מלמד התלמידים, דף קלט ע"א). המחבר נוקט אף הוא בנימוק "חורבן העולם", בין ביחס לדוברי גנות שקרית ובין ביחס לדוברי גנות אמת. לשיטתו, כשאדם מדבר על חטאי אדם אחר, יחזור הדבר חלילה וידברו עליו, "ונמצא בשני מינים אלה (-גנות אמת וגנות שקר- י.ו.) **יפסד סדר בני האדם ויחרב העולם**..."

¹²³¹בבלי, ערכין, טו ע"ב (הגרסה שהועתקה כאן היא על פי פירוש רש"י והגהות הב"ח שם באות א' ואות ב'; בחינת כתבי היד השונים מעלה כי הגרסה אינה אחידה, אולם, רוח הדברים שווה).

¹²³²למקורות מקבילים למימרא זו - במדרש, בירושלמי ובספר בן סירא - ראו להלן, בנספח לפרק זה.

סכסוכי הדמים הכלליים העלולים להיווצר כתוצאה מפרסומי גנאי¹²³³. במקום אחר¹²³⁴, כהסבר לדין כי המצורע צריך לשבת בדד מחוץ למחנה¹²³⁵, מבארים חז"ל שהואיל והמצורע דיבר לשון הרע¹²³⁶, ויצר סכסוכים בין הבריות, לכן נגזר עליו לשבת בדד, מידה כנגד מידה: "הוא הבדיל בין איש לאשתו, בין איש לרעהו"¹²³⁷, לפיכך אמרה תורה: בדד ישב"¹²³⁸.

נזקי הלשון לפרט ולחברה מתוארים גם בספר בן סירא¹²³⁹ (שאמנם אינו ממקורות חז"ל אך מצוטט בהם לא אחת¹²⁴⁰) בדרך ציורית¹²⁴¹: "לשון שלישית רבים הניעה, ותפיצם מגוי אל גוי; וערים בצורות הרסה, ובתי נדיבים החריבה; לשון שלישית, נשי חיל גרשה, ותעשקן מחילן; שומע לה לא ימצא נחת, ולא ישכון לבטח; מכת שוט תעשה חבורה, ומכת לשון תשבר גרם; רבים נפלו לפי חרב, אך לא כחללי לשון; אשרי נצפן מפניה, אשר לא עבר בחמתה; אשרי לא משך בעולה, ובמוסרותיה לא נאסר; כי עולה עול ברזל, ומוסרותיה מוסרות נחושת; מוות רע מותה, וטוב ממנה שאול; לא תאחז בצדיקים, ובשביבה לא יבערו".

[גם הפסיקה הישראלית הדגישה לא אחת, כי ההגנה על השם הטוב "משרתת אינטרס ציבורי וחורגת מגדר אינטרס הפרט לשמור על שמו הטוב בשל השלכות האווירה 'המורעלת', בהיעדר הגנה כאמור, על

¹²³³ יש להעיר, אמנם, כי לפי דעות רבות, מימרה זו מתייחסת בעיקרה להלשנה וגילוי מידע מסכסך (כך אמר עליך פלוני), ולא לדיבור בגנות חברו; וראו בנספח שבסוף פרק זה.

¹²³⁴ בבלי, ערכין, טז ע"ב.

¹²³⁵ ויקרא יג, מו: "טמא הוא, בדד ישב, מחוץ למחנה מושבו".

¹²³⁶ זהו האיסור שבגיננו נענש אדם בצרעת, על פי תפיסת חז"ל.

¹²³⁷ וכפי שפירש רבינו גרשום, שם: "הוא הבדיל בין איש לאשתו- שגרם להם להתקוטט על ידי לשון הרע שאמר ביניהם".

¹²³⁸ אין, אמנם, הוכחה ברורה שכוונת התלמוד היא דווקא לדיבור בגנות חברו (כי ייתכן שהכוונה היא להלשנה וגילוי מידע שיש בו כדי לסכסך, שגם הוא נקרא לשון הרע בלשון חז"ל, כמובהר לעיל, פרק 2, בטקסט להערה 335 ואילך), אך נראה מסתימת הלשון שהכוונה לכל סוגי לשון הרע, לרבות דיבור בגנות הזולת [ראו את דברי ה"חפץ חיים" (בהלכות לשון הרע, פתיחה, חלק הלאוין, ב"באר מים חיים", אות ג, עמ' יג), המוכיח שנגע הצרעת בא על האדם בין כעונש על דיבור בגנות חברו ובין כעונש על הלשנה וגילוי מידע מסכסך; וראו את דברי מהר"ל ב**נתיבות עולם**, נתיב הלשון, פרק ח, עמ' מו, מהם עולה בבירור כי המימרה האמורה ("הוא הבדיל וכו') מתייחסת לסיפור בגנות הזולת].

¹²³⁹ שמעון בן ישוע בן אלעזר בן סירא, חי בירושלים במאה ה-2 לפני הספירה.

¹²⁴⁰ ראו, למשל: בבלי, חגיגה, יג ע"א ("שכן כתוב בספר בן סירא, במופלא ממך אל תדרוש ובמכוסה ממך אל תחקור..."); וכן: בבלי, יבמות, סג ע"ב; כתובות, קי ע"ב; בבא בתרא, צח ע"ב ו-קמו ע"א; סנהדרין, ק ע"ב; נדה, טז ע"ב.

¹²⁴¹ **בן סירא**, פרק כח. מלשונו הרחבה משמע שהכוונה היא לכל פגעי הלשון, לרבות דיבור בגנות הזולת, אך אין לכך ראייה ברורה (ייתכן שכוונתו היא רק להעברת מידע מסכסך).

אופייה של החברה כולה"¹²⁴². בפסיקה הובעה גם עמדה, כי סכנת לשון הרע לשלום הציבור, מעבר לפגיעה באדם הספציפי מושא הפרסום, היא זו שהופכת אותה לעבירה פלילית¹²⁴³ על פי חוק איסור לשון הרע, ואין המחוקק מסתפק בהגדרתה כעוולה אזרחית וכנושא לתביעה נזיקית רגילה בין אדם לחברו¹²⁴⁴.

יודגש כי הטעם הנוכחי - בשונה מהטעם הקודם שהתמקד בהימנעות מפגיעה באדם הספציפי מושא הדיבור¹²⁴⁵ - אינו מעורר מלכתחילה את הקושי, האם יש לו תחולה במקרה של אמירת אמת. פרסום דברי גנאי אמיתיים עלול ליצור איבה ולהפר את השלום הכללי לא פחות, ואולי אף יותר, מדברי גנאי שקריים¹²⁴⁶. אדרבה, "הגברת לא הייתה נעלבת מהאמירה שאפה אדום, אלמלא היה אפה אדום", ומשום

¹²⁴² בן נתן נ' בכרי, פסקה 21 לפסק דינו של השופט דנציגר.

¹²⁴³ ראו את סעיף 6 לחוק איסור לשון הרע, שכותרתו: "לשון הרע- עבירה".

¹²⁴⁴ ראו את דברי השופט ברק בעניין בורוכוב נ' יפת, בעמ' 218-219 לפסק הדין. לשיטתו, לשם הגנה על השם הטוב בלבד די היה בקביעת לשון הרע כעוולה אזרחית; קביעתה גם כעבירה פלילית, נועדה להגן על שלום הציבור (וראו גם: הורוביץ נ' ברעם, פסקה 5). וראו גם את גישת המשפט האנגלי, בהערות הסמוכות להלן.

¹²⁴⁵ ראו לעיל, בפסקה 5(ב)1, וכן בפסקה 5(ב)2 לעניין רלוונטיות הטעם גם במקרה של אמירת אמת.

¹²⁴⁶ מטעם זה, הגישה המסורתית של ה-common law הכירה באמת הפרסום כהגנה מוחלטת רק בתביעה אזרחית, אך לא במשפט פלילי; הרעיון שעמד בבסיס גישה זו הוא, כי האדם הספציפי מושא הפרסום אינו רשאי לתבוע את זכותו בגין "שם טוב" שקרי, אך את המפרסם ניתן להעמיד לדין פלילי משום הפרתו את שלום הציבור. כשעסקינן בשלום הציבור, היותו של הפרסום אמת אינו מהווה הגנה, ואף מחמיר את המצב:

"Punishment of criminal libel was originally designed not to avenge or recover for the victim's injury but to suppress sedition and, later, to prevent breaches of the peace provoked by the defamandant's speech. That a statement was true, if anything, exacerbated the situation and was therefore unavailable as a defense. The accepted maxim was 'the greater the truth the greater the libel'" (**Libel, Slander, and Related Problems**, p. 130).

"Publication of the truth would be more likely to provoke the defamed person to a duel or a breach of the peace than the publication of a falsehood which he could disprove" (**The Law of Defamation**, p. 325).

"The gist of the crime is the provocation to a breach of the peace by exciting feelings of revenge,&c., and the libel is not divested of this characteristic on account of its being founded on truth" (**Principles and Practice of The Criminal Law**, p. 86).

וכפי שסוכמה גישת ה-common law על ידי בית המשפט בארצות הברית בעניין **Garrison v. Louisiana**, עמ' 67-68 (וראו גם את סיכומו של Fleming בסיפא להערה הבאה):

"At common law, truth was no defense to criminal libel. Although the victim of a true but defamatory publication might not have been unjustly damaged in reputation by the libel, the speaker was still punishable

כך- "the greater the truth, the greater the libel", כלשון האימרה הידועה המיוחסת ל- Lord

Mansfield¹²⁴⁷.

since the remedy was designed to avert the possibility that the utterance would provoke an enraged victim to a breach of peace. That argument is well stated in Edward Livingston's explanation of the defamation provisions of his proposed penal code for Louisiana...".

זוהי, כאמור, הגישה המסורתית, אך יוער כי לא מכבר ביטל הדין האנגלי את עצם העבירה על defamatory libel [סעיף 73 ל- **The Coroners and Justice Act 2009**; וראו גם: **Gately on Libel and Slander- First Supplement to the Eleventh Edition (2010)**, פרק 24].

¹²⁴⁷ שתי התבטאויות אלה, ובייחוד האחרונה, מובאות תדיר בספרות האנגלית כדי להסביר את גישת ה- common law המסורתית (ראו בהערה הקודמת), לפיה הליך פליילי בגין לשון הרע נועד למנוע סכסוכים בין הבריות, ולפיכך אמת הפרסום אינה מהווה בו הגנה (בשונה מתביעה אזרחית, שבה האמת מהווה הגנה מוחלטת לפי ה- common law). Windeyer, בספרו **Truth of a Libel**, עמ' 322, מצטט את Hudson - אחד מחברי ה- Star Chambers (גוף שיפוטי אנגלי בעבר) במאה ה-17 - אשר התבטא כי "כפי שהגברת אמרה, היא לא הייתה נעלבת מהאמירה כי אפה אדום, אלמלא היה אפה אדום" (...as the woman said, she would never grieve to have been told of her red nose if she had not one indeed". שנונה זו מבטאת את העיקרון, כי דברי גנאי אמיתיים מרגיזים ופוגעים דווקא משום היותם אמיתיים. על בסיס זה נאמר על ידי Lord Mansfield (ולפחות כך מיוחס לו), כי "ככל שהאמת גדולה יותר, כך הלשון הרע גדולה יותר" (The greater the truth- the greater the libel) [ראו: **The Law of Defamation**, עמ' 325; **The Law of Torts**, עמ' 554]. מימרא זו של Mansfield מוסברת בספרות האנגלית כדלהלן:

"...This familiar maxim is usually explained on the ground that the more truthful the statement the more likely is the person defamed to commit a breach of peace" (**Salmond and Heuston on the Law of Torts**, p. 148, n. 90).

יצוין כי על אף שהאימרה "the greater the truth..." מיוחסת כאמור ל-Mansfield, לא ברור כי היא אכן נאמרה על ידו, ומקורה ההיסטורי המדויק לוט בערפל- ראו: **The Truth Hurts: A Critique of a Defense to Defamation**, עמ' 436, ה"ש 1. מכל מקום, כפי שכותב Windeyer, אימרה קצרה זו שימשה כ"סיכום המשפט הפלילי של לשון הרע לאדם ההדיוט":

"The criminal law was summed up for the layman in the adage 'the greater the true the greater the libel'" (**Truth of a Libel**, p. 322).

וכך מסכם Fleming את הדגש במשפט הפלילי האנגלי על אינטרס שלום הציבור (**The Law of Torts**, עמ' 554):

"...the criminal law of libel, as formulated by the Star Chamber with the object of preventing breaches of the peace, directed his attention to the insult offered, and it was therefore no defense to a prosecution either that publication was to the person defamed or that the allegations were true. For, 'as the woman said, she would never grieve to have been told of her red nose if she had not one indeed'. This was epistomised in the saying, attributed to Lord Mansfield, 'The greater the truth, the greater the libel'".

5(ד). תכונות שליליות הבאות לביטוי בסיפור לשון הרע כטעם לאיסור

לצד הטעמים לעיל, שעניינם בהגנה על אינטרסים שונים של הזולת או של הציבור, מחברים שונים מקשרים את איסור לשון הרע למידה הרעה של המספר עצמו (ללא קשר לתוצאת הפגיעה בזולת)¹²⁴⁸. הכוונה היא בעיקר לגאווה וההתנשאות המשתקפים בעיסוק במגרעות האחר, וכן לעצם ההתמקדות במומי הזולת במקום לראות את הפן החיובי שלו¹²⁴⁹. כך, למשל, רבינו בחיי אבן פקודה, בהתייחסו למידת ה"ענווה" (ול"בעל הענווה"), מונה עשרה דברים המרכיבים את מנהגו של בעל הענווה. אחד מהם הוא ההימנעות מלשון הרע ורכילות¹²⁵⁰:

"אשר למנהג שצריך לנהוג בו בעל הענווה, הם עשרה דברים... והרביעי, עשיית החסד בין בני אדם ולדבר עליהם טוב ולדון אותם לזכות ולהימנע מלדבר בהם רכילות ולשון הרע, וימחל אם דברו רכילות ולשון הרע נגדו ואף על פי שאינם ראויים לכך... וכבר אמרו על אחד הצדיקים, שהוא עבר בדרכו על נבלת כלב שסרחונה קשה. אמרו הנוכחים מתלמידיו: קשה קשה ריח סרחון הנבלה הזו. אמר להם: כמה לבנים שיניה. נכלמו תלמידיו על שאמרו בה דבר מגונה. ואם רע דיבור הגנות על נבלת הכלב - כל שכן באדם חי. ואם ראוי להלל נבלת כלב בלובן שיניה - הרי בהתאם לכך חובה להלל את האדם, שהוא מבין ומשכיל¹²⁵¹. ולא נתכוון אלא להוכיחם, שלא ירגילו לשונם בדברי גנות, כי אז יהא להם הדבר לטבע חיובי (=מחייב, מושרש). וכך, אם יורגלו לומר טוב בדבריהם, יהיה להם טבע חיובי".

[נזכיר שוב כי נכון להיום בוטלה העבירה הפלילית על defamatory libel, כאמור בסוף ההערה הקודמת].

¹²⁴⁸ ראו להלן. וראו והשוו גם: סטטמן-רכילות, לשון הרע ומוסר, עמ' 401, וכן עמ' 410 ואילך (שם מסביר המחבר, מדוע "מעבר למגרעות של מעשה הרכילות עצמו, אני מבקש איפוא לטעון שבמקרים רבים רכילות היא ביטוי לאופי גרוע").

¹²⁴⁹ כלשונו של עפשטיין- "איסורו של לשון הרע, במובן הרגיל אצלנו, הוא מגדר מזיק, והיינו שגורם רעה לחברו על ידי דיבורו... ואולם... יוצא לנו גדר חדש של החטא. לדברינו, הוא יחס השלילה לאנשים, והוא חסרון בטבעו של המדבר לשון הרע, שהשקפתו על החיים והעולם שלילית היא" (מצוות השלום, עמ' 27-28, ה"ש 22).

¹²⁵⁰ תורת חובות הלבבות, שער הכניעה, פרק ו (עמ' רצ-רצב).

¹²⁵¹ משל זה מופיע בוריאציות שונות אצל מחברים יהודיים ולא יהודיים [ראו: שערי תשובה, להלן הערה 1257; Revival of Religious Learnings (בעמ' 112)].

ופלקירא¹²⁵² מדגיש :

"ודע כי לשון הרע מידה רעה שאין כמוה, ורוב אנשי העולם הוכו בזאת המכה, ומי יתן לא יהיו כולם... ואמר, הזוכר מומי בני אדם, הוא בעל המומים... ואמר החכם, האנשים הרעים הולכים אחרי מומי בני אדם ומניחים מקום הבריא..."¹²⁵³.

במקביל, כותב גם בן תקופתו, רבינו יונה¹²⁵⁴ :

"והמספר לשון הרע, שתים הנה קוראותיו (=רעתו כפולה¹²⁵⁵ - י.ו.): הנזק והבושת אשר יגרום לחברו; ובחירתו לחייב ולהרשיע את חבריו ושמחתו לאידם".

כלומר, הפן השלילי של סיפור בגנות חברו נעוץ לא רק ב"נזק והבושת אשר יגרום לחברו", אלא גם בכך שהמעשה מבטא (או **משריש** בנפש המספר¹²⁵⁶) פגם ומידה רעה, שעניינה "לחייב ולהרשיע את חבריו ושמחתו לאידם", להתמקד בפן השלילי שבהם ולדוש בו מתוך עונג נסתר¹²⁵⁷.

המידה המגונה של התמקדות בגנות הזולת מודגשת על ידי רבינו יונה בפרט בהתייחסו לאיסור על קבלת לשון הרע¹²⁵⁸ (במשמעותה כמתן אמון בדברי המספר)¹²⁵⁹ :

¹²⁵² רבינו שם טוב פלקירא (ספרד, מאה ה-13, ממפרשי ה"מורה נבוכים"). הציטוט הוא מאגרת המוסר, עמ' סד (ראו לעיל, פרק 1, הערה 182).

¹²⁵³ והשוו: מלמד התלמידים, דף קלט ע"א (וראו את דברי חז"ל במסכת קידושין, להלן בהערה 1263).

¹²⁵⁴ **שערי תשובה**, שער שלישי, אות רטז (עמ' רמח).

¹²⁵⁵ הלשון "שתים הנה קוראותיו" הוסברה לעיל, הערה 1164.

¹²⁵⁶ ראו: **ספר הפליאה**, דף כא ע"ב: "אמר ליה, מהו לשון הרע? אמר ליה, שמוליד רעה במידותיו" (זהותו של מחבר ספר הפליאה אינה ברורה; לעניין התקופה בה התחבר הספר, ההשערות נעות בין תקופת התנאים לבין המאה ה-14, וראו דיון זה זה גם בהסכמות שבפתח הספר).

¹²⁵⁷ בהמשך לכך מתאר רבינו יונה את המספר בגנות חברו כמי שמתמקד בפגמי הזולת: "האויל יליץ חובה, כי יחפש מומי בני אדם ואשמתם... [שערי תשובה, שער שלישי, אות ריו (עמ' רמח-רמט)]. רבינו יונה מביא בתוך דבריו גם את המשל שהוזכר לעיל בשם רבינו בחיי (הערה 1251): "אדם אחד וחכם עברו על הנבלה. אמר האדם: כמה מוסרחת נבלה זו. אמר החכם, כמה לבנות שיניה".

**”... האיש הענו והדכא ושפל רוח ישנא את לשון שקר, כי הענו חפץ ביקר
הבריות וצר לו על בשתם וקלונם. והנה הוזהרנו במה שכתוב (שמות כג, א)
’לא תשא שמע שוא’, שלא נאמין בלבנו סיפור לשון הרע להחזיק
במחשבתנו כי הדברים אמת ולהבזות בעינינו את מי שנאמרו עליו”.**

לפי מחבר ידוע אחר, רבי אליעזר ממיץ, הפסול העיקרי בלשון הרע נעוץ **בצביעות** שבה, המתבטאת בכך שהדיבורים נאמרים **מאחורי גבו** של המדובר (מכוח תפיסה זו הוא סובר, כי אין אדם עובר על איסור זה אלא אם כן הדברים נאמרים שלא בפני האדם המדובר)¹²⁶⁰.

גם במקורות חז”ל, על אף היעדר אמירה מפורשת כי המידה המגונה שבלשון הרע מהווה סיבה ישירה לאיסור, ישנן מספר מימרות המתארות את התכונה המאוסה הבאה לידי ביטוי באמירת לשון הרע. כך, למשל, השוואתו של “בעל הלשון” ל”נחש” בספר קהלת¹²⁶¹ (“אם ישוך הנחש בלא לחש, ואין יתרון לבעל הלשון”), מוסברת על ידי חז”ל בכך, שכשם שהנחש, בשונה משאר החיות, מכיש יצורים אחרים גם אם אין לו תועלת בכך (הוא אינו יכול לאכלם), כך גם בעל הלשון נהנה לעסוק בפגמי אחרים ללא תועלת ממשית, מלבד ההנאה מהרוע שבדבר¹²⁶². מהתבטאויות אחרות של חז”ל (אמנם לא בהקשר הספציפי של

¹²⁵⁸ **שערי תשובה**, שער שלישי, אות ריג (עמ' רמה-רמו).

¹²⁵⁹ כאמור לעיל, בפרק 3, פסקה 3(ה), על פי ההלכה אסור “לקבל” לשון הרע. איסור זה כולל בעיקר מתן אמון בדברי המספר, כשלי מחברים אחדים, ובכללם ה”חפץ חיים”, האיסור כולל אף את עצם השמיעה.

¹²⁶⁰ הרחבנו בעניין זה בפרק 3, פסקה 3(ד)1 (דברי רבי אליעזר ממיץ הובאו בהערות 759-761 לעיל ובטקסט להערות אלה). כפי שהובהר שם, הרמב”ם ובעקבותיו ה”חפץ חיים” אינם מסכימים לשיטה שלפיה איסור לשון הרע חל רק כשהדברים נאמרים שלא בפני האדם המדובר.

¹²⁶¹ קהלת י, יא.

¹²⁶² ראו: דברים רבה (מהדורת וילנא, תרל”ח) פרשת שופטים פרשה ה, סימן י: “...שאלו לנחש, אמרו לו, מה אתה נהנה שאתה נושך? אמר להם, עד שאתם שואלין אותי, למה אין אתם שואלין לבעלי לשון הרע, שנאמר (קהלת י) ‘אם ישך הנחש בלא לחש ואין יתרון לבעל הלשון’, מה נהנה שאומר לשון הרע?”. והשוו: בבלי, תענית, ח ע”א: “אמר ריש לקיש: מאי דכתיב ‘אם ישוך הנחש בלא לחש, ואין יתרון לבעל הלשון’? לעתיד לבוא מתקבצות ובאות כל החיות אצל הנחש, ואומרים לו: ארי דורס ואוכל, זאב טורף ואוכל, אתה מה הנאה יש לך? אמר להם: ואין יתרון לבעל הלשון”.

יצוין כי גם הירונימוס [420-342 לספירה; מחבר ה”וולגטה” - תרגום התנ”ך והברית החדשה ללטינית. מכונה גם Saint Jerome], אשר חי זמן לא רב אחרי האמורא ריש לקיש, בעל המימרא הנ”ל במסכת תענית, אומר אף הוא דברים ברוח זו ביחס למילות הפסוק “אין יתרון לבעל הלשון”:

“The serpent and the detractor are alike... By using his tongue for evil rather than for good the detractor is

איסור לשון הרע) ניתן ללמוד, כי הכפשת אחרים נובעת ממום הקיים במספר עצמו¹²⁶³. גם הספרות הלא יהודית עשירה בהתבטאויות דומות¹²⁶⁴.

5(ה). טעמים "דתיים" או "קבליים" לאיסור לשון הרע

לצד הטעמים לעיל, שניתן לקבלם (או לפחות להבינם) גם במערכת שאינה דתית, הועלו במהלך הדורות גם טעמים אחרים, דתיים או קבליים, לאיסור לשון הרע. לדוגמה, מחבר **יד הקטנה**¹²⁶⁵ מנמק את האיסור בפגיעה ב"כללות האומה": כוחו של עם ישראל הוא באחדותו, ואחדות זו היא המקור להשראת האלוקית על עם ישראל. הנותן דופי באחרים ומבאיש את ריחם, מפר אחדות זו, ובכך הופך את עם ישראל ל"אוסף יחידים" ושולל ממנו את ה"כללות":

"... כי כל עיקר חפץ ה' דווקא בכללות אומה ולא ביחידים... הרי הוא יתברך רוצה דווקא בכללות. ועל כן ציוותה והזהירה התורה ברוב מצוותיה מהאבה והעזר, ומלשנוא ומלהרע איש ברעהו, למען יתקיים כללות האומה יחד... והנה זה הנבל מואס באוהבי וסגולת ה', ומבאיש אותם תמיד, וכאילו אין חפץ בקיומם וחברתם, והרי הוא ברוע לבבו והוות לשונו, כאילו מפר חפצו ורצונו יתברך..."¹²⁶⁶.

considered a serpent; he debases himself to the level of an irrational beast".

[הדברים מובאים ב-The Sin of Detraction, עמ' 7].

¹²⁶³ ראו, למשל, בבלי, קידושין, ע ע"א: "וכל הפוסל- פסול, ואינו מדבר בשבחה לעולם"; ועוד, שם: "ואמר שמואל: במומו פוסל".

¹²⁶⁴ ראו, למשל, את דברי גזאלי, לעיל בהערה 1251; על פי סנקה, "בעלי כוונות זדון מוצאים שמחה בהכפשת הזולת" (על החיים המאושרים, עמ' 49). וראו את דברי אריסטו באתיקה- ניקומאכוס, עמ' 99, בתארו את תכונותיו של "גדול הנפש" (וראו גם להלן, הערה 1385); ומובאות נוספות אצל סטטמן- רכילות, לשון הרע ומוסר, עמ' 410-413.

¹²⁶⁵ על המחבר ראו לעיל, פרק 1, הערה 95 ובטקסט שם. הציטוט להלן הוא מיד הקטנה, דף רכ ע"ב.

¹²⁶⁶ להלן לשונו ביתר הרחבה - "במה איפוא יכבד ויגדל העוון הזה... תוכן עניינו הוא כאשר אומר. והוא כי איש אשר לבבו יחמוד לדבר בגנות הבריות, אחרי אשר רק יתחיל לַמַד לשונו דַבַר כזאת ופיו ישלח ברעה, הרי לגודל קלות תנועות הלשון, ובשגם חטאו נקל בעיניו למאוד, כי יאמר 'אך דבר שפתים הוא', חיש קל מהר ילכדהו היצר להרגילהו חפש מומי בני אדם ואשמתם, ויתן בהם דופי תמיד... והנה הוא מואס בעדת ישראל... וכל זה הוא ההיפך מחפצו ורצונו יתברך... כי רק בס כללות העם בחר ה'. ולו חפץ ה' באחד המובחר, מי היה לנו גדול ממשה עבד ה'... וכבר מצינו להיפך מכל זה, אשר כל יקר וגדולת משה הייתה רק למען הכללות... כי כל עיקר חפץ ה' דווקא בכללות אומה ולא ביחידים... הרי הוא יתברך רוצה דווקא בכללות. ועל

לפי טעם קבלי אחר, פעולות בעולם הארצי (העולם הפיזי שבו אנו חיים) מעוררות השפעות שונות בעולמות רוחניים מופשטים. כך כותב בעניין זה רבי יעקב קרנץ, בן המאה ה-18 (הידוע בכינויו "המגיד מדובנא")¹²⁶⁷:

"... אבל עוד יש עליה טעם נסתר, כי כל ענייני מעלה, אשר בגבהי מרומים... אינם מתעוררים כי אם מהתעוררות אשר מלמטה... כן המקטרגים למעלה אשר משפטים לדבר לשון הרע על האדם, עם כל זה אין כוח בידם לבוא ולדבר ולהלשין על האדם כי אם בזמן שיש לשון הרע למטה שמקטרגים איש על רעהו, אז ישוב הקטרוג עליהם מלמעלה"¹²⁶⁸.

טעם קבלי זה מופיע גם בדברי ה"חפץ חיים"¹²⁶⁹, תחילה בהקשר כללי ובהמשך בהקשר הספציפי של דיבור בגנות חברו. בהקשר הכללי, כותב המחבר:

"ידוע הוא, כי לפי מה שהאדם מנהיג את עצמו במידותיו בעולם הזה, הוא מעורר כנגדו למעלה בעולם העליון, כל מדה לפי עניינה. אם דרכו להעביר על מידותיו ומתנהג עם אנשים במידת החסד והרחמים, הוא מעורר כנגדו למעלה את מידת הרחמים, ומרחם הקב"ה על כל העולם בשבילו... וזוכה הוא גם כן שירחם הקב"ה עליו ויעבירו על פשעיו, כמאמרם (שבת קנא ע"ב), 'כל המרחם על הבריות, מרחמין עליו מן השמים'; (יומא כג ע"א)

כן ציוותה והזהירה התורה ברוב מצוותיה מהאהבה והעזר, ומלשנוא ומלהרע איש ברעהו, למען יתקיים כללות האומה יחד... והנה זה הנבל מואס באוהבי וסגולת ה', ומבאיש אותם תמיד, וכאילו אין חפץ בקיומם וחברתם, והרי הוא ברוע לבבו והוות לשונו, כאילו מפר חפצו ורצונו יתברך...".

¹²⁶⁷ אהל יעקב, ויקרא, עמ' קנט.

¹²⁶⁸ ובלשונו המלאה- "ידוע, כי לשון הרע, חומר עוונה יש לה שני טעמים, טעם נגלה וטעם נסתר. היינו, כי כבר מבואר, לשון הרע הורגת שלושה, המספרו והמקבלו ומי שנאמר עליו. אבל עוד יש עליה טעם נסתר, כי כל ענייני מעלה, אשר בגבהי מרומים, אם אמנם כי הם כבירי כוח עד מאוד... עם כל זה אינם מתעוררים כי אם מהתעוררות אשר מלמטה, כמאמר חז"ל (חולין צא ע"ב) 'אין מלאכי השרת אומרים שירה למעלה עד שיאמרו ישראל שירה למטה'; כן המקטרגים למעלה אשר משפטים לדבר לשון הרע על האדם, עם כל זה אין כוח בידם לבוא ולדבר ולהלשין על האדם כי אם בזמן שיש לשון הרע למטה שמקטרגים איש על רעהו, אז ישוב הקטרוג עליהם מלמעלה".

¹²⁶⁹ שמירת הלשון, חלק ראשון, שער הזכירה, פרק ב (עמ' יב-ג).

'כל המעביר על מדותיו, מעבירין לו על כל פשעיו...'¹²⁷⁰. ואם מדתו תמיד להתנהג עם אנשים, שלא לוותר להם כלום משלו, ושלא לרחם עליהם, הוא מגביר בזה למעלה את מידת הדין על העולם וגם לעצמו... וזהו כוונת מאמרם ז"ל (בבא מציעא, ל ע"ב), 'לא חרבה ירושלים, אלא מפני שהעמידו דבריהם על דין תורה'... דאם היו מעבירים על מידותיהם, היה הקב"ה מוחל להם גם כן, אבל הם העמידו דבריהם שלא לוותר כלום לחבריהן מכפי גדר הדין, לכן דקדק הקב"ה גם כן אחריהן".

ולעניין דיבורו של אדם בגנותו של אדם אחר¹²⁷¹:

"ואם מדבר לשון הרע על חברו ומעורר מדנים עליו, הוא מעורר בזה למעלה עניין קטגוריא על ישראל, ונותן בזה כוח לשטן שיקטרג על ישראל".

המחבר מוסיף ומפנה בעניין זה לדברי ספר הזוהר על פרשת פקודי, שלפיהם:

"...כאשר בני אדם מתעוררים בלשון הרע, או אדם אחד שנתעורר בלשון הרע, אז מתעוררת אותה הרוח רעה הטמאה שלמעלה, הנקראת סכסוכא, והיא שורה על אותה התעוררות של לשון הרע שפתחו בני אדם. והיא נכנסת למעלה, וגורמת באותה התעוררות של לשון הרע מוות וחרב והרג בעולם. אוי לאלו שמעוררים את הצד הרע הזה, ואינם שומרים פיהם ולשונם ואינם חוששים על זה, שהרי בהתעוררות שלמטה תלויה התעוררות של מעלה, בין לטוב בין לרע"¹²⁷².

¹²⁷⁰המחבר מוסיף ומפנה גם לדברי ספר הזוהר בפרשת פקודי, לפיהם "במעשה שלמטה מתעורר המעשה שלמעלה. אם אדם עושה מעשה למטה כראוי, כך מתעורר הכוח הראוי למעלה. עשה אדם חסד בעולם, התעורר חסד למעלה ושורה ביום ההוא ומתעטר בו בשבילו. ואם נוהג אדם ברחמים למטה, מעורר רחמים על אותו היום ומתעטר ברחמים בשבילו, ואז אותו היום עומד לו להיות מגן בשבילו בשעה שיצטרך לו. באותה מדה שבן אדם מודד, בה מודדים לו...".

¹²⁷¹שמירת הלשון, שם, עמ' יג.

¹²⁷²זהו תרגום לעברית; במקור, הדברים כתובים בשפה הארמית.

בדומה לכך מוסיף המחבר¹²⁷³, כי השלום הכללי בעולם הארצי מביא להשתקת "הכוח המקטרג" בעולמות הרוחניים:

"...דאתערותא לעילא תליא באתערותא דלתתא (התעוררות של מעלה תלויה בהתעוררות של מטה). לכן אם נמצא בישראל מידת השלום ואין בהם שום דילטוריא (לשון הרע, מלשינות) מלמטה, גם למעלה אין השטן יכול לקטרג עליהם, אפילו על עוון החמור מכל, עבודה זרה... כמו שאמרו במדרש שיר השירים, שאפילו חס ושלום ישראל עובדים כוכבים ומזלות, וביניהם שלום, כביכול אומר הקדוש ברוך הוא, אין השטן נוגע ביניהן... וכן אמרו חז"ל (ירושלמי, פאה, א, א) שדורו של אחאב, אף שהיו עובדי עבודה זרה, היו יורדין למלחמה ונוצחין, מפני שלא היה בהן דילטוריא, והראיה, שלא הלשינו על עובדיה, שהחיה את מאה הנביאים... דכלל הוא בכל העניינים, מידה כנגד מידה. ולכן, כמו שהאדם כובש את עצמו ובולם פיו מלדבר דברי גנות על חברו ולעורר מדנים עליו, כן למעלה אין המקטרג יכול לפתוח פיו ולדברי קטגוריא..."

לצד הנימוק, כי השלום למטה מעורר שלום כללי (ולחיפך), עומד ה"חפץ חיים"¹²⁷⁴ גם על היבט קבלי נוסף: כשאדם מדבר או עוסק בחטאו של חברו, הדיבור עצמו גורם לחטא זה להיות בעל משקל, יותר מכפי שהיה אלמלא הדיבור; ועל אף שברור הדבר, שהקדוש ברוך הוא יודע על החטא גם אלמלא הדיבור, מכל מקום ניתן היה להשאיר חטא זה "רדום", אלמלא השפעת הדיבור ה"מעוררת" אותו מבחינה שממית, וגורמת לקטגוריא¹²⁷⁵. הרב שמשון פינקוס¹²⁷⁶, המביא הסבר זה של ה"חפץ חיים", מבאר את הדברים בצורה הבאה¹²⁷⁷: "כללות מעשה האדם, הקב"ה אינו קובע, שהוא יתברך רואה הכול לטוב; אַבְל

¹²⁷³ שמירת הלשון, שם, עמ' טו.

¹²⁷⁴ שם, עמ' יד-טו.

¹²⁷⁵ שם: "כי הקדוש ברוך הוא... אף שהוא יודע בעצמו כל מה שנעשה בסתר ובגלוי... אף על פי כן לא יעורר בעצמו עליהם לעשות רע... אכן, אם יבוא אליו המקטרג... כביכול מוכרח הוא להשיב על זה שום תשובה. כי כן ייסד מלכו של עולם, שעניינו של אדם יהיו מתנהגים על פי המליצים (=לטוב) והמסטינים (=לרע)".

¹²⁷⁶ רב ודרשן ידוע, הלך לעולמו בתאונת דרכים בשנת תשס"א.

¹²⁷⁷ תפארת תורה, עמ' קיא.

האדם, על ידי דיבורו שמדבר על חברו, קובע המציאות שאדם זה הוא רע, ועל כן אין חטא כחטאו (=של המדבר- י.ו.)... ההכרעה נמסרה לאדם, שהוא צלם אלוקים, ויש בכוח הלשון לקבוע על ידי דיבורו את הדבר לרעה, ועל ידי כן בורא הכרעת המציאות וקובע אותה לצד הרע¹²⁷⁸.

תפיסת הדיבור כקובע מציאות מצויה גם במקורות שונים בספרות חז"ל, גם אם לא בהקשר הספציפי של לשון הרע¹²⁷⁹.

5(ו). חומרת האיסור ומאפייניו הייחודיים בהשוואה לאיסורים אחרים

במהלך הדורות ניתנו גם טעמים, אשר נראה כי יותר משהם נועדו להסביר את עצם הפגם שבדיבור בגנות הזולת (כדוגמת הטעמים שנסקרו לעיל), הם מתמקדים בעיקר בהבהרת החומרה שבה הוא נתפס ובמענה לשאלה, מדוע הוא נתפס כ"רע" יותר מחטאים חמורים אחרים; או, במלים אחרות, מהי ההצדקה לביטויים הכה חריפים בלשון חז"ל ביחס אליו¹²⁸⁰, שאין להם אח ורע ביחס לאיסורים אחרים (עד כדי השוואתו¹²⁸¹ לעבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים)¹²⁸².

כפי שנראה להלן, חלק מהסברים אלה הינו על דרך הפשט, וחלקם רוחני יותר ומתמקד בחומרה שבניצול לרעה של כוח הדיבור, המייחד את האדם.

¹²⁷⁸ שם, עמ' קי.

¹²⁷⁹ ראו, למשל: בבלי, ברכות, יט ע"א; הגמרא מצטטת את הכלל- "דאמר רבי שמעון בן לקיש וכן תנא משמיה דרבי יוסי, לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן" [על סמך כלל זה, קובע אביו שהאבלים לא יאמרו "הרבה חטאתי לפניך ולא נפרעת ממני אחד מני אלף", וכך נפסק גם ברמ"א, יו"ד, שעו, ב: "לא יאמר אדם, לא נפרעתי כפי מעשי או כיוצא בדברים אלו, שאל יפתח פיו לשטן"]. רב יוסף מביא אסמכתא לכלל זה מספר ישעיהו [מיד לאחר שישעיהו מביא בפני הקב"ה את דברי העם (ישעיה א, ט), "כמעט כסדום היינו, לעמורה דמינו", הוא נענה מן השמים בפסוק הסמוך, "שמעו דבר ה' קציני סדום, האזינו תורת אלוקיני עם עמורה"]. בדומה לכך נאמר במקום אחר בתלמוד (בבלי, מועד קטן, יח ע"א) "ברית כרותה לשפתים".

¹²⁸⁰ ראו לעיל, פרק 1, הערה 27.

¹²⁸¹ בבלי, ערכין, טו ע"ב.

¹²⁸² או- מדוע דווקא על עניין הלשון נאמר (משלי כא, כג) "שומר פיו ולשונו שומר מצרות נפשו" [וכן (תהלים לד, יג), "מי האיש החפץ חיים, אוהב ימים לראות טוב, נצור לשונך מרע"]; ובלשון ה"חפץ חיים" (בהקדמתו לשמירת הלשון, חלק ראשון, עמ' א): "כתיב 'שומר פיו ולשונו שומר מצרות נפשו', ולהבין העניין, מה שפרט הכתוב שמירת הפה והלשון למניעת צרה מהנפש יותר מכל העניינים אשר צריך האדם השלם לשמור בימי חייו, עיין במפרשי הפשט. וגם אני אענה את חלקי אשר חנני ה', ובזה נבין גם כן מה שכתוב 'מי האיש החפץ חיים, אוהב ימים לראות טוב, נצור לשונך מרע' וגו'".

5(ו)1. טעמים לחומרת האיסור על דרך הפשט

רבינו יונה¹²⁸³, בהתייחסו לביטוי החריף בדברי חז"ל¹²⁸⁴ "כל המספר לשון הרע כאילו כופר בעיקר", מבאר ביטוי זה כך: גרימת היזק לאדם אחר, אשר אינה נובעת מתועלת או רווח מוחשיים (מלבד ההנאה מעצם הרוע), מבטאת "פריקת עול" (בניגוד לנזקים אחרים, כדוגמת גזל, שנעשים לפחות מתוך תאוות בצע שניתן להבינה¹²⁸⁵); "ועל כן חשבוהו כאילו כפר בעיקר, כי הוא מסבב וגורם נזק גדול ורעה רבה לחבריו, בהבאישו את ריחם בעיני העם או שאר דרכי הפסד. ולא ייתכן אשר יכין האדם לחברו כלי משחית ונזק מר ממוות, מבלי שיועיל לעצמו בזה תועלת ורווח ממון, בלתי אם לכד יצרו את נפשו ופרק עול שמים מעליו וניתק המוסרות"¹²⁸⁶.

בהמשך דבריו¹²⁸⁷ מעלה רבינו יונה הסבר נוסף להשוואה ל"כופר בעיקר":

¹²⁸³ **שערי תשובה**, שער שלישי, אות ר (עמ' רלג).

¹²⁸⁴ בבלי, ערכין, טו ע"ב.

¹²⁸⁵ רבינו יונה מביא בהקשר זה את הפסוק בספר קהלת (י, יא): "ואין יתרון לבעל הלשון"; כלומר, בעל הלשון פועל ללא תועלת מוחשית, מלבד עצם ההנאה מדיבור על הזולת (כדברי חז"ל שהובאו לעיל, הערה 1262).

¹²⁸⁶ יש אומרים, כי זו גם הסיבה שלדעת הרמב"ם, דיבור בגנות הזולת חמור מדיבור המסכסך בין שני פרטים (שהוא, לדעת רוב המפרשים, עניינו של ה"רכיל", כמובהר בהרחבה בפרק 2). **בשו"ת רדב"ז**, חלק ה, תשובה אלף שע"ד (עמ' א), כותב המחבר: "ולפיכך אמר הרב (הרמב"ם - י.ו.) יש עוון גדול מזה, דאילו הראשון [-הרכיל, המסכסך - י.ו.] טוען דברים מזה לזה לאיזה תגמול או גדולה, שהרי דואג האדומי היה מקווה משאול גדולה וכבוד על רכילותו... ולפיכך, אע"פ שהוא חמור מצד אחד, איננו גדול, כיוון שעושה להנאתו. אבל בעל לשון הרע הוא יותר גדול, כיוון שאין לו הנאה, שנאמר 'ומה יתרון לבעל הלשון'".

בדומה לכך כותב הרב קוק [הציטוט להלן הוא מתוך: **בין שני כהנים גדולים**, עמ' 139 ("נספח ג- אורות הרמב"ם - ביאורי הראי"ה להלכות דעות")], בהתייחסו למחלוקת הרמב"ם והראב"ד (משנה תורה, הלכות דעות, ז, ב), בשאלה מה חמור ממה, דיבור בגנות חברו או העברת מידע מסכסך: "שיטת רבינו (הרמב"ם - י.ו.) היא שלשון הרע שהוא סיפור בגנות חברו, חמור הוא מרכילות שהיא טענת דברים מזה לזה, שאין בהם גנות כי אם דברים שמעוררים שנאה. ושיטת הראב"ד להיפך, דהצד החמור היא רכילות. ויסוד המחלוקת הוא דיש צד גרוע בלשון הרע, שהוא על פי רוב אינו נהנה מדיבורו הנאת הגוף, כי אם מפני טבעו הרע לחפוף ברע וליהנות ממה שעושה רעה לחברו, שעל פי רוב לא ימצא מי שיהנה אותו בשביל מה שמספר בגנות. מה שאין כן רכיל שטוען דברים מזה לזה, שדבר רגיל הוא שמי שהוא נהנה מהרכילות יהנה אותו. ויש לומר שהוא דומה לתיאבון, ולשון הרע דומה יותר להכעיס, על כן ראוי שיהיה לשון הרע חמור. והראב"ד יש לומר דסבירא ליה דרכילות ממשיך יותר, דווקא מפני שיוכל להיות נמשך ממנו הנאה, על כן יהיה בזה קבוע, ויבוא להיות רכיל בתדירות, דומיא דבן סורר ומורה, דחמיר כל מה שיותר שייך המשכה".

¹²⁸⁷ **שערי תשובה**, שער שלישי, אות רא (עמ' רלד).

"והשנית, על כן נחשב המספר לשון הרע כאילו כפר בעיקר, לפי שאומר בלבבו כי שפתיו ברשותו, ומפני שאין בה מעשה, וכי הוא השליט על לשונו, וגמר בדעתו כי אין לו לכלוא את רוח שפתיו מדבר העולה על רוחו, וכי האיברים לבדם אינם ברשותו לחטוא בהם, כעניין שנאמר (תהלים יב, ה) 'שפתינו אתנו, מי אדון לנו'... לא כן הרשעים החוטאים בשאר עבירות, כי יודעים הם רע ומר עזבם את ה', אך נמשכים אחר תאוותם ויצרם המתגבר, וצר להם על זה".

דהיינו, השליטה המוחלטת של אדם על לשונו, שהפעלתה כמעט ואינה כרוכה במעשה כלשהו, גורמת לו לתחושה כי היא ברשותו הבלעדית. היא נתפסת בתודעת האדם כ"שייכת לו", כביכול אין לקב"ה חלק בה. כאשר אדם חוטא בלשונו, הוא מביא לידי ביטוי הרגשה זו, ובכך הוא "כופר בעיקר".

הסברים נוספים הנוגעים לחומרה היתרה באיסור לשון הרע, כותב המחבר בהתייחסו לביטוי חריף אחר שנקטו בו חז"ל, ולפיו, לשון הרע שקולה כנגד עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים¹²⁸⁸. אמירה זו טעונה ביאור, שכן - כלשון רבינו יונה¹²⁸⁹ - "היאך ייתכן כי יהיה עוון לשון הרע יתר על השלש האלה¹²⁹⁰, הלוא על כל אחת מהן אמרו רבותינו זכרונם לברכה, יהרג אדם ואל יעבור עליהם?"¹²⁹¹. על כך משיב המחבר מספר תשובות, שמהן עולה ממילא גם ההסבר לחומרת החטא בעיניו¹²⁹²:

¹²⁸⁸ בבלי, ערכין, טו ע"ב.

¹²⁸⁹ **שערי תשובה**, שער שלישי, אות רב (עמ' רלו).

¹²⁹⁰ נראה שכוונתו לומר, שהואיל ולשון הרע שקולה כנגד שלוש העבירות, נמצא שהיא חמורה מכל אחת מהעבירות הללו בפני עצמה, ועל כך הוא תמה, כיצד ייתכן הדבר.

¹²⁹¹ ראו: בבלי, סנהדרין, דף עד.

¹²⁹² נציין כי מעבר להסברים שיובאו להלן בשם המחברים המסורתיים השונים שהתייחסו לנקודה זו, ניתן גם להעלות את ההסבר הפשוט, כי אין פגיעה בעולם שפגיעתה רעה כפגיעת הלשון, כפי שכותב חיים כהן: "בעיני חכמים קדמונים לא היתה פגיעה מאוסה ומגונה בכבוד האדם מאשר לשון הרע ועלבוננו בפניו... אולי יש בהשוואת לשון הרע לשפיכות דמים כדי ללמדנו שאם המת מת ואינו סובל עוד, הרי החי - מי שנוטל כבודו, עלול להפוך חייו לגיהנום; לא רק שהחיים הם כבודו של אדם, אלא בלעדי כבודו אין חייו חיים" (**חיים כהן - להיות יהודי**, עמ' 422-423). אכן, כלשון המימרה הידועה המיוחסת לנפוליאון, "מאמר בעיתון יכול לגרום פגיעה קשה יותר מן הפגיעה של גידוד רובאים" (ראו במאמרו של זמיר, **העיתונות הכתובה: כוח וביקורת**, עמ' 27).

א) **הישנות החטא**: "האחד- כי בעל הלשון הוא שונה באיוולתו עשר פעמים ביום, יכלים ויבאיש ויחפיר וידבר שפת יתר ויכה בסתר, ומי יתן קץ לעונשו, כי בעל הלשון לא ישים קנצי למילין"¹²⁹³; בשגם עבירה קלה- כבדה מאוד, על הישנות האיוולת פעמים רבות"¹²⁹⁴.

ב) **ההרגל המכביד על התשובה**: הסיכוי שאדם ישוב בתשובה על חטא הלשון, נמוך יותר מהסיכוי שישוב בתשובה על חטאים אחרים, מפאת ההיסחפות בלהט ההרגל: "והשני- כי בעל הלשון תשובתו קשה... מרוב ההרגל איננו שליט ברוחו, וכאילו לשונו גורמת המחשבה... כי אין שפתיו ברשותו"¹²⁹⁵.

ג) **העדר תשובה על החטא מחמת אי שימת הלב לגודל הנזק**: "והשלישי- בעל הלשון חטאו נקל בעיניו, כי יאמר, אך דבר שפתים הוא, ולא פנה אל נזקיו הרבים, על כן לא ישוב מדרכו הרעה; ואם שוב ישוב, אין תשובתו שלמה, כי לא יכיר גודל חטאו..."¹²⁹⁶.

ד) **הקושי לפצות את כל הנפגעים או להחזיר את המצב לקדמותו**: "והרביעי- אם ישוב בעל הלשון בתשובה, צריך לבקש מחילה לאשר מוצק לו"¹²⁹⁷ מזעם לשונו, והוא לא יזכור מספר כולם, כי רבים מכאובים הכאיב, וכמה נפשות הדאיב. גם רבים מאשר זכר כי אותם עכר, והם לא ידעו כי הדיח עליהם את הרעה, יתבייש להודיעם ולגלות אוזנם על אשר גמלם רעה, כי הוא מכה ואין מכתו ידועה, כעניין שנאמר (תהלים קכ, ג-ד) 'מה יתן לך ומה יוסיף לך לשון רמיה, חיצו גיבור שנונים', על כן נמשל לשון הרע לחץ, כי המושך בקשת, פעמים רבות ישלח חיצו באדם, ולא נודע מי היכהו. ועוד על עניין אחר נמשל לחץ... כי אין בידו להשיבה, כן בעל לשון הרע, אחר אשר יצא הדבר מפיו, לא יוכל לתקן. ופעמים שידבר

¹²⁹³ קנצי למילין = סוף לדבריו (על משקל הכתוב באיוב יח, ב).

¹²⁹⁴ **שערי תשובה**, שער שלישי, אות רג (עמ' רלו-רלו). בדומה לכך כותב ה"חפץ חיים" (חפץ חיים, הקדמה, עמ' ד), בדרך קבלית יותר, אך רוח הדברים שווה: "...שמלבד שהוא עוון פלילי בעצמו וכנ"ל, עוד הוא מגדיל הקלקול בכל העולמות ומחשיך וממעט אורן, על ידי שרגילות הוא לכמה וכמה אנשים, שכופלים את הלאו הזה כמה מאות ואלפים פעמים בימי חייהם, כי אפילו עוון קטן, כשיכפיל הרבה פעמים, הוא נעשה לבסוף כעבות העגלה... וכל שכן בחטא הזה שהוא חמור מצד עצמו עד מאוד, ורגילין לעבור עליו הרבה והרבה אנשים בכמה אלפים פעמים בימי חייהם, ואין מקבלין על עצמן כלל להישמר ממנו, שבודאי הקלקול למעלה הוא לאין שיעור".

¹²⁹⁵ **שערי תשובה**, שער שלישי, אות רד (עמ' רלו); וראו גם דברי המאירי בחיבור **התשובה**, עמ' 97: "ועל צד השתקע האדם בעניין לשון הרע אמרו עליו שהוא קשה מעריות וע"ז ושפיכות דמים, להיות תשובתו יותר קשה ויותר רחוקה".

¹²⁹⁶ שם, אות רה (עמ' רלח).

¹²⁹⁷ כלומר, לאשר הציק לו (על משקל הכתוב בישעיה ח, כג).

על פגם משפחה, והזיק כל הדורות הבאים אחריו, ולא תגיע עליו מחילה מזה, על כן אמרו רבותינו זכרונם לברכה (ירושלמי, בבא קמא, סוף פרק שמיני), כי המדבר בפגם משפחה, אין לו כפרה עולמית...¹²⁹⁸.

ה) **ההרגל לדבר סרה באחר, אינו מתמצה רק בהתייחסות לאדם, אלא מטבעו גורם ליחס דומה גם לעניינים אחרים, לרבות כלפי הקב"ה עצמו:** "והחמישי- כי תביא את בעליו לתת את פיו לדבר על ה' תועה, כמו שנאמר (תהלים עג, ט) 'שתו בשמים פיהם, ולשונם תהלך בארץ'¹²⁹⁹.

טעמים **נוספים** לחומרת האיסור, אף הם על דרך הפשט, עולים מדברי ה"חפץ חיים". לדבריו, בנוסף לרעות שחטא זה עלול להביא באופן ישיר, בהיותו מפר את השלום הכללי עד כדי אפשרות לשפיכות דמים¹³⁰⁰, הוא גורר עמו מעצם טבעו עוונות אחרים, נוספים, הכרוכים בו: "כאשר נדייק באמת בפרט הזה, דהיינו לשון הרע ורכילות, נמצא שכמעט הם כוללים כל הלאוין והעשין שימצא בין אדם לחברו, והרבה מבין אדם למקום"¹³⁰¹. במקום אחר¹³⁰² מתייחס המחבר להיבט המשלים של טענה זו, על דרך החיוב: "כשירגיל עצמו להיות זהיר בלשונו שלא לספר לעולם בגנות חברו... בוודאי ייזהר בעצמו ממילא מגזל וגנבה גם כן, כי הלוא קיבל על עצמו להיות זהיר אפילו שלא לגרום לו שום ריעותא וגנות על ידי דיבורו, וכל שכן בפועל ממש, ואם כן בהרחב הזמן יהיה נקי מכל העוונות שבין אדם לחברו".

ה"חפץ חיים"¹³⁰³ מתייחס גם להשוואת המספר לשון הרע ל"כופר בעיקר"¹³⁰⁴: לצד הסברים הדומים במהותם להסברי רבינו יונה שהובא לעיל¹³⁰⁵, מוסיף ה"חפץ חיים" ומסביר ביטוי זה גם בכך, שדרכו של

¹²⁹⁸ שם, אותיות רז-רח (עמ' רלט-מ).

¹²⁹⁹ שם, אות רט (עמ' רמ) [וראו בדומה לכך בסוף אות רח: "והנה המשלח לשונו, גם על הקדושים אשר בארץ המה ידבר, כי על מי לא עברה רעתו תמיד"].

¹³⁰⁰ ראו לעיל, הערה 1223 ואילך ובטקסט שם.

¹³⁰¹ **חפץ חיים**, פתיחה, עמ' י. נראה שכוונתו למספר הרב של איסורי הלאו, העשה וה"ארור" שעליהם עלול לעבור מי שעוסק בלשון הרע ורכילות באופן תדיר, כמבואר בפתיחה לחיבורו.

¹³⁰² **שמירת הלשון**, חלק ראשון, שער הזכירה, פרק א (עמ' יא).

¹³⁰³ **שמירת הלשון**, חלק ראשון, שער הזכירה, פרק ד, עמ' כג; חלק שני, פרק ט (על פרשת בראשית), עמ' רה.

¹³⁰⁴ בבלי, ערכין, טו ע"ב.

¹³⁰⁵ ראו לעיל, הערות 1283-1287.

המספר להתבונן לצדדיו ולבחון אם האדם שעליו הוא מספר נמצא במקום, בעוד שהוא אינו חושש מ"עין של מעלה"¹³⁰⁶.

5(ו)2. טעמים לחומרת האיסור, המתמקדים בניצול לרעה של כוח הדיבור

לפי מחברים רבים, חומרת האיסור נובעת מניצולו לרעה של כוח הדיבור, הבא לידי ביטוי בחטא הלשון. הדיבור נחשב לסמל האדם ומותרו מן הבהמה¹³⁰⁷, ומכאן ההתייחסות החמורה לשימוש בו למטרות שאינן ראויות¹³⁰⁸. רבי יעקב אנאטולי¹³⁰⁹, בחיבורו "מלמד התלמידים"¹³¹⁰, מתייחס לחובת האדם-

"...לשמור לשונו ולהשתמש בה בדברים אנושיים לא בהמיים, כי הדיבור הוא המבדיל בין בני אדם ובין הבהמה, והאדם המתדמה בו למלאכים, ולפיכך ראוי שאתו החלק האנושי אשר גידלו השם על שאר בעל חיים,

¹³⁰⁶ ומכל מקום, להלכה סובר ה"חפץ חיים" כי האיסור עצמו חל גם במקרה שהדברים נאמרים בפני האדם שעליו מדברים [ראו לעיל בפרק 3, פסקה 3(ד)(1)].

¹³⁰⁷ היותו של הדיבור מותר האדם מן הבהמה מודגש על ידי מחברים יהודיים רבים לאורך התקופות; ראו את הציטוטים להלן בסמוך, וראו גם את דברי רבינו בחיי בתורת חובות הלבבות, שער הבחינה, פרק ה ("והלשון קולמוס הלב ושליח המצפון, ולולא הדיבור לא היה לאדם צוות בחברו, והיה כבהמה... וכבר נאמר כי האדם הלב והלשון, ובו השלמת גדר האדם, רצוני לומר, הדיבור... ובו נבדל מן הבהמות...").

[הרמב"ם כותב באחת מאגרותיו כותב על "הדיבור בלשון" שהוא "החסד אשר נתחסד בו עמנו" (הקב"ה), ו"לפיכך ראוי לו לאדם שיחמול על דיבורו יותר מחמלתו על ממונו" (אגרות הרמב"ם, אגרת השמד, עמ' קז; אמנם לפי ההקשר שם, הכוונה הישירה איננה לאיסורים שאדם עובר בדיבורו כגון לשון הרע, אלא לכך שאדם צריך למעט בדיבורו ולא להרבות בו)].

¹³⁰⁸ יוער, כי לפי טעמים אלה, ייתכן שקיים הבדל, מבחינת דרגת החומרה, בין המבטא לשון הרע בפיו לבין המביע לשון הרע בדרך אחרת. כך, אכן, סבור קאופמן (זרע חיים, עמ' רצו), כי על אף שברור שאין הבדל להלכה בין סוגי ההבעה ("שאיין הבדל לדינא בין לשון הרע או רכילות בפה או בכתב"), הרי שמבחינת מדרג החומרה, "נראה שעיקר עוון לשון הרע או רכילות, בפה". נימוקו העיקרי מסתמך על המקורות הרואים בחומרה את ניצול כוח הדיבור (שהוא נזר האדם, כדלהלן) לרעה.

מאידך גיסא ייתכן, וכך הדעת נוטה, כי הדגש במקורות אלו אינו בהכרח על דיבור הפה דווקא, אלא על כוח התקשורת וההבעה ככלל, שניתן לאדם ומייחד אותו; ונראה כי לכך מכוון מהר"ל מפראג, הכותב (נתיבות עולם, חלק שני, נתיב הלשון, עמ' קצז): "כל דבר אשר הוא מוציא ומגלה, בין ברמז ובין בדיבור, או בקריצה או מה שהוא, הכל מתדמה ומתחבר עם לשון הרע, שהרי זהו מעשה הלשון".

¹³⁰⁹ 1194-1256.

¹³¹⁰ מלמד התלמידים, דף קלח ע"א.

שתמש בו בדברים הנאים והמועילים ויעזוב הדברים המגונים, כל שכן

המפסידים והמפסידין סדר בני אדם¹³¹¹.

הרב יצחק עראמה¹³¹² מוסיף ומפתח רעיון זה¹³¹³. לשיטתו, האדם מתייחד משאר היצורים ב"דיבור פנימי" וב"דיבור חיצוני". "הדיבור הפנימי" הוא שכלו הפנימי של האדם, יכולתו המיוחדת לחשוב¹³¹⁴. הדיבור החיצוני, שהוא "שותפו ורעו" של הדיבור הפנימי, הינו יכולתו המיוחדת של האדם לבטא את הדברים (שאותם חושב "הדיבור הפנימי"); "הדיבור הפנימי" אינו שלם ללא "הדיבור החיצוני", ולהיפך¹³¹⁵. שני חלקים אלה מהווים, כאמור, את ייחודו של האדם, ואף כאשר אונקלוס תרגם את הביטוי "נשמת חיים" (בתיאור בריאת האדם בספר בראשית¹³¹⁶) "ל"רוח ממללא" ("רוח מדברתי"), הייתה כוונתו (לפי המחבר) הן ל"דיבור הפנימי" והן ל"דיבור החיצוני"¹³¹⁷. מכל מקום, כאשר אדם משתמש בייחודו זה למטרות נפסדות, הרי הוא פוגם ב"מדרגת האדם":

"שאם ישתמש האדם בזה הכוח בדברים בלתי מיוחדים אליו, הנה החטיא הכוונה והחליף השיטה, והוא כמעיד עדות שקר בעצמו, והרי הוא כמי שנתן לו המלך לבוש מלכות להתפאר בו, והלבישו לחמורו, כי כן משפט האיש שנתן לו תפארת הלשון להשלים לו חסרונו מהעניינים ההכרחיים ודרישת החכמות ודברי המוסר המיוחדים אליו, והוא משתמש בו לדברים

¹³¹¹ בהמשך לדבריו אלה, מונה המחבר מספר דיבורים אסורים, וביניהם רכילות ולשון הרע.

¹³¹² 1420 - 1494.

¹³¹³ עקדת יצחק, ויקרא, פרשת מצורע, שער ששים ושנים.

¹³¹⁴ "הדיבור הפנימי שהוא הכוח המחשבי המיוחד אליו, שעליו (=בגללו) נקרא 'חי מדבר', כלומר 'חי שכלי'" (דף נא ע"א).

¹³¹⁵ שם: "הדיבור החיצוני הוא שותפו, רעו ומליצו, יצא לחוץ, ידבר את אשר עם לבבו לזולתו, אם על דרך השאלה או התשובה, או על דרך הלימוד או ההגיה, עד שעל כן הוכרח שיהיה מציאות הדיבור והלשון מכלל הנבראים בששת ימי הבריאה, בו ישתתפו קצתם לקצתם (=ישתתפו חלקי האנושות השונים זה עם זה במחשבותיהם), להודיע את אשר בלבבם. ומהידוע, כי החרש שאינו מדבר, אינו מכלל האדם בכל משפטיו, וזה לפי שהדיבור הפנימי והחיצון הם שותפים וקרובים, חיסרון האחד מעיד על חסרון השני בלי ספק, והוא מה שאמר הכתוב (איוב יב, כ), 'מסיר שפה לנאמנים, וטעם זקנים יקח', כי הסרת השפה נמשכת מלקיחת הטעם הפנימי מהמדבר, וההיפך, 'לב חכם ישכיל פיהו' (משלי טז, כג)".

¹³¹⁶ בראשית ב, ז.

¹³¹⁷ עקדת יצחק, שם.

שאין בהם תועלת או שיזיקו ויפסידו שלמותו, והרי הוא אצלו באמת

(משלי יא, כב) 'נזם זהב באף חזיר'¹³¹⁸.

המחבר מדגיש¹³¹⁹, כי המשתמש בלשונו למטרות אלה, אינו "מדבר", אלא "מצפצף": "כאשר ימשך הדיבור אל כל אחד מחלקי הדיבור אשר נזכרו שאין בו תועלת, אין זה דיבור אבל צפצוף... ואין בעליו נקרא 'חי מדבר' על דרך האמת"¹³²⁰.

הרב עראמה מוסיף ומסביר¹³²¹, כי זו גם מהות הקשר בין עונש הצרעת לבין חטאי הלשון: המצורע "חשוב כמת"¹³²² בחייו, ומבחינה זו, הצרעת היא מידה כנגד מידה על הזלזול בכוח החיים המיוחד לאדם, כוח הדיבור: "כי המוציא שם רע, והוא המפסיד זאת הסגולה המיוחדת לו, על זה ענוש ייענש בצרעת, שבעבורו לא ייקרא בעליו 'חי מדבר', אבל שייחשב כמת מוחלט. והוא ודאי מידה כמידתו, כי מאחר שהם מחטיאים כוונת מציאותם, והדיבור אין בהם לתכליתו המיוחד, הרי הם מתים וגרועים מהם".

הדגשת חטאי הדיבור כמנוגדים ל"יתרון האדם" חוזרת על עצמה כחוט השני לאורך התקופות. כך, על פי **ספר החינוך**¹³²³, "סגולת האדם וגדל שבחו, הוא הדבור שהוא יתר בו על כל מיני הנבראים, שאילו מצד יתר התנועות, גם שאר בעלי חיים יתנועעו כמוהו; ועל כן יש הרבה מבני אדם שיראין מלפסל דבורם, שהוא ההוד הגדול שבהם, יותר מלחטא במעשה"¹³²⁴.

¹³¹⁸שם, דף נא ע"ב.

¹³¹⁹שם, דף נג ע"א-ע"ב.

¹³²⁰הלשון המלאה- "כאשר ימשך הדיבור אל כל אחד מחלקי הדיבור אשר נזכרו שאין בו תועלת, אין זה דיבור אבל צפצוף, שווה לאחד מבני הזריר אשר ילמדום לדבר בלשון האדם; וכל שכן כשיהיה הדיבור מאותם שיזיקו וירעו וישחיתו ברכילות והוצאת הדיבות והקללות והשגעונות ודברי הזדונות, שכבר היה הדיבור החיצוני בכל אחד מאלה מתנגד אל מגמת הפנימי לפי המכוון ממנו (=כלומר, לא לשם כך נברא באדם הדיבור הפנימי, ונמצא שהאדם מוציא בדיבורו החיצוני דברים שאינם כלולים במגמת הדיבור הפנימי- י.ו.), ואין בעליו נקרא 'חי מדבר' על דרך האמת".

¹³²¹שם, דף נד ע"א.

¹³²²בבלי, נדרים, סד ע"ב.

¹³²³**ספר החינוך**, מצווה תז (הדברים אינם נאמרים בהקשר הישיר של לשון הרע, אלא כחלק מהסבר למצוות "וידוי מעשר", ראו שם).

¹³²⁴וראו גם את דברי רבינו בחיי בן אשר, בפתיחה לפרשת תזריע (**מדרש רבינו בחיי**, ויקרא, עמ' סו) ובפירושו לפרשת כי תצא, כג, כד (**מדרש רבינו בחיי**, דברים, עמ' קלא).

אחד ההוגים העיקריים, המדגישים את הקשר בין חטא לשון הרע לבין ניצולו לרעה של כוח הדיבור, הינו מהר"ל מפראג¹³²⁵. המחבר חוזר ומדגיש, כי ה"רע" העיקרי באיסור לשון הרע, נעוץ בכך שהוא מתבצע באמצעות הלשון, שהיא "צורת האדם", ובה הוא נבדל מיצורים חיים אחרים: "ונקרא האדם בשביל הלשון 'נפש חיה', כדכתיב (בראשית ב, ז), 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס: 'והוה באנשא לרוח ממללא'..."¹³²⁶. החוטא ב"נפש חיה" זו, חוטא ל"צורת האדם", ומכאן חומרת החטא, כפי שממשיך מהר"ל¹³²⁷:

"...כי הלשון הוא האדם, וצריך לשמור שלא יקלקל האדם מה שנחשב בו

נפש חיה..."¹³²⁸

בכך מבאר מהר"ל את דברי המשנה במסכת ערכין¹³²⁹, "נמצא האומר בפיו יתר מן העושה מעשה"¹³³⁰: האומר בפיו, משתמש בלשון, שהיא "צורת האדם", לרע; לעומת זאת, האונס או המפתה, משתמש בגופו, שאינו חלק מ"צורת האדם"¹³³¹: "ולכן המוציא שם רע נותן מאה, מפני שחטא בדיבור, אשר הוא צורת

¹³²⁵ **נתיבות עולם**, חלק שני, נתיב הלשון, עמ' קסד. וראו את הדיון בשיטת מהר"ל (לעניין הדיבור בכלל ולעניין לשון הרע בפרט) בספרו של גרוס, **ברית הלשון- הדיבור במחשבת ישראל**, עמ' 93 ואילך (פרק 7: כושר הקליטה של המקבל- דיבור ושתיקה במשנת המהר"ל מפראג).

¹³²⁶ השווו לדברי רש"י בפירושו לפסוק זה: "**לנפש חיה - אף בהמה וחיה נקראו נפש חיה, אך זו של אדם חיה שבכולן, שנתוסף בו דעה ודבור**".

¹³²⁷ **נתיבות עולם**, שם, עמ' קסה.

¹³²⁸ במספר מקומות כותב מהר"ל "כי הלשון הוא החיים לאדם. אף כי תמצא כי דברים הרבה, השומר אותם הם חיים לאדם, מכל מקום אין דבר כמו הלשון, שוודאי הוא חיים לאדם" (**נתיבות עולם**, שם, עמ' קסד). ולכן: "ומאחר שהלשון הוא החיים של האדם, אם ישמור הלשון, שהוא החיים, בוודאי שדבר זה חיים אליו. אבל אם האדם בעל לשון הרע, ואין שומר מה שנקרא עליו האדם 'נפש חיה', איך יהיו לו החיים" (שם, עמ' קסד-קסה).

¹³²⁹ משנה, ערכין, ג, ה.

¹³³⁰ כוונת המשנה במלים אלה היא ללמד מוסר השכל ביחס לכוח הלשון: האונס אשה או המפתה אשה, משלם חמשים סלעים, בעוד שהמוציא עליה שם רע משלם מאה סלעים. על כך נאמר במשנה, "נמצא האומר בפיו יתר מן העושה מעשה" (ראו ביתר הרחבה לעיל, פרק 1, הערות 28-29 ובטקסט שם; ובפרק 4, הערה 981).

¹³³¹ **נתיבות עולם**, שם, עמ' קסו-קסז.

האדם; ואילו המאנס, שהוא המעשה המתייחס אל כוחות הגוף, כמו שהתבאר, והגוף הוא חצי, לכך נותן חמישים¹³³².

[בכך הוא מבאר¹³³³ גם מדוע המוציא שם רע נותן דווקא מאה סלעים: "ודווקא מאה, מפני שמספר מאה הוא מספר שלם, כמו שביארנו עניין מספר זה במקום אחר. והדיבור הוא צורת אדם, ועל ידו האדם שלם כמשפט הצורה"].

תפיסה זו של המהר"ל משתלבת היטב עם שיטתו ההלכתית, עליה עמדנו לעיל¹³³⁴, לפיה האיסור חל רק כאשר נעשה שימוש לרע בכוח הייחודי של הלשון, תוך ניצול היעדרו של האדם הנדון, ולא כאשר הדברים נאמרים בפניו.

מעניין לציין, כי ההתייחסות לנזקי הלשון כ"ניצול לרעה של כוח הדיבור" מצויה גם בחיבורים לא יהודיים. כך כותב הובס, באחד החיבורים הידועים ביותר של המאה ה-17, לויתן¹³³⁵:

"שימוש הכללי של הדיבור הוא להפוך את שיחנו הנפשי לשיח שבעל פה, או להפוך את מהלך מחשבותינו למהלך של מילים... ואלה התפקידים המיוחדים לדיבור: ראשית, לרשום את הדבר שבהגותנו למדנו שהוא סיבתו של דבר מסוים שהוה או שעבר, וכן לרשום את מה שמצאנו כי דברים בהוה או בעבר עשויים ליצור אותו או לגרום לו; כללו של דבר, לסייע לרכישת אומנויות¹³³⁶. שנית, להראות לאחרים אותה דעת שקנינו, כלומר לעוץ עצה זה לזה וללמד איש את רעהו. שלישית, להודיע לאחרים

¹³³² לשונו המלאה: "המשנה הזאת ביארה כוח הלשון. ודע, כי האדם הוא בעל גשם (=יצור גשמי - י.ו.)... אבל השכל הדברי, שהוא על ידי אבר גשמי, הוא הלשון, והוא צורת האדם. כי האדם יש בו שני חלקים, שהוא בעל גוף והוא בעל שכל גם כן. והדיבור הוא שכלי, כי הבעלי חיים אין להם הדיבור, רק האדם, שהוא שכלי, וזהו צורת האדם. ולכן המוציא שם רע נותן מאה, מפני שחטא בדיבור, אשר הוא צורת האדם; ואילו המאנס, שהוא המעשה המתייחס אל כוחות הגוף, כמו שהתבאר, והגוף הוא חצי, לכך נותן חמישים".

¹³³³ שם.

¹³³⁴ בפרק 3, פסקה 3(ד)(1), ובפרט בטקסט להערה 762 ואילך.

¹³³⁵ הובס - לויתן, עמ' 22.

¹³³⁶ כלומר, במהלך החיים נוצרים אצלנו רשמים המסייעים לנו להכיר דברים המועילים לנו ולמומחיותנו בתחומים מסוימים, והדיבור מסייע לחקיקת רשמים אלה לבל יישכחו.

את רצונותינו ומטרותינו, כדי שנוכל להסתייע אהדדי איש ברעהו. רביעית, ליהנות ולענג את עצמנו ואת זולתנו בשעשועי מילים תמימים, לשם הנאה או נוי.

כנגד שימושים אלה יש בהתאמה גם ארבעה שימושים לרעה. ראשית, כאשר אנשים טועים ברישום מחשבותיהם מחמת חוסר היציבות בהוראה של מילותיהם. בדרך זו הם רושמים כהשגה שקנו להם דבר שלא השיגו מעולם, וכך הם מטעים את עצמם. שנית, כשהם משתמשים במילים בדרך מטפורית, כלומר במובן שונה מזה שנועדו לו, ובכך הם מטעים את זולתם. שלישית, כשהם מצהירים במילים שכך רצונם, ולא היא. רביעית, כשהם משתמשים בהם כדי לצער זה את זה. כי הואיל והטבע חימש יצורים חיים בשיניים או בקרניים כדי שיוכלו לצער את אויבם, אין זה אלא שימוש לרעה בדיבור כשגורמים לו צער באמצעות הלשון, אלא אם כן יהיה זה כלפי מי שמחויבים למשול בו, ואז לא לצער אנו צריכים אלא ליישר ולתקן¹³³⁷.

כאשר אדם מזיק בלשונו הוא מעוות, איפוא, את ה"שימוש הרביעי" של הלשון: שימוש זה הוא "ליהנות ולענג את עצמנו ואת זולתנו", ועל כן, המשתמש בכוח הדיבור למטרה הפוכה, "לצער זה את זה", הרי הוא "משתמש לרעה" בכוח הדיבור.

הנימוק לחומרת החטא, שעניינו ב"ניצול לרעה של הדיבור כמהות האדם", אומץ גם על ידי ה"חפץ חיים"¹³³⁷:

"כי ידוע הוא שיתרון האדם מכל בעלי החיים הוא במה שהוסיף בו הקדוש ברוך הוא את נפש המדברת, כמו שכתוב (בראשית ב, ז) 'ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס, 'לרוח ממללא'. וזהו רק אם מתקן בכוח הדיבור, אשר נתן לו הקדוש ברוך הוא. לא כן אם הוא משתמש בדיבורו לרע, הוא גרוע יותר מהבהמה אשר על הארץ, כי היא איננה מקלקלת על כל פנים".

¹³³⁷ שמירת הלשון, חלק ראשון, שער הזכירה, פרק ג, עמ' יז.

ומסיבה זו¹³³⁸: "וזה מיוחס להיקרא 'צרת הנפש' יותר מן הכול, כי בזה מקולקל שלמותה, שנקראת 'נפש האדם' מצד כוח הדיבור שבה, כפירוש רש"י בפרשת בראשית¹³³⁹".

בנוסף לכך, הניצול לרעה של כוח הדיבור מתקשר במשנת ה"חפץ חיים"¹³⁴⁰ לעניין קבלי רחב יותר, כדלהלן¹³⁴¹:

א) כשם שיש לאדם מאתים ארבעים ושמונה אברים (רמ"ח אברים) ושלוש מאות שישים וחמישה גידים (שס"ה גידים) - שהם יחד שש מאות שלוש עשרה (תרי"ג) - כך יש לכל אדם, במקביל, רמ"ח "אברים" נפשיים ושס"ה "גידים" נפשיים, רוחניים; "ועל כל איבר ואיבר של הנפש, מלובש מלמעלה איבר הגוף המכונה כנגד איבר ההוא, כמו הבגד על הגוף"¹³⁴².

ב) שש מאות ושלוש עשרה המצוות שבתורה (תרי"ג מצוות), מכוונות כנגד אברים אלה¹³⁴³, באופן שכל מצווה, או עבירה, משפיעה על אחד מאותם אברי או גידי הנפש¹³⁴⁴.

ג) כשם שאברי הדיבור והשמיעה, בעולם הגשמי, הם החשובים ביותר, ובהם תלויה מהות האדם (שהרי באמצעותם הוא קולט מידע ומשתף אחרים במידע, ו"בהם תלוי צורת האדם ושלמותו אפילו בעולם הזה"), כך גם ה"אברים" הרוחניים שכנגדם, הם בעלי חשיבות עליונה ביחס לאחרים, ולכן הפגימה בהם חמורה יותר מפגימה ב"אברים" אחרים¹³⁴⁵.

¹³³⁸ שמירת הלשון, חלק ראשון, הקדמה, עמ' ג.

¹³³⁹ כוונתו לדברי רש"י שהובאו לעיל, בהערה 1326.

¹³⁴⁰ שמירת הלשון, שם, עמ' א-ד.

¹³⁴¹ הכול על פי האמור שם.

¹³⁴² שם, עמ' א.

¹³⁴³ דהיינו, שלוש מאות שישים וחמש מצוות לא תעשה, כנגד שס"ה גידים; ומאתים ארבעים ושמונה מצוות עשה, כנגד רמ"ח אברים.

¹³⁴⁴ "וכנגד זה נתן לנו הקב"ה רמ"ח מצוות עשה ושס"ה לא תעשה, והם מחולקים גם כן על האיברים"- שם.

חיהם של אברים וגידים רוחניים אלה הם חיי נצח, ושלמותם הנצחית תלויה בשמירת המצוות (במובן זה שכל "אבר" או "גיד" תלוי במצווה מסוימת המחיה אותו לנצח, או הפוגמת אותו לנצח אם לא שמר עליה: "וכשהאדם זהיר מלעבור על הלאוין שבתורה, הוא ממשיך אור הקדושה על גידי נפשו, וכשלא יזהר, יהיו חס ושלוש מקולקלים"- שם, עמ' א-ב).

¹³⁴⁵ ראו שם. במקום אחר כותב המחבר, שבעוד שחטאים אחרים פוגמים רק ב"אבר" אחד, חטא הלשון פוגם בכל ה"אברים"

עניין נוסף שה"חפץ חיים" מרחיב בו, הוא ההשפעה שישנה לשימוש הרע בכוח הלשון, על תורתו ותפילתו של האדם. לעניין זה מייחד המחבר, בין היתר, את הפרק העשירי בספר **שמירת הלשון**. המחבר מאריך בכך, ש"מי ששומר את פיו ולשונו מלדבר דיבורים אסורים... הוא מתקן ומקדש על ידי זה את כלי האמונות המיוחד לאיש הישראלי, שהוא הדיבור. וכל הדיבורים שידבר אחר כך בתורה ובתפילה, יעלה למקור שורשו למעלה"¹³⁴⁶; וכן "שעל ידי שמירת הלשון כדן, זוכה האדם לקדש את כוח הדיבור שלו, ואז תורתו ותפילתו יתקבלו למעלה"¹³⁴⁷. לעומת זאת, "אם פוגם ומטמא, חס ושלום, את כוח הדיבור שלו, על ידי לשון הרע ורכילות וליצנות ושקר וכדומה ולא יעשה תשובה, ואחר כך ידבר בפיו דברי תורה ותפילה, איזה כוח יש בהן להמשיך על התורה והתפילה ההיא קדושה עליונה, אחרי שכלי המבטא שלו הם פגומים וטמאים בעצמם מכבר?"¹³⁴⁸.

במקום אחר כותב ה"חפץ חיים", כי כשם שחטא זה מביא להרס האדם מבחינה רוחנית, כך הוא פוגע בו גם מבחינה גשמית ומביא אותו לידי עניות¹³⁴⁹. מסיבה זו מתפלא המחבר על דרכם של אנשים לחזר אחר סגולות להצלחה, תוך התעלמות מהגורם המרכזי המונע את הצלחה: "באמת לפלא הוא בעיני, שטבע בני האדם לחפש סגולות וברכות מאנשים גדולים להצלחה על פרנסה, ומה יועילו להם כל הסגולות והברכות, אם חס ושלום הוא מורגל בזה החטא של לשון הרע ורכילות, הרי יש על זה ארור מפורש בתורה

(גם בזה העוון הזה חמור משאר עוונות, שבשאר עוונות, באותו אבר שהוא עושה בו העוון, הוא ממשך עליו רוח הטומאה, לא כן בעוון לשון הרע, הוא ממשך על כל אבריו רוח טומאה ומטמא אותם..."- **שמירת הלשון**, חלק ראשון, שער הזכירה, פרק ז, עמ' ל).

על פי זה מתפרש, בדרך קבלית, הפסוק "שומר פיו ולשונו, שומר מצרות נפשו": מי ששומר את פיו ולשונו, הגשמיים, מלדבר דיבורים אסורים, שומר מצרות את "נפשו", האברים הרוחניים המקבילים - **שמירת הלשון**, חלק ראשון, הקדמה, עמ' ג.

¹³⁴⁶ **שמירת הלשון**, חלק ראשון, שער הזכירה, עמ' לח.

¹³⁴⁷ שם, עמ' מא. בעמ' מי מביא ה"חפץ חיים" ראיה לכך מדברי חז"ל בבבלי, שבת, קיט ע"ב- "אינו דומה הבל פיו שיש בו חטא להבל פיו שאין בו חטא". כמו כן מפנה המחבר במספר מקומות לדברי הזוהר בפרשת פקודי, לפיהם ישנם כוחות עליונים המשתמשים בכוח הטומאה היוצא מדיבורי חטא, ומחלישים באמצעותו את כוח הקדושה היוצא מדיבורי קדושה הבאים לאחר מכן (ראו בהקדמה **לחפץ חיים**, בעמ' ד).

¹³⁴⁸ שם, עמ' לט. הדברים חוזרים על עצמם במקומות רבים אצל המחבר [למשל: **שמירת הלשון**, חלק שני, פרק כז (עמ' רנא): "מי שפיו פתוח תמיד, ואינו מקפיד על עצמו, אפילו אם ילמד כל ששה סדרי משנה וכל הש"ס כמה פעמים, כשיבוא למעלה לא ימצא אפילו גמרא אחת שתגן עליו, כי כל אחת נמשך עליה רוח הטומאה, ומאוס להסתכל עליה"].

¹³⁴⁹ **שמירת הלשון**, חלק שני, פרק ט (על פרשת בראשית) עמ' רו.

(דברים כז, כד), 'ארור מכה רעהו בסתר'... ואם היו שומעים לדברי, הייתי מייעץ להם יותר, שישמרו עצמם בזהירות יתרה מזה החטא... שאז בוודאי יתברכו נכסיהם יותר מכל הסגולות..."¹³⁵⁰.

נסיים פסקה זו בדברי הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אשר בהתייחסו לחומרת איסור לשון הרע, עוסק בשני היבטים של חומרה זו. האחד קשור לכוחו ההרסני של הדיבור, שאנשים אינם מודעים לו ונוטים להמעיט בערכו, והשני קשור לניצול כוחו הנשגב של הדיבור למטרה רעה. לעניין ההיבט הראשון כותב הרב קוק¹³⁵¹:

"אם האדם מצייר לעצמו יפה כמה גדולה היא פעולת הלשון, וכמה עצמו הריסותיה בצאתה אל הפועל, אז יתעוררו כוחותיו לשוב מני אוון, ולא ישלח לשונו לדבר דברי רע. אמנם יפול האדם פעמים רבות בפח הכישלון, מפני הציור של קלות הדיבור, שלא יוכל לצייר בנפשו, איך פעולה שהיא כל כך קלה, ואינה צריכה לאומץ והתאזרות מצד האדם, תחולל כל כך נפלאות משחיתות".

הרב קוק מוסיף דברים בעניין שורשו של כוח זה¹³⁵²:

"הרעה הגדולה שבלשון הרע היא בעיקרה מפני שאין להעריך את גדולת ההפסד של פעולתה להרע. אמנם יסוד הדבר, מפני מה פועלת כל כך לשון הרע את פעולתה, ובמה כוח הדיבור יפה כל כך לפעול על הלבבות להזיק אל מה שהיא מכוונת להזיק ואת כל אשר תפגע, הוא מפני שכוח הדיבור הוא כוח נפשי עצום, יוצא מהתמצית של כל האדם הפנימי, מעצתו הרצונית שהכליות יועצות, ומבינת הלב איך לכוון את העניינים אל החפץ, שעל פי העצה והציור הפנימי שבכוח הלשון לפרטי הדיבורים איך לפעול בהם על

¹³⁵⁰ שם.

¹³⁵¹ עין איה - שבת, פרק במה מדליקין, אות רמ"ה, עמ' 195.

¹³⁵² שם, אות רנ"ב, עמ' 198.

נפש השומע, כל אלה מתחברים לכוח אחד היוצא בכל עוז על ידי הפה

המגלה ומוציא לחוץ¹³⁵³.

ההיבט השני הוא, כאמור, החומרה שבניצול כוחו הגדול של הדיבור, האמור לרומם את האדם, לצורך מטרה נפסדת. על קדושתו ועליונותו של הדיבור כותב הרב קוק¹³⁵⁴, "כשם שהאדם יש לו צרכים חומריים רבים, מכל מקום הכוח הכללי העומד בראש לכל ענייניו ועוזרו להטביע על חייו אותה הצורה האנושית הראויה לו, הוא כוח הדיבור הרוחני, הבא דווקא מצד מעלתו העליונה...". מכאן החומרה שבניצול כוח זה להרע ולהשחית: "...הגסות, החומריות, המביאה להשתמש במעולה שבכוחות הנפש האנושית לתכלית היותר נבזה ונמאסת, היא עצמה מורידה עוד יותר את האדם עד כדי הריסת הברית היותר מרוממת ועליונה"¹³⁵⁵.

[במקום אחר¹³⁵⁶ מתייחס הרב קוק להיבט נוסף של הדיבור והשפעתו על נפש המדבר עצמו (אם כי לא בהתייחסות ספציפית ללשון הרע דווקא): "כל דיבור, פותח הוא צינור בנשמה, מעין אותו התוכן שהדיבור חצוב משם. דיבור בטל, וקל וחומר גרוע, מאוס ואסור, פותח הוא גם הוא את הצינור המזוהם של הנפש, והמוני גלים רועשים של רפש וטיט הולכים ופועלים, עד אשר יעבור רוח טוב וישוכו".]

¹³⁵³ דברים אלה נאמרים כדי להסביר את דברי חז"ל (בבלי, שבת, לג ע"ב), לפיהם בחטא לשון הרע, "כליות יועצות ולב מבין ולשון מחתך, פה גומר".

¹³⁵⁴ שם, אות רמ"ו, עמ' 196.

¹³⁵⁵ שם, אות רנ"ח (עמ' 201).

¹³⁵⁶ שמונה קבצים, קובץ ו, אות קלח, עמ' רלא.

נספח 1 לפרק החמישי: "לישנא תליתאי קטיל תליתאי"

בגוף הפרק, הובאה המימרא הידועה במסכת ערכין¹³⁵⁷, "לישנא תליתאי קטיל תליתאי" (תרגום מילולי: לשון שלישית הורגת שלושה)¹³⁵⁸. להלן נתייחס למספר נקודות הטעונות הבהרה בהקשר של מימרא זו:

(א). "לישנא תליתאי" - דיבור בגנות הזולת או העברת מידע מסכסך?

כמפורט להלן, נחלקו הדעות בשאלה, האם הביטוי "לישנא תליתאי" מתייחס לדיבור בגנות הזולת או שמא להעברת מידע מסכסך¹³⁵⁹.

רש"י¹³⁶⁰ מבאר: "לישנא תליתאי- זה לשון הרכיל, שהיא שלישית בין אדם לחבירו, לגלות לו סוד". וממשיך רש"י: "שמתוך מריבה שנופלת בין השנים, הורגין זה את זה, והורגין גואלי הדם את הרכיל, שההרג בא על ידו". מדבריו נראה, שהסיטואציה היא כדלהלן: א' מעביר לב' מידע רגיש, כי כך וכך אמר עליו ג', או כך וכך עשה לו¹³⁶¹. כתוצאה מכך מתחוללת מריבה בין ב' (מקבל המידע) לבין ג' (האדם שעליו סיפר ב'), ומריבה זו עלולה להביא לשפיכות דמים. מי שיואשם בשפיכות הדמים יהיה א' (האדם המספר), וכתוצאה מכך שוב תתעורר מריבה, הפעם בינו לבין משפחות ההרוגים), שאף היא עלולה להסתיים

¹³⁵⁷ בבלי, ערכין, טו ע"ב.

¹³⁵⁸ השו"ב - בן סירא בפרק כח (עמ' קעג): "לשון שלישית רבים הניעה, ותפיצם מגוי אל גוי. וערים בצורות הרסה, ובתי נדיבים החריבה". וראו גם את דברי המדרש ואת דברי הירושלמי, להלן בהערה 1366.

"הריגת שלושה" באמצעות הלשון היא מוטיב המופיע מאוחר יותר גם בנצרות. כך, לדוגמה, Moore, *The Sin of Detraction*, עמ' 7, מביא את דבריו של Saint Bernard:

"Saint Bernard...points out that the detractor does more harm than the most poisonous serpent; the serpent may kill one person by his sting, but the detractor kills three at one blow".

¹³⁵⁹ כשהרמב"ם מביא מימרא זו, היא משתמש בביטוי "לשון הרע" [משנה תורה, הלכות דעות, ז, ג: "ועוד אמרו חכמים שלשה לשון הרע הורגת, האומר, והמקבלו, וזה שאומר עליו"], אך קשה לדעת אם הכוונה היא להעברת מידע מסכסך או לדיבור בגנות הזולת, שהרי כאמור לעיל [פרק 2, פסקה 2(ב)3], על אף שלדעת הרמב"ם דיבור בגנות הזולת הוא המתאים ביותר לכינוי "לשון הרע", לעתים משמש מונח זה בלשון הרמב"ם גם ככינוי להעברת מידע מסכסך.

¹³⁶⁰ רש"י, ערכין, טו ע"ב, ד"ה לישנא תליתאי.

¹³⁶¹ זהו כנראה ה"סוד" שאליו מתכוון רש"י, ראו בהערה הבאה.

בשפיכות דמים. מכל מקום, לפי הסבר זה, דברי התלמוד אינם מתייחסים לסיפור בגנותו של פלוני אלא להעברת מידע מסכסך¹³⁶².

גם מדברי הראב"ד עולה¹³⁶³, כי הוא מפרש את דברי התלמוד כמתייחסים להעברת מידע מסכסך¹³⁶⁴, וכך גם עולה מדברי רבינו יונה¹³⁶⁵. גם השוואת המימרא למקורות דומים אחרים בספרות חז"ל מוכיחה, כי הכוונה היא לסיטואציה של הלשנה וגרימת סכסך¹³⁶⁶.

ישנם, אמנם, מחברים, שפירשו את המימרא "לישנא תליתאי קטיל תליתאי" בבבלי, כמתייחסת לדיבור בגנות הזולת. ה"כסף משנה"¹³⁶⁷, למשל, סבור, כי זו דעת הרמב"ם¹³⁶⁸, והוא מוסיף ומסביר, כי הסכנה ל"הריגת השלושה", לפי פירוש זה, מתרחשת באופן הבא: "שהנאמר עליו יהרוג לאומר, וגואלי הדם יהרגו להורג, וגואלי דם שניהם יהרגו למקבלו, שעל ידי שגילה הוא הדבר, מתו אליו". כלומר, האדם שעליו נאמרים דברי הגנאי, יכעס על המספר והסכסוך ביניהם עלול לגרום לשפיכות דמים; לאחר מכן

¹³⁶² ייתכן, אמנם, שלא לכך כיוון רש"י, אלא להעברת סודות או מידע פרטי (כלשון רש"י - "לגלות לו סוד"), והמריבה נוצרת כתוצאה מחשיפת הסודות ברבים. אולם, הסבר זה דחוק, שהרי רש"י מתאר מצב שבו המריבה הראשונית נוצרת בין מי שהמידע מועבר עליו לבין מקבל המידע (ולא בין מי שהמידע מועבר עליו לבין מעביר הסוד, כפי שהיה מתאים יותר שיקרה אילו כוונת רש"י הייתה לגילוי סודות רגילים), וסיטואציה זו מתאימה יותר להעברת מידע מסכסך. לכן נראה, שה"סוד" שאליו מכוון רש"י אינו סתם מידע פרטי, אלא מידע רגיש שעניינו מה אמר פלוני על אלמוני.

¹³⁶³ בהגתו על דברי הרמב"ם במשנה תורה, הלכות דעות, ז, ב.

¹³⁶⁴ שהרי הראב"ד מביא מימרא זו כדי להראות עד כמה חמורה העברת מידע כזו, ולהסביר מדוע לשיטתו היא חמורה אף מלשון הרע (וכך, אכן, מפרש ה"כסף משנה" שם את שיטת הראב"ד: "כוונתו ז"ל, שכשאמרו שלשה לשון הרע הורגת, היינו כשהוא ברכילות, שעל ידי כן השומע מה שחבירו רוצה לעשות לו, קם עליו והורגו, וגואלי הדם הורגים להורג ודורשי דמי שניהם הורגים לאומר, שגרם מיתת קרוביהם").

¹³⁶⁵ ראו: **שערי תשובה**, שער שלישי, אות רכב (עמ' רנז).

¹³⁶⁶ ראו: דברים רבה (מהדורת וילנא, תרל"ח), פרשת שופטים, פרשה ה, סימן י; ירושלמי, פאה, פרק א, הלכה א. על פי מקורות אלה, "לשון הרע" מכונה גם "לשון שלישית", כשהדוגמה המובאת שם היא המקרה של דואג האדומי, שהלשין לשאול על נוב עיר הכהנים [ובלשון דברים רבה: "אמר רב שמואל בר נחמן, למה נקרא שמו של לשון הרע לשון שלישית, שהוא הורג שלשה: שאמרו, והמקבלו, ושנאמר עליו, מנין? דואג שאמרו, ושאול שקיבלו, ונוב עיר הכהנים שנאמר עליהן"]. דוגמה זו אינה מתייחסת לסיפור גנאי, אלא להעברת מידע מסכסך (מידע לשאול, כי אנשי נוב אינם נאמנים לו).

¹³⁶⁷ כסף משנה, הלכות דעות, ז, ב.

¹³⁶⁸ לדעת ה"כסף משנה", המחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד (בהלכות דעות, ז, ב) בשאלה מה חמור יותר, העברת מידע מסכסך או דיבור בגנות הזולת, נובעת ממחלוקתם, לאיזה מבין שני סוגי הדיבור מכוונת המימרא "לישנא תליתאי קטיל תליתאי": לפי הראב"ד, הכוונה להעברת מידע מסכסך, ולפי הרמב"ם הכוונה לדיבור בגנות הזולת.

תאשים משפחת ההרוג את השומע, שגרם לסכסוך בכך שלא היה נבון דיו לשמור את הדברים לעצמו, ושוב יתעורר סכסוך שסופו שפיכות דמים¹³⁶⁹.

אולם, ה"חפץ חיים"¹³⁷⁰ דוחה פירוש זה, בין היתר על סמך המקור בירושלמי שהובא לעיל¹³⁷¹, המוכיח כי "לשון שלישית" מתייחסת לסיטואציה של הלשנה מסכסכת. מסקנתו היא, כי גם בבבלי, הכוונה היא להעברת מידע מסכסך¹³⁷².

(ב). פשר הכינוי "לישנא תליתאי"

רש"י¹³⁷³ מפרש את הביטוי "לישנא תליתאי" (שתרגומו המילולי הוא: לשון שלישית) באופן הבא: "זה לשון הרכיל, שהיא שלישית בין אדם לחבירו, לגלות לו סוד". נראה שכוונתו היא, שהרכיל הוא "שלישי" במובן זה, שהוא נכנס כגורם מתערב נוסף בין שניים, ומסכסך ביניהם¹³⁷⁴. הסבר נוסף מובא בבעלי התוספות¹³⁷⁵: "ואני מצאתי כתוב, לישנא תליתאי, שהקיפה הקב"ה אחת של עצם ואחת של בשר, והוא (-) הלשון) שלישי בתוכם".

אולם, מהמקורות המקבילים בספרות חז"ל- במדרש ובירושלמי¹³⁷⁶ - משמע, שהכינוי "לשון שלישית" נובע מעצם העובדה שבכוחה להרוג שלושה (כהמשך המימרא).

¹³⁶⁹ וכך מפרש את הרמב"ם גם ר"י בירב (בית יעקב, דעות, ז, ב).

¹³⁷⁰ בהלכות איסורי רכילות, כלל ג, אות ב (עמ' קצב) וב"הגה"ה" שם; וראו גם בכלל ה, באר מים חיים אות א (עמ' קצט).

¹³⁷¹ הערה 1366.

¹³⁷² ומוסיף ה"חפץ חיים" שיתכן שאף כוונת ה"כסף משנה" היא, שדברי התלמוד מתייחסים גם לדיבור גנות, אך לא רק לדיבור גנות.

¹³⁷³ רש"י, ערכין, טו ע"ב, ד"ה לישנא תליתאי.

¹³⁷⁴ מעין זה עולה מדברי רבינו גרשום, המפרש שהביטוי "לשון שלישית" נובע מסיכום המצב הסופי, שמשותפים בו שלושה בני אדם: "שהאומר שמעו מאחד, ואמרו לאחד, דהו גי בני אדם".

¹³⁷⁵ תוספות, ערכין, טו ע"ב, ד"ה לישנא תליתאי.

¹³⁷⁶ ראו לעיל, הערה 1366 ואת ציטוט הלשון שם מדברי המדרש בדברים רבה.

(ג). "קטיל תליתאי" - הריגה פיזית או "הריגה" במובן הרוחני

לפי הפירושים שהובאו עד כה למימרא "לישנא תליתאי קטיל תליתאי", ובפרט מפירוש רש"י, המילים "קטיל תליתאי" (הורג שלושה) עניינן בשפיכות דמים פיזית. אולם, יש מבארים, כי הכוונה ל"הריגה" במובן מופשט ורוחני יותר, וכך מפרש מהר"ל¹³⁷⁷: "ויש לך לדעת, כי מה שאמר שהלשון ממית, לא בא לומר כי מן לשון הרע בא ריב וקטטה בין הבריות ומתוך כך אפשר שיבוא לידי שפיכות דמים, שזה אין צריך לומר, דבר שנראה בכל יום. אבל בא לומר, כי מסוגל בזה הלשון שמביאה המיתה לשלושה, כי לשון הרע לפי גודל כח הלשון כמו שיתבאר, כל אשר יש לו עסק עם הלשון לא ייצא נקי ממנו, כי הוא רע לגמרי. וכל הנוגע בו ניזוק, לגודל הרעות בלשון, שהוא כח נבדל, בלתי גשמי"¹³⁷⁸. גם בעולם הנוצרי, מוזכרת "הריגת השלושה" במובן רוחני¹³⁷⁹.

אולם, המקורות המקבילים למימרא זו במדרש ובירושלמי¹³⁸⁰ מתייחסים במפורש למישור הפיזי ולא למישור הרוחני.

¹³⁷⁷ **נתיבות עולם**, חלק ב, נתיב הלשון, פרק א, עמ' קס.

¹³⁷⁸ וראו גם: **אורח מישרים**, סוף עמ' 54.

¹³⁷⁹ ראו את דברי **Belet** (לעיל, פרק 1, הערה 264), בפרק 1, פיסקה 3:

"Yes, that's what backbiting is. It pierces its author, his listener and their denigrated neighbor all at once. With one difference, however: the denigrated person is the least wounded of all. The only thing he can lose is his reputation, whereas the backbiter and his listener are wounded - and gravely wounded - even unto their soul".

¹³⁸⁰ ראו לעיל, הערה 1366, וציטוט הלשון שם מדברי המדרש בדברים רבה [הדוגמה המובאת שם (דואג האדומי) היא דוגמה של גרימת מיתה פיזית].

נספח 2 לפרק החמישי: ההתייחסות הנוצרית לשם הטוב ולבעיית מעמדו של השם הטוב שאינו משקף את המציאות

(א). הפגיעה בשם הטוב כגזילת "טובין חיצוניים"

מדברי אקווינאס¹³⁸¹, במסגרת התייחסותו לחומרת איסור לשון הרע (detraction) בהשוואה לאיסורים אחרים, עולה כי הוא מתייחס לשם הטוב כ"טובין חיצוניים" השייכים לאדם, בדומה לרכוש פיזי, והפגיעה בהם כמוה כפגיעה ברכושו:

"The essential gravity of sins committed against one's neighbor must be weighed by the injury they inflict on him, since it is thence that they derive their sinful nature. Now the greater the good taken away, the greater the injury. And while man's good is threefold, namely the good of his soul, the good of his body, and the good of external things; the good of the soul, which is the greatest of all, cannot be taken from him by another save as an occasional cause, for instance by an evil persuasion, which does not induce necessity. On the other hand the two latter goods, viz. of the body and of external things, can be taken away by violence. Since, however, the goods of the body excel the goods of external things, those sins which injure a man's body are more grievous than those which injure his external things. Consequently, among other sins committed against one's neighbor, murder is the most grievous, since it deprives man of the life which he already

¹³⁸¹ סומה תיאולוגיקה, שאלה 73, תחת "Article 3", שכותרתו:

"Whether backbiting is the gravest of all sins committed against one's neighbor".

possesses: after this comes adultery, which is contrary to the right order of human generation, whereby man enters upon life. On the last place come external goods, among which a man's good name takes precedence of wealth because it is more akin to spiritual goods, wherefore it is written (Proverbs 22:1): 'A good name is better than great riches'. Therefore backbiting according to its genus is a more grievous sin than theft, but is less grievous than murder or adultery. Nevertheless the order may differ by reason of aggravating or extenuating circumstances".

ניתוח הדברים הוא כדלהלן: ככלל, אקווינאס מבחין כאן בין שלוש קבוצות של "טובין" הקשורים באדם (דהיינו, כלל הנכסים השייכים לאדם, מופשטים או ממשיים) -

א) טובין הקשורים **בנשמתו** (goods of his soul); טובין אלה הם חלק מהאדם, ולא ניתן לשלול אותם ממנו בכוח (אם כי ניתן לשלול אותם ממנו על דרך של שכנוע והדחה).

ב) טובין הקשורים **בגופו** (goods of his body);

ג) טובין "**חיצוניים**" (external goods).

גם רכוש פיזי וגם שם טוב משתייכים, לפי אקווינאס, לקבוצה השלישית - external goods; מבין שניהם, חשיבותו של שם טוב עולה על חשיבותו של רכוש פיזי (ובעניין זה מצטט אקווינאס מספר משלי¹³⁸² - "נבחר שם מעושר רב, מכסף ומזהב חן טובי"); ועל כן, לשון הרע, הפוגעת בשם הטוב, חמורה מגניבה, הפוגעת ברכוש הפיזי (שכן, בחטאים שבין אדם לחברו, חומרת החטא נמדדת, לפי אקווינאס, בהתאם לפגיעה הנגרמת לאחר, ועוצמת הפגיעה נמדדת בהתאם לטובין הנשללים). עם זאת מוסיף אקווינאס, כי

¹³⁸²משלי כב, א.

איסור לשון הרע חמור פחות מאיסורים הפוגעים ב-goods of his body¹³⁸³, ולכן רצח, למשל, חמור מלשון הרע¹³⁸⁴.

מכל מקום, לשיטתו של אקווינאס, אופיו של איסור לשון הרע הוא כאופיו של איסור גניבה, בהיותו שולל מאדם את השייך לו [והוא אף חמור מגניבה, שכן הטובין הנשללים במקרה של לשון הרע (שם טוב) חשובים מהטובין הנשללים במקרה של גניבה (רכוש פיזי)].

לצד הסברו של אקווינאס, ניתנו בהמשך הדרך גם טעמים נוספים לאיסור על detraction, שאותם סוקר Moore בחיבורו (חלקם קשור למידות האדם¹³⁸⁵ וחלקם קשור להפרת השלום¹³⁸⁶, או הפרת השלום

¹³⁸³יש, אמנם, גישות, שלפיהן שם טוב חשוב מכל, גם מ-goods of the body, Moore; למשל, מביא (בעמ' 8 לחיבורו **The Sin of Detraction**) את דעתו של Coraelius a Lapide, לפיה:

"...the tongue of the detractor is not any better than the tongue of the serpent. As a matter of fact, the tongue of a detractor acts with greater harm; its bite is more fatal, and it destroys a good of greater value than the goods of the body".

¹³⁸⁴ אקווינאס מוסיף, כי על אף שלעתים נהוג להשוות לשון הרע לרצח, ההשוואה היא על דרך הדמיון בלבד:

"...a backbiter is a murderer 'occasionally', since by his words he gives another man an occasion for hating or despising his neighbor. For this reason it is stated in the Epistle of Clement [Ad Jacob. Ep. i], that 'backbiters are murderers', i.e. occasionally; because 'he that hateth his brother is a murderer' (1 John 3:15)".

¹³⁸⁵ראו: **The Sin of Detraction**, עמ' 9-

"With regards to the last quotation, a Lapide makes the following observation: Saint James, after treating the virtue of humility, considers detraction as a vice opposed to humility. The humble person considers himself less than others and hence speaks ill of no one, except himself. The proud person, considering himself better than others, detracts others that he might appear greater to his listeners".

¹³⁸⁶ראו שם; בהמשכו של הקטע הנ"ל, ישנה התייחסות גם לשנאה ולסכסוך שגורמים דיבורי לשון הרע:

"In doing so he foments hatreds, even brings about wars".

ובעמ' 12 מובאת דעתו של Saint Jerome, המדגיש הן את הפגיעה ב-holy life של הדובר, והן את הפירוד והסכסוך הנגרם:

"The vice of detraction must certainly be extirpated in one who wishes to live a holy live... Nothing so disquiets a soul as this vice... This is the sin that makes enemies of those who were formerly friends... if at times the friendship is not completely broken, at least the union of souls has been broken".

הכללי בטווח הרחוק¹³⁸⁷), אולם, הרושם הברור הוא כי התפיסה הנוצרית הקלאסית רואה את האיסור בראש ובראשונה **כהפרת זכותו** של אדם לשמו הטוב¹³⁸⁸. כך בא הדבר לביטוי ב- **Catechism of the**

Catholic Church¹³⁸⁹:

"Detraction and calumny destroy the reputation and honor of one's neighbor. Honor is the social witness given to human dignity, and everyone enjoys a natural right to the honor of his name and reputation and to respect. Thus, detraction and calumny offend against the virtues of justice and charity"¹³⁹⁰.

¹³⁸⁷ראו: **The Sin of Detraction**, עמ' 59-60 (בשם Lugo)-

"One may not reveal another's hidden sin or defect, because of the detrimental consequences that would result to the common good, to the furthering of peace, and [the maintainance of] tranquility in society; hidden sins ought not to be published except in those circumstances where the good and peace of society demand this publication".

¹³⁸⁸ראו, למשל, את דברי אקווינאס שצוטטו זה עתה, וכן את דברי Moore, ב-**The Sin of Detraction**, עמ' 66:

"In discussing calumny and detraction [לשה"ר אמיתי ולשה"ר שקרי], theologians agree that the two sins are the same relative to the injustice done... the injustice in both acts consists in depriving a person... of his good name, that is, depriving him of the good esteem in which he is held by others; all theologians demand restitution for calumny and detraction thus stating implicitly that commutative justice is violated by these acts".

ובהערה 83 (שם):

"This is the unanimous teaching of all theologians".

¹³⁸⁹ **Catechism of the Catholic Church** (para. 2479).

¹³⁹⁰ וראו גם את סעיף 220 ל-**Code of the Canon Law (1983)**, הקובע:

"No one may unlawfully harm the good reputation which a person enjoys, or violate the right of every person to protect his or her privacy".

קישור ל-Code of the Canon Law: <http://www.intratext.com/IXT/ENG0017/INDEX.HTM>.

הסעיף הסמוך, (1)221, מקנה את הזכות **לתבוע** בגין פגיעה בזכויות:

"Christ's faithful may lawfully vindicate and defend the rights they enjoy in the Church, before the competent

(ב). ההתלבטות הנוצרית ביחס לשם טוב שאינו משקף את המציאות

מחברים לא מעטים בעולם הנוצרי התחבטו בשאלה העיונית, כיצד קמה לאדם הזכות לשם טוב שאינו אמיתי (גם הנצרות, בדומה ליהדות, אוסרת על סיפור לשון הרע גם כשדברי הגנאי אינם שקריים¹³⁹¹). Moore, בחיבורו **The Sin of Detraction** סוקר את דרכי ההתמודדות השונות של המחברים הנוצריים עם קושי זה¹³⁹². כמעין הקדמה לסקירה זו, מדגיש המחבר את הנקודה החשובה הבאה¹³⁹³:

"...it is the unanimous consent of theologians that detraction is *per se* grave and is a violation of commutative justice. In the following paragraph, the reasons assigned by outstanding theologians for this teaching will be cited. It should be remembered that the authors wish to establish not merely the malice of the sin, but the specific malice of the act, namely, the fact that detraction violates commutative justice. The arguments should be read particularly with the second point in mind".

הווי אומר, המטרה איננה רק לתת הסבר בעלמא "מה רע" באמירת דברי גנאי אמיתיים, אלא להסביר גם מדוע חטא לשון הרע (במקרים שדברי הגנאי אכן אמיתיים), מהווה **violation of commutative**

ecclesiastical forum in accordance with the law".

וראו גם את דברי האפיפיור יוחנן (ג'ון) ה-23 ב-**Pacem in Terris** (1963):

"Moreover, man has a natural right to be respected. He has a right to his good name..."

<http://standuphelpout.com/media/lucedu/ips/Encyclical%20Pacem%20in%20Terris%20of%20John%20XXIII,%201963.pdf>

¹³⁹¹ ראו לעיל, פרק 2, פסקה 2(ד)3, ובהערה 455.

¹³⁹² ראו: **The Sin of Detraction**, בעיקר בעמ' 54-71.

¹³⁹³ שם, בעמ' 55.

justice, קרי- הפרה של הצדק¹³⁹⁴. ההנחה המוסכמת בעולם הנוצרי הינה, כי לאדם יש זכות לשמו הטוב, גם אם אין התאמה בינו לבין המציאות האמיתית, והריהי **right in justice**, כפי שמסכם Murphy¹³⁹⁵:

"It is held by all theologians that an occult sinner, even though his fault is known with certainty by a few, has a right in justice to his good name".

כמפורט להלן, המתברים הנוצריים שעסקו בשאלת הצדק הזכות, לא הסתפקו בפתרונות "עקיפים", כגון העברת נקודת הכובד של האיסור (במקרה של אמירת דברי אמת) אל הפגיעה בפרטיות במקום הפגיעה בעצם השם הטוב וכיו"ב; הם עמדו על כך שלאדם יש זכות לשם הטוב עצמו, גם כשהשם אינו משקף את המציאות.

(ג). הצעותיהם של Laymann, Lugo ו-Billuart וביקורתו של Moore

1. Laymann:

התשובה הראשונה ש-Moore מתייחס אליה¹³⁹⁶ היא תשובתו של Laymann¹³⁹⁷, אשר בתמצית הינה כדלהלן- ישנם שני מצבים, או שתי רמות, של זכות לשם טוב:

¹³⁹⁴ התוספת "commutative" (**commutative justice**) נועדה להבחין בין צדק מסוג זה, שהינו צדק בין פרטים בחברה, לבין צדק מסוג אחר, **distributive justice**, שהינו הצדק במישור היחסים שבין כלל החברה לבין פרטיה, כפי שמסביר אקווינאס [סומה תיאולוגיקה, שאלה 61 - "The parts of justice", תחת "Article 1" (<http://www.newadvent.org/summa/3061.htm>):

"On the first place there is the order of one part to another, to which corresponds the order of one private individual to another. This order is directed by commutative justice, which is concerned about the mutual dealings between two persons. On the second place there is the order of the whole towards the parts, to which corresponds the order of that which belongs to the community in relation to each single person. This order is directed by distributive justice, which distributes common goods proportionately. Hence there are two species of justice, distributive and commutative".

הבחנה זו הינה כמעט זהה להבחנה האריסטוטלית הקלאסית בין "צדק מחלק" לבין "צדק מתקן" (ראו: **אתיקה- ניקומאכוס**, עמ' 116-120); לעניין היחס בין שתי ההבחנות וההבדל המסוים ביניהן, ראו: **Finnis**, בעמ' 178-179.

¹³⁹⁵ **Detraction in public life**, בעמ' 132.

א) שם טוב המשקף את האמת ואת המציאות הנכונה כפי שהיא (למשל, אדם התנהג ביושר, וכתוצאה מכך יצא לו שם של אדם ישר, או, למצער, אין מידע שלילי אודותיו); במקרה זה, היחס בין האדם לבין שמו הטוב הוא יחס מסוג בעלות (ownership), ושליטת שם טוב זה על ידי לשון הרע שקרית, היא הפרה של זכות הבעלות שלו על שמו הטוב.

ב) שם טוב מקרי, שאינו נכון, הנובע מהעדר ידיעה של הסביבה אודות האמת (למשל, אדם חטא, אך מצליח להסתיר זאת ושומר על שם "נקי"); במקרה זה, היחס בין האדם לבין שמו הטוב הוא יחס של החזקה בלבד ("possession only"), אשר נפלה בחלקו באופן מקרי ("per accidens") וכתוצאה מבורות של סביבתו. במקרה השני, מי שפוגע בשם הטוב אמנם לא הפר זכות בעלות של הנפגע (שהרי לנפגע לא הייתה זכות כזו) אך הוא שלל ממנו את החזקה בשם זה¹³⁹⁸.

Laymann הרגיש בעצמו בקושי שהדברים מעוררים: בהעדר בעלות, מהי המשמעות של חזקה המבוססת על טעות? הוא אף מוסיף ומחדד את הקושי באמצעות דוגמה: פלוני מחזיק, בטעות, בסוסו של אלמוני, ואדם הולך ומיידע את אלמוני בדבר טעות זו; פשיטא שהמיידע אינו עובר על איסור כלשהו; לכאורה, באותה מידה, כאשר פלוני "מחזיק" בשם טוב כתוצאה מטעות הסביבה, ואדם מיידע את הסביבה אודות טעות זו, הוא אינו עובר כל איסור¹³⁹⁹.

¹³⁹⁶שם, בעמ' 55-56.

¹³⁹⁷Paul Laymann (1635-1574).

¹³⁹⁸ובלשונו של Laymann (המובאת ב-*The Sin of Detraction*, עמ' 56):

"one who defames another by falsehood deprives him not only of the possession of his good name, but takes away, as it were, the person's ownership of his good name. On the other hand, one who reveals an actual fault that another has committed, deprives him of his possession only, not, however, the ownership over his good name. As a matter of fact, a good name, *per se*, and in all truth, is not due to such a one. A good name is due to him per accidens, namely, because of the public ignorance of his crime...".

¹³⁹⁹ובלשונו של Laymann (שם):

"...if Titius has the use of John's horse in good faith, I do no injustice if I inform John. Likewise, if others have a good opinion of Titius which is not based on reality I do no injustice if I inform them of their error".

בתשובה לקושי זה, הבחין Laymann בין "החזקה בסוס שאינו שייך לך" לבין "החזקה בשם טוב שאינו שייך לך". במקרה הראשון, עצם ההחזקה אינה לגיטימית, שכן היא פוגעת בבעלות של הבעלים האמיתי ומתנגשת איתה. משכך, ביטול החזקה כזו הוא דבר מתבקש, ובוודאי שאינו בלתי מוצדק. לעומת זאת, במקרה השני, החזקה אינה פוגעת באיש ואינה מתנגשת עם הבעלות של איש. גם הסביבה אינה נפגעת כתוצאה מהטעות (נזכיר, כי תחולתו של איסור לשון הרע מוגבלת למקרים שבהם השם הטוב המוטעה אכן אינו מסב נזק לאחרים). לכן, הפגיעה בהחזקה כזו אינה מוצדקת¹⁴⁰⁰.

Moore אינו מקבל פתרון זה. תמצית ביקורתו הינה, כי Laymann בסופו של דבר אינו משיב לשאלה הבסיסית, כיצד נוצרת לפלוני זכות בת הגנה, רק מכוח טעות מקרית של הציבור או של סביבתו ביחס אליו. הגדרת היחס בין האדם לבין שמו הטוב המדומה כיחס של "החזקה", היא לכל היותר תיאור של המצב שנוצר, אך היא אינה עונה על השאלה¹⁴⁰¹. גם בהבחנה שעורך Layman בין "דוגמת הסוס" לבין שם טוב המבוסס על טעות, אין, לפי Moore, משום מענה לשאלה זו¹⁴⁰².

:Lugo .2

הצעה נוספת ש-Moore דן בה¹⁴⁰³, היא הצעתו של Lugo¹⁴⁰⁴. גם Lugo מדגיש, כי בין במקרה של פגיעה בשם טוב אמיתי (באמצעות הפצת שקרים) ובין במקרה של פגיעה בשם טוב המבוסס על טעות (באמצעות

¹⁴⁰⁰שם:

"I deny the comparison that is made. In the first example, the owner of the horse suffered at least a material injustice from which I justly liberated him by informing him of the facts. In the second case no injustice was being committed against those who had a good opinion of Titius".

¹⁴⁰¹שם, עמ' 59:

"...it does not seem that the right can be salvaged by saying that the right is due to him per accidens, 'namely, by reason of the public ignorance of the person's secret crimes'. That public ignorance should constitute the right in justice is not proved, or at least, is gratuitously asserted".

¹⁴⁰²שם:

"The example cited by Layman does not prove the point he wishes to make, or at least does not prove that the person in question has a right in justice to his good name".

¹⁴⁰³ראו: *The Sin of Detraction*, עמ' 57-58.

גילוי האמת), המספר מפר **זכות** של הנפגע¹⁴⁰⁵, ובדומה ל-Layman הוא סבור, כי במקרה הראשון (שם טוב אמיתי) הזכות המופרת היא זכות מסוג **בעלות** ואילו במקרה השני (שם טוב המבוסס על טעות) הזכות מתמצית **בהחזקה** בלבד¹⁴⁰⁶. אולם, בשונה מ-Laymann, Lugo מוסיף הסבר, מהו מקור הזכות ומדוע אין להפר אותה. לשיטתו, במקרה של שם טוב אמיתי, הזכות היא זכות מוחלטת מעצם מהותה, ואילו במקרה של שם טוב מדומה (Apparent goodness), הזכות היא יחסית, וקיומה נובע רק **מהתוצאות החיוביות שלה** - תרומה לשלוות הציבור ושלום, כאשר הפרטים בו אינם חווים תחושת איום ופחד מחשיפת קלונם - ומההשלכות השליליות של הפרתה¹⁴⁰⁷:

"...true moral goodness gives one an intrinsic right to his good name and an intrinsic right to be known and judged as such by others. When it is a matter of a good name that is founded on an apparent or supposed goodness, the right is not absolute, but limited. One may not reveal another's hidden sin or defect, because of the detrimental consequences that would result to the common good, to the furthering of peace, and [the maintainance of]

¹⁴⁰⁴ Juan de-Lugo (1660-1583).

¹⁴⁰⁵ שם, עמ' 57:

"The opinion that all forms of detraction are of the same moral malice can be maintained, whether the defect revealed is false or true; in either case the whole malice of the act...seems to be founded in the violation of the right which the person has to his good name...".

¹⁴⁰⁶ שם:

"There are times when one's right to his external goods and wealth is founded on merely on possession, at other times the right is founded on the dominion and the title of ownership. In the same way, there are times when one's right to his good name is founded merely on the right of possession, as is the case when one's actual crimes remain hidden. In this case the person possesses a good name, which possession gives the person a right to retain his good name. At other times one's good name founded on possession and ownership as in the case of one who has not committed a crime".

¹⁴⁰⁷ שם, עמ' 59-60.

tranquility in society; hidden sins ought not to be published except in those circumstances where the good and peace of society demand this publication".

על נימוק זה מקשה Moore (כמתבקש), כי הוא אינו מתיישב עם סיווג האיסור כהפרה של Commutative justice (המקובל, כאמור לעיל, על כלל המחברים בעולם הנוצרי); שהרי לפי הסברו של Lugo נמצא, בסופו של חשבון, כי האינטרסים המצדיקים את ההימנעות מגילוי הם אינטרסים **ציבוריים כלליים** ולא האינטרס של הפרט הספציפי. בלשונו של Moore, האיסור על פי Lugo מהווה הפרה של legal justice ולא של Commutative justice.¹⁴⁰⁸

[ייתכן שכוונת Lugo הינה, ששיקולים כלליים של טובת הציבור עשויים להוליד לעתים זכות ספציפית לאדם פלוני, בדומה לדבריו של דיוויד יום, בחיבורו הידוע **עקרוני המוסר**¹⁴⁰⁹: "משקבעו נימוקי תועלת ציבורית את חוקי הצדק, הרי העוול, התלאה, הנזק, הנגרמים ליחיד כלשהו על ידי הפרתם, באים במידה רבה בחשבון, והריהם מקור חשוב לאותו הגנאי הכללי המלווה כל מעשה רע או שפל... מה שמזיק לכלל בלי להזיק לשום יחיד, לעתים קרובות אין רואים אותו בחומרה. אבל במקום שאל העוול הציבורי הגדול מתלווה גם עוול פרטי ניכר, אין תימה שהתנהגות מרושעת כל כך מגנים אותה בצורה חריפה ביותר" (ה"זכות" הנוצרת ליחיד בנסיבות אלה מזכירה את הזכויות הנוצרות בעקבות התקנות התלמודיות, המבוססות על "דרכי שלום". הטעם "מפני דרכי שלום" הוא טעם כללי ציבורי, אך התקנה

¹⁴⁰⁸שם, עמ' 60 :

"The reasons forbidding detraction as here assigned by Lugo refer quite obviously to the virtue of legal justice. 'Legal justice', according to Merkelbach, 'is the virtue which moves men to give the community that which is its due...'. When one is obliged to refrain from revealing another's secret sin because such a revelation is not for the common good of society, does not further peace, does not aid in maintaining tranquility among mankind, etc., he is obliged by reason of the virtue of legal justice. But if this is so, then the act of detraction (according to this theory - and it offers no other reason for the malice of the act) is merely a violation of the virtue of legal justice".

¹⁴⁰⁹יום - עקרוני המוסר, עמ' 161-163.

יוצרת זכות פרטית ליחיד, עד שהעובר עליה אינו מוגדר רק כ"עובר על תקנת הציבור", אלא כ"גזלן"¹⁴¹⁰.
למעשה, Moore עצמו מזכיר בקצרה, באחד המקומות בחיבורו, אפשרות מסוג זה לביסוס הזכות לשם טוב¹⁴¹¹.

3. Billuart:

נימוקו של Billuart¹⁴¹² לקיומה של הזכות לשם טוב גם במקרים שבהם הוא אינו תואם למציאות, ולחוסר הלגיטימיות של הפרתה, הוא כדלהלן: (א) שם טוב מועיל לאדם המחזיק בו (גם אם אינו תואם למציאות); (ב) מאידך גיסא הוא אינו מזיק לסובבים אותו (שהרי אם הוא מזיק, אכן האיסור אינו חל); (ג) אין כל לגיטימציה לשלול מאדם נכס שהחזקה בו מועילה לו ואינה באה על חשבון איש¹⁴¹³.

נגד נימוק זה טוען Moore, כי גם אם הוא נכון, אין בו כדי לבסס את הזכות כ-*right in Justice* (כפי שמבקשים המחברים הנוצריים לעשות, כמוסבר לעיל). לא העובדה שאובייקט מסוים אינו מזיק ואף

¹⁴¹⁰ המשנה במסכת גיטין (ה, ח) מונה סדרת תקנות המבוססות על דרכי שלום: "ואלו דברים אמרו מפני דרכי שלום: כהן קורא ראשון (בבקרית התורה- י.ו.) ואחריו לוי ואחריו ישראל, מפני דרכי שלום (למנוע מריבות מי יקרא בתורה ראשון- י.ו.); ... שהוא קרוב לאמה, מתמלא ראשון, מפני דרכי שלום; מצודות חיה ועופות ודגים, יש בהם משום גזל (דהיינו, אסור לאדם אחד לקחת את מה שצד אדם אחר, גם אם פורמלית לא היה מעשה קניין- י.ו.) מפני דרכי שלום ... מציאת חרש שוטה וקטן, יש בהן משום גזל (כלומר, אסור לקחת מהם, על אף שאין להם יכולת לבצע מעשה קניין- י.ו.) מפני דרכי שלום ...". בהמשך לכך מביאה המשנה גם את דעת רבי יוסי: "רבי יוסי אומר, גזל גמור". כלומר, על פי רבי יוסי, הגזל באותם מקרים הוא גזל לכל דבר ועניין, על אף שהוא מבוסס על דרכי שלום [וכפי שמבארת הגמרא בדף סא ע"א- "גזל גמור מדבריהם"; ובלשון רש"י (גיטין, נט ע"ב ד"ה גזל גמור): "וטעמא דרבי יוסי בכולהו, דקסבר, עשו מפני דרכי שלום את שאינו זוכה לקנות קנין גמור כזוכה"].

במקרים אלה, התקנות מתבססות על טעם כללי של "מפני דרכי שלום", אולם כתוצאה מהן הופך אדם ספציפי לבעל זכות, עד כדי ששלילת הזכות ממנו מוגדרת כ"גזל".

¹⁴¹¹ ראו להלן, בטקסט להערות 1429-1430.

¹⁴¹² Charles Rene Billuart (1757-1685).

¹⁴¹³ נימוקו של Billuart מובא ב-*The Sin of Detraction*, בעמ' 58:

"The occult sinner, despite his crime, if not by reason of virtue, at least by reason of possession, still has a right to his good name; he still possesses an object very useful and the possession of which is not harmful to another. To deprive a person of such an object is an offence against the virtue of justice".

[כעולה מדברים אלה, גם Billuart רואה את הזכות על שם טוב מדומה כזכות מסוג "החזקה"].

מועיל למחזיק בו, ואף לא עצם החזקה, יכולות לבסס *right in justice*.¹⁴¹⁴ Moore מוסיף ומדגיש¹⁴¹⁵, כי עיקר ביקורתו נגד נימוקי Billuart נובעת מכך, שמדברי Billuart ניכר שהוא מעלה את נימוקיו לא רק כדי ליתן טעם לעצם האיסור, אלא כדי להבהיר מדוע האיסור הוא הפרה של *right in justice*; אולם בפועל, טוען Moore, נימוקיו אינם מבססים זכות כזו.

בהמשך דבריו¹⁴¹⁶ סוקר Moore את דבריהם של מספר הוגים ומחברים נוספים שדנו בבעיה, מבלי שיעלה בידם לספק פתרון השונה מהותית מהפתרונות שהוצעו לעיל. במהלך דבריו הוא חוזר מספר פעמים על כך, שאין מחלוקת בעולם הנוצרי על עצם הקביעה, כי הפגיעה בשם טוב (גם כשאינו אמיתי) מוגדרת כ- *violation of commutative justice*¹⁴¹⁷; אולם, כגודל ההסכמה כך גודל הקושי, שאותו מסכם Moore, לבסוף, בצורה קצרה וקולעת¹⁴¹⁸:

"...But how can a non-virtuous person have acquired a right in justice to be esteemed as virtuous?"

(ד). הסברו של Moore: הזכות להחזקת שם טוב כ"זכות טבעית"

לאחר הסקירה לעיל, מציע Moore הסבר משלו. כהקדמה להסברו, הוא מציע הסבר כללי לזכות לשם טוב בכלל (דהיינו, לאו דווקא בהקשר הבעייתי הספציפי לעיל- שם טוב שאינו תואם למציאות): מכוח מה

¹⁴¹⁴שם, עמ' 61:

"The fact that an object is personally useful and not harmful to another is not a title in justice to the object... Billuart speaks of the right of possession, but possession, opposed as it is to dominion, is not sufficient in itself to establish a right in justice".

¹⁴¹⁵שם, בתחילת עמ' 62.

¹⁴¹⁶שם, עמ' 62-67.

¹⁴¹⁷ראו, למשל, בעמ' 66 (בגוף הטקסט בתוספת ה"ש 83):

"...all theologians demand restitution for calumny and detraction thus stating implicitly that commutative justice is violated by these acts [footnote 83-]... This is the unanimous teaching of all theologians".

¹⁴¹⁸שם, עמ' 67.

"זכאיי" אדם לשמו הטוב: על כך משיב Moore, כי הזכות להשגת ולהחזקת שם טוב היא זכות טבעית, הנובעת מהמשפט הטבעי. לשם השוואה, מפנה המחבר לזכות להחזיק ברכוש פרטי¹⁴¹⁹: הזכות להחזקת רכוש פרטי הינה חיונית עבור האדם על מנת להתקיים - הן כאינדיבידואל, והן כיצור חברתי מעצם טבעו - ומכוח מאפיינים אלה, זכות זו היא חלק בלתי נפרד מהמשפט הטבעי¹⁴²⁰. הואיל ובאותה מידה, ואף יותר מכך, שם טוב הינו חיוני לקיום האדם בצורה סבירה (כמוסבר להלן), לכן הזכות להחזקת שם טוב הינה אף היא זכות טבעית, המעוגנת במשפט הטבעי¹⁴²¹. המחבר מוסיף בהקשר זה כי אמנם נכון, שההגנה על שם טוב תורמת גם לרווחת החברה, אולם לא זהו העיקר, כי אם חיוניותה של הזכות לשם טוב לצורך ניהול החיים התקינים של הפרט - הן כאינדיבידואל והן כיצור חברתי¹⁴²²:

"With regard to a person's right to his good name: the necessity for possessing a good name is more important in many instances than the possession of private property. There is no doubt that the peace

¹⁴¹⁹שם, עמ' 69:

"It seems to me that there is some comparison between the right a person has to possess private property and the right a person has to possess a good name".

¹⁴²⁰שם, עמ' 69-70:

"The right to possess private property is more fundamental; men, as they are, cannot live either as individuals or as social beings without the right to possess private property. For this reason it is maintained that the right to possess private property as an individual is based on the natural law, since it is by reason of the dictates of this law that a man is obliged to preserve his life and obliged to lead a suitable life. Considering this right in relation to other individuals we say that the right is one that a person enjoys in strict justice".

¹⁴²¹ראו את הציטוט בהערה הבאה. וראו גם את דברי האפיפיור יוחנן (ג'ון) ה-23 ב-Pacem in Terris, פסקאות 11-12:

"11. But first We must speak of man's rights. Man has the right to live. He has the right to bodily integrity and to the means necessary for the proper development of life, particularly food, clothing, shelter, medical care, rest, and, finally, the necessary social services. In consequence, he has the right to be looked after in the event of illhealth; disability stemming from his work; widowhood; old age; enforced unemployment; or whenever through no fault of his own he is deprived of the means of livelihood.

12. Moreover, man has a natural right to be respected. He has a right to his good name..."

¹⁴²²The Sin of Detraction, עמ' 70 (בהמשך לדבריו לעיל אודות הזכות להחזקת רכוש פרטי).

and tranquility of society would be lost if one were free to destroy the good name of another. It would seem, however, that it is an inadequate argument to state that man possesses his right to his good name only by reason of the necessity to preserve peace and tranquility in society. If man, as he is, requires the right of possessing private property to live as a social being, it seems there is an equal necessity for his right to possess a good name. Both rights seem to stem from the same necessity, namely, the maintenance of the life of the individual on a plane worthy of a human being"¹⁴²³.

המחבר ממשיך ומדגיש את הקשר בין עצם חיוניותה של הזכות לשם ניהול חיים תקינים, לבין הפיכתה לחלק בלתי נפרד מהמשפט הטבעי¹⁴²⁴:

"If man must have the right and duty to possess a good name to maintain his life with proper dignity both as an individual and as a social being, this right to his good name as an individual will be immediately bases on the natural law, since the natural law obliged him to provide for his life and to give in a proper human way.

Considering this right in its relation to other individuals we say the right in one in strict justice".

[תפיסת המושג "זכות טבעית" כזכות להשגת ולהחזקת דברים שהינם חיוניים לשימור החיים (שהמשמעות שלה היא גם "חוק טבעי" המטיל על אנשים אחרים את החובה שלא לפגוע בזכות זו), עולה

¹⁴²³ דברים דומים נאמרו בספרות ובפסיקה בארץ ובעולם. ראו לעיל, הערה 1175.

¹⁴²⁴ The Sin of Detraction, עמ' 70.

בקנה אחד עם גישתו של לוק (שהינו, כידוע, מההוגים הבולטים בתחום ה"משפט הטבעי" וה"זכות הטבעית" במשמעותם המודרנית), ולפיה ב"מצב הטבעי" יש זכות לכל אדם לא רק לחייו, אלא גם לכל דבר שיש בו לסייע לשמירתם, וה"חוק הטבעי" אוסר על אדם אחר להפר זכות זו¹⁴²⁵; היא מתאימה אף יותר לגישה המרחיבה את מושג הזכות הטבעית, באופן שהיא כוללת לא רק את מה שדרוש לשימור החיים, אלא את מה שדרוש לשם שימור חיים איכותיים¹⁴²⁶.

כל זאת, באשר לזכות לשם טוב ככלל; מכאן, סבור Moore כי ניתן להתקדם צעד נוסף, וליישם קביעות אלה גם ביחס למקרה הספציפי שנדון לעיל (שם טוב שאינו משקף את המציאות), כדלהלן: מקור הזכות להחזקה בשם טוב נעוץ, כאמור, בעצם חיוניותה וחשיבותה לצורך ניהול חיים תקינים, והרי חיוניות וחשיבות זו זו קיימות תמיד, עבור כל אדם, גם מי שעשה מעשים הפוגמים בשמו הטוב. במלים אחרות,

¹⁴²⁵ על הממשל המדיני, עמ' 5-6: "המצב הטבעי יש לו חוק טבעי הקובע את סדריו, חוק המחייב כל אדם; והשכל, שהוא הוא אותו חוק, מורה את כל השואל לעצתו, שהואיל וכל בני האדם שווים ועומדים ברשות עצמם, אסור שמי מהם יעשה רעה לחברו בכל הנוגע לחייו, לבריאותו, לחירותו או לרכושו... כשם שחייב כל אדם לשמור על קיומו, ושלא לשים קץ לחייו בשרירות לבו, כך חייב הוא מאותו טעם עצמו - כשאין סכנה נשקפת לשמירת קיומו שלו - לשמור, ככל שידו מגעת, על קיומם של שאר בני האדם, ושלא לגזול מזולתו את חייו או לגרום נזק לחייו, או למה שמסייע לשמירה על חייו, חירותו, בריאותו, אברי גופו או נכסיו - זולת אם יש צורך להטיל עונש על העברייני".

בדומה לכך כותב לוק בפרק החמישי (העוסק בזכות הקניין), כי "השכל הטבעי... מורה אותנו שמשנולד אדם, הזכות בידו לשמור על קיומו, ולפיכך יש לו זכות למאכל ולמשקה ולשאר הדברים שמספק לו הטבע לשם מחייתו" (עמ' 21); מכאן נובעת, לשיטת לוק, גם הזכות הטבעית לרכוש פרטי, שכן על מנת שאמצעי הטבע יועילו לאדם כראוי, מן ההכרח שיהיו שייכים לו ("באופן ששום אדם אחר לא יוכל עוד להיות בעל זכות כלשהי ביחס אליהם, ואז רק אז יוכלו להועיל לו למחיית נפשו"- עמ' 22). וראו את דברי שטראוס, בהערה הבאה. נפנה, כמובן, גם לדברי הובס בלויטו, פרק י"ד, ולהסברו שם על "הזכות הטבעית" (jus naturale) ועל "החוק הטבעי" (lex naturalis).

¹⁴²⁶ ליאו שטראוס (Strauss), בחיבורו *Natural Right and History* מסביר (על פי דרכו של לוק) את מושג הזכות הטבעית בכלל ואת מושג הזכות הטבעית לקניין בפרט, כדלהלן (עמ' 235-236):

"The natural right to property is a corollary of the fundamental right of self-preservation... If everyone has the natural right to preserve himself, he necessarily has the right to everything that is necessary for his self-preservation... Food is conducive to self-preservation only if it is eaten, i.e., appropriated in such a manner that it becomes the exclusive property of the individual; there is then a natural right to some 'private dominion exclusive of the rest of mankind'. What is true of food applies *mutatis mutandis* to all other things required for self-preservation and even for comfortable self-preservation, for man has a natural right not only to self-preservation but to the pursuit of happiness as well".

זוהי, כאמור, גישה מרחיבה, המגדירה זכות טבעית לא רק כזכות לדברים המסייעים לשימור עצם החיים, אלא לשימור חייו אושר (על תפיסת הזכות הטבעית כ"זכות לחיים" אל מול תפיסתה כ"זכות לחיים טובים", ראו גם: רציונליות ומוסר, עמ' 174-175).

המשפט הטבעי חל על כל אדם, והוא אינו פוסח על אדם בגלל מעשיו או חטאיו. לכן, קיימת "זכות טבעית" לשם טוב בכל מקרה, ואין לשלול מאדם את שמו הטוב גם אם המספר אינו חוטא לאמת¹⁴²⁷. יחד עם זאת, Moore מודה כי במקרה זה הזכות חלשה יותר, ועל כן היא מותנית בכך שהשם הטוב אינו פוגע באינטרסים של החברה או של פרט אחר¹⁴²⁸:

"Applying the above points to the case of the hidden sinner: even he has a right and obligation to provide for his life and to maintain a decent human life by reason of the dictates of the natural law. He requires the same means that anyone else requires, among which means is the right to possess a good name. Since, however, he has performed actions which *per se* are destructive of his good name, his right to his good name becomes conditional In the sense that whenever there is a conflict between his right to his good name and the rights of society at large, or the rights of an innocent party, etc., the rights of the latter prevail. But until there is such a conflict of rights, he has a strict claim to his good name as a human being, destined to live in a proper way".

בהמשך לטיעון זה מעלה Moore, בקצרה, דרך אפשרית נוספת להסבר הזכות. לפי דרך זו, הסיבה הראשונית להגנה על השם הטוב נעוצה בשיקולים כלליים של טובת הציבור ושלמותו, אך משקם האיסור, הוא הופך לזכות של היחיד כלפי חברו, באמצעות devolutive process, כלשונו¹⁴²⁹. ציינו לעיל, כי ייתכן

¹⁴²⁷ ראו את הציטוט בהערות הבאות. למעשה, זו גם הגישה הבאה לביטוי ב-Catechism of the Catholic Church (ראו לעיל, הערה 1389 והטקסט שם).

¹⁴²⁸ The Sin of Detraction, עמ' 70.

¹⁴²⁹ ראו: The Sin of Detraction, עמ' 71-

"Another theory which may help to establish the violation of commutative justice in the sin of detraction is that

שלכך כיוון גם **Lugo**, המשתית את זכות הפרט לשם טוב על שיקולים כלליים (לעניין עצם האפשרות הכללית להשתית זכויות של הפרט על שיקולים כלליים של טובת הציבור, הפנינו לדבריו של יום, ובנוסף לכך הראינו, על דרך האנלוגיה, כי כזה הוא המצב בתקנות התלמודיות המנומקות ב"דרכי שלום"¹⁴³⁰).

those rights which society has by reason of the individual's obligation in legal justice become, by a devolutive process, rights in commutative justice when there is a question of the individual's obligation towards other individuals".

¹⁴³⁰ראו את הטקסט לעיל להערות 1409 - 1410.

פרק שישי - "סיווג" של איסור לשון הרע

תקציר הפרק:

בפרק זה נדון בשתי נקודות, העוסקות בשאלת "סיווג" של האיסור. הנקודה הראשונה עניינה, האם איסור לשון הרע הוא איסור ש"בין אדם למקום" או איסור ש"בין אדם לחברו"; הנקודה השנייה נוגעת לשאלה, מדוע איסור לשון הרע, שההימנעות מפגיעה בזולת הוא אחד מטעמיו, אינו נדון על ידי חז"ל - ועל ידי מחברים מאוחרים - כחלק מעולם המשפט, או הניזקין, וכל צורת ההתייחסות אליו היא כאל ציווי מתחום ה"מידות".

6(א). כללי

בפרק זה נדון בשתי נקודות, שהמשותף להן עיסוקן בשאלת "סיווג" של האיסור. הנקודה הראשונה עניינה, האם איסור לשון הרע הוא איסור ש"בין אדם למקום" או איסור ש"בין אדם לחברו"; הנקודה השנייה נוגעת לשאלה, מדוע איסור לשון הרע, שההימנעות מפגיעה בזולת היא אחד מטעמיו, אינו נדון על ידי חז"ל - ועל ידי מחברים מאוחרים - כחלק מעולם המשפט, או הניזקין, וכל צורת ההתייחסות אליו היא כאל ציווי מתחום ה"מידות"¹⁴³¹.

6(ב). איסור לשון הרע - "בין אדם למקום" או "בין אדם לחברו"?

אחת ההבחנות המקובלות והחשובות בעולם ההלכה, היא ההבחנה בין מצוות "שבין אדם למקום" לבין מצוות "שבין אדם לחברו". ההשלכה המעשית העיקרית של הבחנה זו מתבטאת בכך, שהתשובה על עבירה על ציווי "בין אדם לחברו", כרוכה גם בריצוי הנפגע¹⁴³²:

"עבירות שבין אדם למקום, יום הכפורים מכפר; עבירות שבין אדם לחברו, אין יום הכפורים מכפר עד שירצה חברו; את זו דרש רבי אלעזר בן עזריה: 'מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו' (ויקרא טז, ל), עבירות שבין אדם למקום, יום הכפורים מכפר; עבירות שבין אדם לחברו, אין יום הכפורים מכפר עד שירצה את חברו".

¹⁴³¹ על כך שההתייחסות לאיסור לשון הרע היא כאל ציווי המשתייך לתחום המידות, ראו לעיל, פרק 1, פסקה 1(ב)(1).

¹⁴³² משנה, יומא, ח, ט.

לאור העובדה שבבסיס איסור לשון הרע עומדים לא רק טעמים שעניינם בתועלת החברה או סלידה ממידות רעות, אלא גם, ואולי בעיקר, הפגיעה בזולת שלשון הרע גורמת¹⁴³³, הרי שהתשובה על האיסור מצריכה את ריצוי הנפגע, במידה שאכן השם הטוב נפגע¹⁴³⁴.

הוא אומר, גם אם המספר עובר על עצם האיסור אף מבלי שנגרם נזק לזולת¹⁴³⁵ (ולו משום העובדה שלאיסור לשון הרע יש גם טעמים אחרים שאינם קשורים בנזק לפלוני מושא הדיבור¹⁴³⁶) - ואפילו כשידוע שלא ייגרם נזק, כגון שהמספר משער שדבריו לא יתקבלו אצל השומעים¹⁴³⁷ - הרי שקיומו של

¹⁴³³ ראו לעיל, פרק 5, פסקה 5(ב).

¹⁴³⁴ **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ד, סעיף יב (עמ' צט-ק). חובת ריצוי הנפגע כחלק מתהליך התשובה מודגשת גם באסלאם, ראו - **Revival of Religious Learnings**, עמ' 117 :

"There are two modes of expiation of the sin of back-biting. (1) The back-biter will repent sincerely in mind and will be sorry for that. (2) Then he will seek pardon of the back-bited person being very humble".

[גזאלי מציין (שם) כי לפי דעות מסוימות, אין צורך בפיוס הנפגע, ודי בכך שהחוטא ידבר בשבח הנפגע או יתפלל בעדו. אולם, הוא עצמו חולק על כך וסובר, כאמור, כי הכפרה מותנית בפיוס הנפגע. נראה, כי זוהי ההשקפה המקובלת (ראו: **Islamic Perspective**, 99-100)].

בנצרות, בהתאם לתפיסתה שפגיעה בשם טוב כמוה כגזילה ממש, החובה המוטלת בראש ובראשונה היא השבה של הנזק, ולא די בריצוי הנפגע (אם כי הנפגע יכול למחול על ההשבה). ראו ביתר פירוט את סקירתו של **Moore** ב-**The Sin of Detraction**, פרק 5 ("Restitution for detraction"), בפרט מעמ' 86 ואילך. אחד הקשיים המרכזיים שהמחבר דן בהם הינו, כיצד ניתן למלא את חובת ה"השבה" כאשר הדברים שנאמרו נגד הנפגע היו דברי אמת. המחבר מפרט (מעמ' 91 ואילך) שלוש דרכי השבה מרכזיות שהוכרו על ידי הוגים שונים, ודן בקושי וביתרונות של כל אחת מדרכים אלה: א) אמירה לשומעים, כי הדברים לא היו צריכים להיאמר, וכי הוא מבקש מהם לשכוח את הדברים שנאמרו ולהתעלם מהם. ב) השבת כבודו של הנפגע בדרכים שונות (לשבח אותו בתחומים שונים, לנהוג בו בכבוד וכיו"ב). ג) אמירה לשומעים, כי הדברים שנאמרו היו שקר (התפיסה היא כי אמירה כזו אינה חוטאת לאמת, שכן כל דיבור שלא היה צריך להיאמר, כמוהו כסוג של שקר - עמ' 95).

¹⁴³⁵ **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ג, סעיף ו (עמ' עח) [יודע, דאפילו אם לא בא על ידי הלשון הרע שלו שום רעה להאיש ההוא, כגון שלא קיבלו השומעים את דבריו וכיוצא בזה, אף על פי כן מכלל לשון הרע לא נפקא"].

¹⁴³⁶ ראו - **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ג, באר מים חיים, אות ז (עמ' עט) [כתימוכין לכך שגם ללא נזק האיסור חל, מביא המחבר בין היתר את דברי רבינו יונה (לעיל הערה 1163), לפיהם בבסיס האיסור עומדים לא רק "הנזק והבושת אשר יגרם לחברו", אלא גם "בחירתו לחייב ולהרשיע את חבריו ושמתו לאידם"].

¹⁴³⁷ **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ג, סעיף ו (עמ' עח) [יודע, דאפילו אם הוא משער לכתחילה, שלא יבוא לנדון שום רעה על ידי דיבורו, אף על פי כן אסור לו לגנותו"]. על סייג חשוב לקביעה זו ראו לעיל, פרק 5, הערה 1154.

הנזק מקנה לאיסור נופך של "בין אדם לחברו", כשהנפקות היא הצורך לרצות את הנפגע, וכלשון ה"חפץ חיים"¹⁴³⁸:

"ואם עבר וסיפר לשון הרע על חברו, תלוי בזה: אם השומעים דחו את דבריו ולא נתגנה חברו על ידי זה כלל בעיניהם, אם כן לא נשאר עליו כי אם העוון דבין אדם למקום, דהיינו שעבר על רצון ה' שציווה על זה, כמו שכתבנו לעיל בפתיחה. תיקונו, שיתחרט על שעבר, ויתודה, ויקבל על עצמו בלב שלם על להבא שלא לעשות כן, כמו בכל עוונות שבין אדם למקום. אבל אם חברו נתגנה על ידי זה בעיני השומעים, ונסבב לו על ידי זה היזק בגופו או בממונו או שהצר לו על ידי זה, הרי הוא ככל עוונות שבין אדם לחברו, שאפילו יום הכיפורים ויום המיתה אין מכפר עד שירצה את חברו. על כן צריך לבקש מחילה מחברו על זה, וכשיתפייס וימחול לו, לא נשאר עליו כי אם העוון דבין אדם למקום, ויעשה כנ"ל".

כלומר, בהעדר נזק, נותר מעמדו של החטא כחטא בין אדם למקום, ואילו כאשר נגרם נזק (ומלשון המחבר משתמע, כי הכוונה דווקא לנזק שבא לידי ביטוי מעשי- כגון שינוי לרעה מבחינה גופנית, ממונית או נפשית¹⁴³⁹), הופך החטא להיות " בין אדם לחברו"¹⁴⁴⁰, המצריך את מחילת הנפגע. הצורך בריצוי הנפגע

¹⁴³⁸ **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ד, סעיף יב (עמ' צט-ק).

¹⁴³⁹ שהרי לשון ה"חפץ חיים" היא, כמצוטט לעיל, "...נתגנה על ידי זה בעיני השומעים, ונסבב לו על ידי זה היזק בגופו או בממונו או שהצר לו על ידי זה"; וכך סבור גם קאופמן (**שבילי חיים**, עמ' קז, אות נט): "מבואר בדברי רבינו שכל שוודאי לא יגיע לחברו היזק וצער, אינו חייב לבקש ממנו מחילה, והיינו שאין כאן ממש עוון בין אדם לחברו... ומה שירד ערכו בעיני השומע, כיוון שלא נודע לו ולא ייודע לו, אין לו על זה תביעה..." [נראה כי דברים אלה משקפים תפיסה, לפיה עיקר הפגיעה בזולת, שעליה מושתת האיסור שבין אדם לחברו, אינה עצם חסרון הערכת הבריות, אלא הסבל שהנפגע חווה].

¹⁴⁴⁰ יצוין כי הרב הוטנר (**ספר הזכרון**, עמ' שלה) מביע דעה שונה, לפיה בכל מקרה מוגדר החטא כ"בין אדם לחברו", אפילו במקרה שהשומעים לא קיבלו את הדברים: "ולולא דמסתפינא [=אלמלא הייתי חושש (לחלוק על ה"חפץ חיים")], הוה אמינא [=הייתי אומר], דעושה מעשה לבטל מצוות אהבת רעים, הרי זה נחשב לבין אדם לחברו, משום דגם על ידי זה נחשב חבירו לנפסד, דהפסד אהבת רעים הפסד מיקרי [=הפסד אהבת רעים נקרא הפסד (-כוונת המחבר היא ל"הפסד האהבה" במישור שבין המספר לבין האדם המדובר)]. ומכיוון שמספר לשון הרע שלא נתקבלו דבריו עובר על מצוות אהבה, שוב הוה עבירה שבין אדם לחבירו. ואף על פי ששנאת חנם בלב לא בעי ריצוי חבירו כששב עליה, היינו טעמא משום דלא עבר עליה אלא בלב, ולא אשכחן דין ריצוי חבר על דברים שבלב..." (וראו עוד בהקשר זה: **משנת ישראל**, סימן יא).

עולה גם מדברי רבינו יונה, הכותב במפורש באחד המקומות בחיבורו¹⁴⁴¹, כי "...אם ישוב בעל הלשון בתשובה, צריך לבקש מחילה לאשר מוצק לו מזעם לשונו...".

[בהמשך הסעיף מוסיף ה"חפץ חיים", כי במקרה שבו נגרם נזק, המחייב כאמור פיוס, והנפגע אינו מודע לנזק שאירע לו, אזי חובה על המספר ליידע אותו על כך ולבקש את סליחתו¹⁴⁴² (קביעה זו, שאותה ניתן לדייק לכאורה גם מלשון רבינו יונה¹⁴⁴³, עוררה מאוחר יותר דיון שעיקרו בשאלה, האם חובת היידוע קיימת גם במקרה שבו עצם היידוע יגרום צער לנפגע¹⁴⁴⁴). מקרה מורכב יותר שה"חפץ חיים" מתלבט

¹⁴⁴¹ **שערי תשובה**, שער שלישי, אות רז (עמ' רלט).

¹⁴⁴² "ואפילו אם חברו אינו יודע עדיין כלל מזה, צריך לגלות לו מה שעשה נגדו שלא כדין, ולבקש ממנו מחילה על זה, כיוון שהוא (-המספר-) יודע שעל ידו נסבב לו דבר זה".

אמנם, יש לעיין בדבר, כיצד ייתכן הדבר שנגרם נזק למדובר והוא אינו מודע לו? [השאלה נשאלת על רקע האמור לעיל (הערה 1439), כי עצם ההכפשה אינה מוגדרת כנזק, אלא אם כן היא גרמה לנזק גופני, ממוני או נפשי לנפגע]. סיטואציה אפשרית אחת הינה, כי מדובר בנזק ממוני. למשל, בעקבות דברי ראובן על שמעון, לא הוצעה לשמעון משרה מסוימת, והוא כלל אינו מודע לכך. מצב אפשרי נוסף הינו, שהמדובר מודע לעצם הנזק או הפגיעה, אך נעלם מעיניו כי הסיבה להם היא דברים שהפוגע אמר נגדו. כך, למשל, ייתכן שבעקבות דברי ראובן על שמעון, סובל שמעון הצקות מגורמים שונים, כשהוא מודע להצקות אלה אך אינו מודע לסיבתן. וראו גם בהערות הבאות.

¹⁴⁴³ **שערי תשובה**, שער שלישי, אות רז (עמ' רלט), מסביר רבינו יונה כי הקושי בעשיית תשובה על איסור לשון הרע נעוץ בין היתר בכך, שהתשובה מצריכה את מחילת הנפגע ("אם ישוב בעל הלשון בתשובה, צריך לבקש מחילה לאשר מוצק לו"), והשגת המחילה לעתים בלתי אפשרית: "והוא (-המספר-) לא יזכור מספר כולם... גם רבים מאשר זכר כי אותם עבר, והם לא ידעו כי הדיח עליהם את הרעה, יתבייש להודיעם ולגלות אזנם על אשר גמלם רעה, כי הוא מכה ואין מכתו ידועה". מכאן משמע לכאורה, כי חובה ליידע את הנפגע ולבקש את מחילתו.

¹⁴⁴⁴ ישנה מסורת, לפיה רבי ישראל מסלנט **אסר** ליידע את הנפגע, אם עצם הידיעה תסב לו צער [ראו: **פחד יצחק- יום הכיפורים**, שער כ, אות ה, עמ' קפא (י'מוזקני גדולי הדור שלפנינו שמענו, כי דעתו של מרן הגר"ס הייתה שהמספר לשון הרע על חברו ואין חברו יודע מזה, ולכשייודע לו שדיברו עליו לשון הרע יצטער מזה, כי אז אסור לו להמספר לבקש מחילה מחברו, משום דעל ידי בקשת המחילה יצטרך להודיע לו שדיבר בגנותו, ונמצא מצער לחברו בכדי לקבל מחילה לעצמו)], וכן: **תנועת המוסר**, כרך א, עמ' 363, וה"ש 58, ובספר **פרח מטה אהרן** על משנה תורה הלכות מדע, עמ' 88, ומקובל גם כי שררה מחלוקת בעניין זה בין ה"חפץ חיים" לבין רבי ישראל מסלנט [ראו: **פרח מטה אהרן**, שם, ראו: **משנת ישראל**, סימן יא, עמ' רלו (י'ומעשה ידוע, דנחלקו הגאון רבי ישראל מסלנט והחפץ חיים אם יש לבקש מחילה ממי שדיבר עליו לשון הרע, שגורם לו צער כשמודיעו דבר זה, דהגר"ס פטר הואיל וגורם לו צער, והחפץ חיים הוכיח מהשערי תשובה דחייב)], וברשימת המקורות בה"ש ו' זו' [שם]. לפי אחת הוריאציות של מסורת זו (ראו: **שו"ת אז נדברו**, חלק ז, סימן סו, עמ' קלה, **פרח מטה אהרן**, שם, וראו גם את מכתבו של אבא קאסאווסקי אל בנו של ה"חפץ חיים", המובא ב"כל כתבי חפץ חיים השלם", בחלק "שיחות החפץ חיים"), רבי ישראל מסלנט הביע את ביקורתו זו בפני ה"חפץ חיים", וה"חפץ חיים" הגיב כי דבריו מסתמכים על דברי רבינו יונה, שהובאו בהערה הקודמת. יש אומרים, כי בעקבות מחלוקת זו נמנע רבי ישראל מסלנט מליתן "הסכמה" לספרו של ה"חפץ חיים" (**פרח מטה אהרן**, שם; **אוהב ימים**, פרק ט, הערה כג, עמ' ק); אך מנגד, על פי **לב אליהו**, ויקרא, עמ' מז (תחת "פרשת קדושים, החטא והשפעתו למעלה ולמטה"), לאחר השיחה בין ה"חפץ חיים" לרבי ישראל מסלנט בנושא זה "פנה רבי ישראל למקורביו ואמר, 'האיש הזה זיכהו השם יתברך ועשה שולחן ערוך על הלכות לשון הרע', וסיים ואמר בזו הלשון: כנראה שהקב"ה כבר הכין מנהיג חדש לדור".

והנה, בחיבורו הידוע המאוחר יותר, **משנה ברורה** (הלכות יום הכיפורים, סימן תרו, ס"ק ג), פוסק ה"חפץ חיים" ביחס לחטאים שבין אדם לחברו, כי "בשעת בקשת מחילה צריך לפרט מה שחטא לחברו אם לא כשידוע שחברו יתבייש מזה כשיפרט

לגבוי¹⁴⁴⁵ הינו, כאשר בנקודת הזמן שבה המספר מבקש לשוב מחטאו, לא אירע עדיין נזק, אך קיים נזק פוטנציאלי **עתידי**¹⁴⁴⁶; המחבר נשאר בצריך עיון, האם גם במקרה כזה חלה החובה לבקש את סליחתו של הנפגע וליידע אותו, והוא מסיים כי "יותר טוב שאז יראה לסבב שלא יגיע לו ההיזק והצער על ידי דבריו, כגון שילך אל האיש שסיפר לפניו ויאמר לו, טעיתי בדמיוני במה שדיברתי עמך אודות פלוני, כי לפי מה שראיתי עתה אין העניין כן כמו שהצעתיו לפניך וכיוצא בדברים אלו, עד שיוציא את העניין מדעתו, ובאופן שלא יסובב בדבריו אלו רעה לאחרים"¹⁴⁴⁷.

החטא. מכאן, לכאורה, ניתן להסיק, שגם ה"חפץ חיים" עצמו מודה (ולפחות הודה בשלב מאוחר), כי אין לפייס את חברו באופן שהפיוס עצמו יסב לנפגע אי נוחות נאמנם, המחבר אינו מתייחס שם ללשון הרע דווקא, אלא באופן כללי לחטאים שבין אדם לחברו; אולם, אין סיבה להניח שאיסור לשון הרע חריג מבחינה זו; וראו בהקשר זה את דברי הרב הומינר, בסיכומו הידוע לספר "חפץ חיים" (**עיקרי דינים**, כלל ד, ה"ש 6, דף ט ע"ב), המפנה במסגרת סיכומו לדברי המשנה ברורה הללו וכותב על סמכם: "וצריך שיתבונן שעל ידי פיוסו לא יגרם לו צער". ממילא יוצא, שאין הפוגע אמור ליידע את הנפגע אודות הדברים נגדו, אם יגרם לו הדבר צער.

[ראיה זו אינה חד משמעית, שכן ניתן לטעון (וכך טוענים מספר מחברים, ראו לדוגמה: **דבר משה - אבות**, בהערה בשולי עמי פח) כי פסק ה"משנה ברורה" אינו מתייחס כלל לשאלת יידוע הנפגע (שכן, לעולם יש ליידע אותו, שאחרת, אין למחילתו שם "מחילה"), אלא למצב שבו הנפגע מודע לפגיעה בו, והשאלה היא אך ורק עד כמה חייב הפוגע להשפיל עצמו ולפרט את החטא בפיו כחלק מתהליך המחילה].

לדעתנו - אם נתעלם מהמסורות השונות אודות ויכוחים ומחלוקות שהובעו בעל פה, ונתמקד בדברי ה"חפץ חיים" ככתבם - אין שום הכרח לומר כי יש סתירה כלשהי בין ה"חפץ חיים" ל"משנה ברורה": הדברים שב"חפץ חיים", לפיהם יש ליידע את הנפגע, מתייחסים מלכתחילה למקרה שבו היידוע אינו מצער את הנפגע (למשל, כאשר הוא מודע לעצם הנזק, או שהצער כבר נגרם לו, אלא שהוא אינו מודע לזהות הפוגע. במקרה כזה, חייב הפוגע להתוודות בפניו, על מנת לקבל את מחילתו). לעומת זאת, כאשר עצם היידוע מצער את הנפגע או גורם לו אי נוחות או בושה, יש להימנע מכך, כעולה מדברי ה"משנה ברורה". נראה, כי מסקנה ברוח זו עולה מדברי הרב זילבר (**שו"ת אז נדברו**, שם). למראי מקומות נוספים בהקשר זה ראו גם:

http://www.rambish.org.il/journals/m/miderech_etz_hahaim/vol002/miderech00217.pdf

¹⁴⁴⁵ שם, ב"באר מים חיים", אות מח (עמ' ק).

¹⁴⁴⁶ "וצריך עיון אם לעת עתה לא הגיע היזק וצער לחבירו על ידי דיבורו, אך יש לחוש שברבות הזמן יוגרם לו על ידי זה היזק וצער, ובא המספר לעשות תשובה על עונו, אם חייב לפייס אותו עבור זה או שיעשה רק תשובה למקום. הא פשיטא דאם עשה רק תשובה למקום ואחר כך נסבב ע"י דבריו הקודמים היזק וצער לחברו, דהוא מחויב לפייס אותו, רק דברינו הם לעת עתה, שלא בא לו היזק וצער על ידי זה, אם מחויב להודיעו ולפייס אותו עבור מה שגינה אותו או לא, וצ"ע".

¹⁴⁴⁷ גם ביחס לאדם שחטא בהעברת מידע מסכסך ("כך אמר פלוני עליך") כותב ה"חפץ חיים", כי יש ליידע את הנפגע ולבקש את מחילתו. יתרה מזו - במקרה זה, גם אם לא אירע נזק, חזקה עליו שגיגע, ועל כן מלכתחילה נחשב חטא זה כחטא שבין אדם לחברו, שהתשובה עליו דורשת מחילה מהנפגע [חפץ חיים, הלכות איסורי רכילות, כלל ד, סעיף ג (עמ' קצח)]. ב"באר מים חיים" שם, באות ד, מוסיף המחבר, שעל אף שלעניין לשון הרע (דיבור בגנות חברו) היה לו ספק מה הדין כאשר הנוק טרם אירע (האם גם אז יש ליידע את הנפגע ולבקש את מחילתו), כאן אין מקום לספק, כי "מסתמא יבוא לבסוף על ידי זה לידי שום היזק או מריבה" [לעניין עצם הצורך בבקשת מחילה על חטא זה מפנה המחבר לדברי ה**רוקח**, הלכות תשובה, עמ' עא (אות כח): "הרכיל אין לו רפואה אם לא יבקש סליחה ויפייס לכל אשר רכל עליהם ויעסוק בפשר השלום והמצוות" (ה"חפץ חיים" מצטט באופן שונה מעט, אך הדברים זהים)].

לסיכום, איסור לשון הרע מכיל, לצד רכיבים של "בין אדם למקום" (שמכוחם חל האיסור אפילו כשברור שהדיבור לא יגרום נזק) גם רכיבים של "בין אדם לחברו", ומכוחם חייב המספר לבקש את ריצוי הנפגע כחלק מתהליך התשובה (אם אכן נגרם לנפגע נזק).

6(ג). ההסבר להתייחסות אל איסור לשון הרע כאל איסור מתחום המידות

לאור העובדה שלשון הרע מוגדרת כ"ממיתה"¹⁴⁴⁸, ושי"הנזק והבושת אשר יגרום לחברו" מהווים טעם מרכזי באיסור¹⁴⁴⁹, עולה השאלה, מדוע ההתייחסות של חז"ל אליו היא כאל איסור השייך לתחום ה"מידות"? האם איסור שנועד למנוע מאדם לפגוע בזולת ולהזיק לו, לא ראוי שיידון במסגרת של דיני נזיקין?¹⁴⁵⁰

לשאלה זו ייתכנו מספר תשובות אפשריות. ראשית, ייתכן שהעובדה שביסוד האיסור עומדים גם טעמים אחרים מלבד הנזק לזולת (שאף גורמים לכך שהסיפור אסור גם ללא קשר לפוטנציאל הנזק שבו)¹⁴⁵¹, הביאה את חז"ל להתייחס אליו התייחסות שהיא מחוץ לעולם הנזיקין הרגיל. שנית, וזוהי בעינינו הסיבה העיקרית: במקורות חז"ל, גם המישור הפלילי וגם המישור האזרחי כוללים פעולות מעשיות ואובייקטיביות מוחשיים, ולא מחשבה או דיבור. במישור הפלילי, הכלל הוא שאין סנקציה בידי אדם על "לאו שאין בו מעשה"¹⁴⁵², לרבות דיבור, ומשום כך אין ענישה בידי אדם בגין עבירת לשון הרע¹⁴⁵³ (למעט בסיטואציה

¹⁴⁴⁸ ראו לעיל, פרק 5, הערה 1162.

¹⁴⁴⁹ ראו לעיל, פרק 5, הערה 1163 [וראו גם את דברי הרב וייס במנחת אשר, ויקרא, עמ' רסו], לפיהם "איסור לשון הרע ורכילות ביסוד גדרו הן מן העבירות שבין אדם לחברו, ועיקר עניינם שלא לגרום נזק וצער ועגמת נפש לחברו".

¹⁴⁵⁰ תמיהה זו מנסח יפה הרב שלזינגר (מטה יחיאל-כלאים, עמ' רנט): "ובאמת צריך להבין... במה נחשב עניין לשון הרע ורכילות למידה, ומה נשתנה מלאו דעלמא דבין אדם לחברו, כמו לא תגנוב, לא תונו ולא תעשוק. ולכאורה אין לשון הרע דומה לעניין המידות הרעות, שהן סיבה להשחתת הלב והנפש ולשחיתות המעשים, מה שאין כן לשון הרע ורכילות, שלכאורה אינם הסיבה עצמה, אלא נגרמת מכוח המידות המגונות. ועוד, דלכאורה מידות הרעות הן השחתה בנפש, מה שאין כן רכילות ולשון הרע, ששורש תחלואיהם במה שגורמות רעה לאחרים".

[לדעת בוכמן, במאמרו **Legislating Morality: The Prohibition of Lashon Hara**, עמ' 125-126, הכללת האיסור ב"הלכות דעות" נובעת מכך, שעיקרו של האיסור נועד למנוע מהמספר עצמו להפוך ל"בעל לשון הרע". גם אם הדבר נכון, הרי שקביעה זו גופא טעונה ביאור: מה נשתנה דינה של לשון הרע, על אף כל נזקיה, מנזיקין רגילים, שאיש אינו טוען לגביהם כי האיסור עליהם נועד רק למנוע מהמזיק להפוך ל"בעל נזק"?].

¹⁴⁵¹ ראו לעיל, הערות 1436-1437.

¹⁴⁵² ראו: בבלי, פסחים, סג ע"ב.

¹⁴⁵³ הרמב"ם (במשנה תורה, דעות, ז, א) פוסק ביחס לאיסור "לא תלך רכיל בעמך", ש"אין לוקין על לאו זה", ומפרש ה"מגדל

הספציפיות של בעל שהוציא שם רע על אשתו כאילו זינתה¹⁴⁵⁴). במישור האזרחי, הכלל הוא, "ביישו בדברים- פטור מכלום"¹⁴⁵⁵, כלומר, חיובי הנזיקין אינם כוללים פגיעה לא מוחשית בזולת, ואף כשמצאנו שהתורה מחייבת בחיוב בושת, אין זה אלא במקרה שבו הבושת היא תוצאה של פגיעה בגוף (כמו בדוגמה המקראית הידועה, שבה אשה, ברצותה לסייע לבעלה בריבו עם אדם אחר, תוקפת את אותו אדם פיזית וגורמת לו בושה¹⁴⁵⁶), ולא במקרה שהבושת אינה תולדה של מגע או פגיעה גופנית¹⁴⁵⁷. הכלל "ביישו בדברים פטור מכלום" נכון גם ביחס ללשון הרע, כפי שכותב הרב איסרליין ב"תרומת הדשן"¹⁴⁵⁸ (ואפילו אם אירע שדברי הגנאי גרמו לאדם נזק פיזי, המספר פטור, על פי הכלל "גרמא בנזקין פטור"¹⁴⁵⁹). אף לאחר שהתפתחה, על דרך של תקנות, האפשרות להטיל סנקציה או פיצויים בגין לשון הרע, הפוסקים מטילים אותה במשורה בלבד¹⁴⁶⁰.

המשמעות היא כי עולם הנזיקין, על פי חז"ל, משתרע על מצבים של פגיעה באובייקטים מוחשיים באמצעות מגע מוחשי עמם (שור שנגח, אדם שהזיק וכיו"ב). הנזק הלא מוחשי המובהק שהתורה מחייבת תשלום בגינו הוא בושת, אך גם ביחס אליו, דרישת המינימום היא שהבושת תיגרם, כאמור, במגע פיזי

עוז" (מנושאי כלי הרמב"ם), "דהוי ליה לאו שאין בו מעשה" [יש שנתנו גם טעם נוסף: האיסור "לא תלך רכיל בעמיק" הוא "לאו שבכללות", ואין לוקים על "לאו שבכללות" (ראו את דברי רבי עקיבא איגר בדרוש וחידוש, עמ' קצג, וראו גם עבודת המלך, דף לא ע"א: "משום דהוי לאו שאין בו מעשה... ויש מי שרוצה לומר משום דהוי גם לאו שבכללות, אבל יש מקום להאריך בזה"); כוונת הדברים היא, שהואיל והאיסור "לא תלך רכיל בעמיק" כולל יותר מסוג דיבור אחד (כמפורט ברמב"ם שם בהלכה ב' וכפי שפורט לעיל בהרחבה בפרק 2, פסקה 2(ב)פסקה 2(ב)), הרי הוא מוגדר כ"לאו שבכללות", שאין לוקים על האיסורים הכלולים בו (ראו: בבלי, פסחים, כד ע"א, וראו גם שם בדף מא ע"ב)].

¹⁴⁵⁴ ראו לעיל, פרק 4, פסקה 4(ב)1. מאפייניה הייחודיים של סיטואציה זו נדונו בהרחבה לעיל, שם.

¹⁴⁵⁵ בבלי, בבא קמא, צא ע"א. וראו שם בפסקי הרא"ש, פרק ח, סימן טו, וכן את דברי הרמב"ם במשנה תורה, הלכות חובל ומזיק, ג, ה, ושו"ע חו"מ תכ, לח.

¹⁴⁵⁶ ראו: דברים כה, יא-ב, יחד עם דברי הבבלי בבבא קמא, כח, א, לפיהם הביטוי החמור "וקצותה את כפה" מתפרש כתשלום ממון.

¹⁴⁵⁷ וכפי שמפרש הרא"ש (פסקי הרא"ש, בבא קמא, פרק ח, סימן טו), שהדוגמה המקראית מלמדת על כך שהבושת צריכה להיות בושת הנוגעת מפגיעה פיזית: "ונראה לי טעמא משום דכתיב 'והחזיקה במבושיו', דמשמע דלא חייבה התורה אלא על בושת גופו אבל בושת דברים או רקק על בגדו, פטור".

¹⁴⁵⁸ שו"ת תרומת הדשן, סימן שז.

¹⁴⁵⁹ בבלי, בבא קמא, ס, ע"א: "גרמא בנזיקין, פטור". וראו גם בשו"ת תרומת הדשן, שם.

¹⁴⁶⁰ ראו להלן, נספח לפרק 7.

ולא בפגיעה ערטילאית¹⁴⁶¹. איסור לשון הרע אינו כלול, איפוא, בעולם הנזיקין הקלאסי, ודווקא משום כך, הדגישו חז"ל את טבעה של לשון הרע כ"מידה רעה" והפליגו בתיאור גודל החטא, במיאוסו ובפוטנציאל פגיעתו בחברה וביחיד¹⁴⁶².

[זאת ועוד: יש לזכור גם את הקביעה הלא מובנת מאליה בדיני לשון הרע, לפיה האיסור לדבר בגנות הזולת חל גם כשדברי הגנאי הם אמיתיים¹⁴⁶³. ייתכן שתפיסת חז"ל הייתה, כי הציווי להימנע מהסיפור במקרה כזה, מושתת יותר על חובת אנושיות כלפי הזולת, מאשר על זכות מוגדרת שהנפגע רשאי לטעון כי היא הופרה. משחטא הנפגע, הוא הצדיק בכך את שמו הרע, וחז"ל סברו כי בנסיבות אלה אין לו זכות אמיתית שמכוחה הוא יכול לתבוע שמירה על שמו הטוב המדומה¹⁴⁶⁴ (אדרבה, "כל המחלל שם שמים בסתר, נפרעים ממנו בגלוי"¹⁴⁶⁵). במלים אחרות, ייתכן שחז"ל סברו, כי בניגוד לעולם המשפט ולדיני הנזיקיים הקלאסיים, שניתן לבסס אותם על זכויות ברורות ועל "צדק קר", הרלוונטי גם בעולם שאין בו ערכים של "אנושיות"¹⁴⁶⁶, לא כך הדבר כשעסקין בדרישה מאדם להימנע מלדבר כרצונו (בטריטוריה שלו ומבלי לפלוש לעולמו הפיזי של אדם אחר) רק כדי לשמור על שם טוב מדומה של פלוני. משום כך סברו חז"ל (על פי השערותנו הנוכחית) כי ביסוד האיסור - אף אם משתיתים אותו על הפגיעה בזולת - עומדת בעיקר חובת אנושיות כלפי הזולת, ולא חובה מעולם הצדק שעניינה לשמר את זכותו של הזולת¹⁴⁶⁷].

¹⁴⁶¹ בדברי הבבלי הנ"ל בבבא קמא, צא ע"א, מבואר שכשם ש"ביישו בדברים פטור מכלום", כך גם היורק על חברו, אם הרוק לא הגיע אל חברו ולא פגע בגופו ממש, המבייש פטור, ראו שם.

¹⁴⁶² וראו גם: חיים כהן - על חופש הדעה והדיבור במסורת ישראל, בפיסקה 6.

¹⁴⁶³ ראו את דברי הרמב"ם שהובאו לעיל, פרק 2, פסקה 2(ב); המקורות התלמודיים שהובאו בפרק 2, הערה 344; דברי הראשונים שהובאו לעיל, נספח לפרק 2, הערה 518; ופסיקת ה"חפץ חיים", בפרק 2, הערה 390.

¹⁴⁶⁴ ראו את הדיון הנרחב בנקודה זו לעיל, פרק 5, פסקה 5(ב).

¹⁴⁶⁵ משנה, אבות, ד, ד.

¹⁴⁶⁶ גם בעולם חסר חמלה, יש צורך בכללי משפט ודיני נזיקין [נדמה שזהו הלקח שרצה אליעזר, עבד אברהם, ללמד את אנשי סדום, באגדה התלמודית הידועה בבבלי, סנהדרין, דף קט ע"ב (על פי המסופר שם, אליעזר נקלע לסדום וספג פגיעת אבן מאדם. כשהוא בא לקבול בפני הדיין, פסק הדיין שאליעזר צריך לשלם לזורק האבן על "השירות הרפואי" שעשה לו כשהקיז לו דם. כששמע אליעזר כך, הטיח אבן בדיין ואמר לו, כעת גם אתה חייב לי על אותו שירות רפואי... נראה שאליעזר מלמד את הדיין, כי לו יהי שאין ברצונו לרחם על החלש, כללי צדק בסיסיים הם תנאי לקיומו של משטר, וללא כללים כאלה הוא מועד למלחמת הכול ככול הובסיאנית)].

¹⁴⁶⁷ הדבר ברור, כי לפחות בעולם ההלכה, לא כל חובה של אדם כלפי חברו, מושתתת בהכרח על זכות ה"מגיעה" לחברו על פי כללי הצדק (ראו בעניין זה גם לעיל, פרק 5, הערה 1186). כך, למשל, אדם מצווה שלא להתעלם ממצוקתו של אדם אחר

המבקש ממנו צדקה (דברים טו, ז). מדובר, על פני הדברים, בחובה של אדם כלפי זולתו נראו, למשל: **חמשה חומשי תורה עם מדרש הלכה**, דברים, עמ' שג ("הגר"ח כתב שחייב צדקה אינו מצד בין אדם למקום אלא מצד בין אדם לחברו ולכן יום הכיפורים אינו מכפר..."); וראו גם: **רינת יצחק**, כרך בראשית-שמות, עמ' סד ("והנה מרן הגר"ח ז"ל נסתפק אם מצוות צדקה היא מצוה בין אדם לחברו או בין אדם למקום..."), אך החובה כלפיו קמה מכוח אנושיות, או חובת חמלה. "ניתוח הלכות הצדקה מראה כי ההלכה מניחה את קומת הבסיס הנורמטיבית של הצדק, אך אינה מסתפקת בכך... ההלכה תובעת מהאדם לעצב יחס חומל כלפי הסובל והמתבזה בעוניו", כלשון אבי שגיא **בשגיא- מול אחרים ואחרות**, עמ' 61 (תחת הפרק "בין אתיקה של חמלה לאתיקה של צדק") [בכך, כמוכן, איננו מתכוונים להשוות לחלוטין בין שני הנידונים: מידת ה"אנושיות" המהווה מצע לחובה שלא לפגוע בחבירו ולרמוס את שמו, היא בסיסית בהרבה בהשוואה למידת ה"אנושיות" המהווה מצע לחובתו של אדם לתת לאחרים מרכוש].

כחמשה יפה להבחנה בין כללים וחובות של אדם כלפי זולתו המבוססים על אנושיות או חמלה, לבין כאלה שניתן לבססם על "צדק קר" לבדו, נזכר בדמותו של "איש הפח" בספרו של פרנק באום, **הקוסם מארץ עוז** [הספר, כידוע, מיועד לילדים, אולם, רבים מהאובייקטים והדמויות הנוכחים בו משקפים עקרונות פילוסופיים שנדונו באותה תקופה; כך, למשל: א) הסוגיה שמעלה קאנט, האם קיימת תבונה טהורה שאינה תלויה בניסיון ("האם קיימת הכרה כזאת, שאינה תלויה לא בניסיון ואף לא ברושמי החושים? הכרות כאלו קרויות אפריורי, ומבדילים אותן מן ההכרות הניסיוניות, שמקורותיהן הם אפוסטריורי..."] - **ביקורת התבונה הטהורה**, עמ' 29) מומחשת באמצעות דמות הדחליל; הדחליל מקונן לאורך הספר על היותו "חסר מוח", ועושה את דרכו אל ה"קוסם" כדי "לקבל מוח"; במהלך הדרך כולה צובר הדחליל ניסיון ההופך אותו למלא תחבולות כרימון, עד ששותפיו למסע מתפלאים על הגדרתו את עצמו כ"חסר מוח" ("אפשר כמעט לחשוד שיש לך מוח בראש" - עמ' 89). כשהוא מגיע לבסוף אל הקוסם, מתחולל ביניהם ויכוח, המשקף את הדילמה של קאנט. לדעת הקוסם, הניסיון שצבר הדחליל במהלך הדרך מייצר את בקשתו ל"מוח" ("אין לך צורך במוח, אתה לומד דברים חדשים כל יום... הידע בא רק עם הניסיון, וככל שתשהה יותר על פני האדמה, כך לבטח תצבור עוד ידע" - עמ' 190). אולם, ה"דחליל" עומד על הצורך במוח שמעבר לניסיון גרידא ("כל זה אולי נכון, אבל אני אהיה אומלל מאוד אם לא תיתן לי מוח" - שם). ב) "עיר האזמרגד" בספר זה מתוארת כעיר הצבועה כולה בצבע ייחודי של ירוק-אזמרגד, וכך סבורות הבריות כולן. לבסוף מתגלה, כי מקור ה"צבע" אינו בעיר עצמה, אלא בכך שהבאים בשעריה מחויבים להרכיב **משקפיים ירוקים**. אין ספק, כי ההשראה לכך מקורה בתיזה של קאנט, לפיה "הדברים שאנו מסתכלים בהם אינם כשהם לעצמם כפי שאנו מסתכלים בהם... מה עשוי להיות טבעם של המושאים כשהם לעצמם, ובנפרד מכל אותה הקליטות של חושניותנו, זה יעמוד עלום מאתנו לחלוטין. אין אנו יודעים אלא את אופן תחושתנו" (**ביקורת התבונה הטהורה**, עמ' 55-56), ובעובדה שתיזה זו הומחשה על ידי מחברים מאחרים יותר באמצעות "עדשות ירוקות" או משלים דומים (ראו: רוברט צימר, **שער לפילוסופיה**, עמ' 112; **Popkin&Stroll, Philosophy**, עמ' 172). איש הפח, כזכור, הוא חסר לב, והוא עושה את דרכו אל הקוסם על מנת "לקבל לב"; אך על אף היותו "חסר לב", הוא ניחן בחוש צדק. משום כך, הוא מתקומם כשהוא רואה יצור הרודף אחרי יצור אחר כדי לפגוע בו: "אף על פי שלא היה לו לב, ידע שאין זה צודק שחתול הבר ינסה להרוג יצור יפה כל כך ובלתי מזיק" (עמ' 107).

פרק שביעי: איסור לשון הרע וחירות הביטוי

תקציר הפרק:

א. ככלל, קיימים מספר מקורות בהלכה ובמורשת ישראל, המצביעים על הכרה בחשיבות חופש הביטוי. אולם, המושג "חופש הביטוי" אינו עשוי מקשה אחת; הוא כולל ענפים שונים, שלכל אחד מהם עשוי להיות בסיס עיוני אחר. משום כך, בהקשר הספציפי של מחקר זה לא די בהצבת השאלה הכללית, "האם חופש הביטוי הינו ערך מוכר בהלכה ובמורשת ישראל", ועל השאלה להיות ממוקדת יותר: האם הלכות לשון הרע מביאות בחשבון את חירות הביטוי? ואם התשובה לכך חיובית- באיזה ענף ספציפי של חופש הביטוי עסקינן, ומה הוא הבסיס להכרה בו?

ב. יש סבורים, כי שיח ה"זכויות" בכלל, וחופש הביטוי בפרט, זר לספרות המוסר וההלכה העוסקת בדיני לשון הרע. אולם, אנו נטען, כי על אף העדר אזכור מפורש של חופש הביטוי, דיני לשון הרע מכילים מספר קביעות שלא ניתן להסבירן אלמלא הנכונות להכיר בצורך האדם להתבטא, להשמיע ולהישמע (גם דברים שאין בהם תועלת) ואלמלא הרצון לאזן בין ההכרה בצורך זה לבין האיסור על דיבור בגנות הזולת. בנוסף לכך נראה כי ישנם דינים, שגם אם מטרתם המוצהרת אינה הגנה על חופש הביטוי, הרי שבמבחן התוצאה הם מקהים, או מפחיתים, ולו בעקיפין, את המתח הטבעי בין איסור לשון הרע לבין חופש הביטוי.

7(א). כללי

איסור לשון הרע, מעצם מהותו, מגביל את חירותו של אדם להתבטא ולומר בחופשיות את אשר על לבו. יחד עם זאת, דיני לשון הרע כוללים בתוכם מספר נורמות וכללים הלכתיים, היוצרים סייגים וחריגים לאיסור ובכך מפחיתים מעוצמתו של המתח הטבעי שבין האיסור לבין החירות. על כללים אלה ועל דרך תרומתם להפחתת המתח כאמור, נעמוד להלן.

הואיל וחירות הביטוי מהווה מרכיב מרכזי של פרק זה, לכאורה מתבקש היה כי נכרוך אותו בשאלה הכללית יותר- מה מקומה של חירות הביטוי בכלל, בהלכה ובמורשת ישראל - ובמסגרת זו להשתמש במקורות שאותם רגילים להביאם תדיר כראיה לקיומה של הכרה בחירות זו; אולם, מקורות אלה עוסקים, רובם ככולם, בענף של חירות הביטוי שהינו פחות רלוונטי לענייננו. ענף זה עניינו בחירותו של היחיד להשמיע את דעותיו, גם כשהן נתפסות כמוטעות או בלתי מקובלות. נסביר בקצירת האומר במה דברים אמורים:

א) ככלל, בבואנו לבחון את מקומו ומעמדו של חופש הביטוי במערכת **כלשהי** - דתית, משפטית או חברתית - יש לתת את הדעת לכך שחופש זה אינו עשוי מקשה אחת, והוא כולל בחובו מספר ענפים - או מספר היבטים - נפרדים ושונים זה מזה ("משפחה של זכויות ואינטרסים", כלשון

השופט חשין¹⁴⁶⁸). בהתאם לכך, מערכת מסוימת עשויה להכיר בהיבט אחד של חירות זו ולשלול היבט אחר שלה.

ב) הסיבה להעדר קשר הכרחי בין הענפים השונים של חירות הביטוי נעוצה, בין היתר, בכך, שמבין רשימת ההצדקות הקלאסיות המבססות חירות זו¹⁴⁶⁹, ישנן כאלה שעשויות להיות רלוונטיות לענף אחד של חופש הביטוי, אך להיות לא רלוונטיות (או פחות רלוונטיות) לענף אחר. כך, למשל, תרומתו של חופש הביטוי לגילוי האמת מהווה בסיס מרכזי לענף חופש הביטוי שעניינו השמעת דעות שאינן מקובלות, אך קשה לראות בו נימוק להצדקת ענפים אחרים, כגון- החופש לאפשר

¹⁴⁶⁸ **ידעות אחרונות נ' קראוס**, עמ' 80; והשוו לדבריו בעניין **סנש נ' רשות השידור**, עמ' 854: "תחת אשר נדבר על חופש הביטוי - כך על דרך הסתם - שומה עלינו ליטול את אגד חוש הביטוי לדינו ולברור מתוכו את אותו שריג שלעניין...". וראו: **ברק-כבוד האדם**, כרך ב, עמ' 733.

¹⁴⁶⁹ ישנן מספר הצדקות שכיחות להכרה בחשיבות חופש הביטוי, החוזרות על עצמן בספרות האקדמית נראו, למשל, בספרו של Thomas I. Emerson, **The System of Freedom of Expression**, עמ' 6-7; ובספרו של Frederick Schauer, **Free Speech: A philosophical Enquiry**, עמ' 15-86; לסיכום וניתוח טעמים אלה ראו גם את חיבורם של Barron ו-Dienes, **First Amendment Law**, עמ' 7-13 וההפניות הרבות שם; עמ' 55 ואילך; מאמרו של גיא פסח, **הבסיס העיוני של עיקרון חופש הביטוי**; מאמרו של Carmi, **Dignity- The Enemy From Within**, עמ' 974-969; מאמרו-סקירתו של Aviam Soifer, **Freedom of the Press in The United States**, עמ' 81-83; מאמרה של דיין-אורבך, **המודל הדמוקרטי של חופש הביטוי**, עמ' 379 ואילך; **רובינשטיין ומדינה- המשפט הקונסטיטוציוני של מדינת ישראל**, כרך ב, 999; **ברק- חופש הביטוי ומגבלותיו**, עמ' 6-10 (וכן בספרו **ברק- כבוד האדם**, כרך ב, עמ' 712 ואילך, וההפניות שם בה"ש 48-49); **שגב- חופש הביטוי: הצדקות וסייגים**; וראו גם: **לשון הרע- הדין המצוי והרצוי**, עמ' 200-204, את ההפניות שם לחיבורים בולטים נוספים בה"ש 78, ואת חיבוריו של פלד שיוזכרו להלן בהמשך ההערה), ונסכם אותן בלשונו הבהירה של פלד:

"לחופש הביטוי – הלא הוא החירות הנתונה לאדם להתבטא ללא הפרעה – מיוחסים בפסיקה ובספרות המשפטית ברחבי העולם הדמוקרטי שלושה רציונלים עיקריים: ראשית, חופש הביטוי נגזר מן האוטונומיה של הפרט, מן הצורך הטבוע בכל אדם לתקשר עם זולתו וכן מן האינטרס שלו בהגשמה עצמית, המתמלא במידה רבה על ידי הבעת דעותיו, רגשותיו והידע שברשותו לפני אחרים... שנית, חופש הביטוי נדרש על מנת לאפשר לחברה להגיע לחקר האמת. החיפוש היעיל אחר האמת מותנה בכך שכל רעיון יישמע... שלישית, חופש הביטוי מאפשר זרימה רחבה של מסרים על אודות עניינים בעלי חשיבות ציבורית בין האזרחים לבין עצמם ובינם לבין נציגיהם. החלפה חופשית של מידע... היא תנאי חיוני לקיומו של משטר דמוקרטי המבוסס על שלטונו של העם... לבסוף, ראוי להזכיר נימוק שכיח נוסף... שלפיו חופש הביטוי תורם ליציבות החברתית בכך שהוא מנתב לחצים ותסכולים אל המסלול השקט של הביטוי, בבחינת 'הוצאת קיטור', ומפחית את הסיכון שהם יובילו למסלול האלים של מעשים" (**פלד- צווי עשה**, עמ' 280-282; וראו גם: **פלד- מבט ביקורתי**, עמ' 286 ואילך).

לצד הצדקות אלה להכרה בחופש הביטוי קיימות גם הצדקות נוספות (ראו: **שגב- חופש הביטוי נגד רשויות המדינה**, עמ' 83 ואילך, וראו גם: **First Amendment Law**, עמ' 14-17, תחת הכותרת **Additional theories of free expression**; **משטר ומדינה בישראל על פי התורה**, עמ' 1071 ואילך; וכן ראו את דבריו של פסח, להלן בהערה 1490), אך אלה הן ההצדקות הקלאסיות השכיחות, כאמור, בספרות, והמוזכרות תדיר גם בפסיקה הישראלית [ראו, למשל: **קול העם נ' שר הפנים**, עמ' 876 ואילך; **בן גביר נ' דנקנר**, פסקה 13 לפסק דינה של השופטת פרוקציה וההפניות שם; **פלוני נ' דיין (ע"א 751/10)**, פסקה 61 ואילך לפסק דינו של השופט ריבלין (ופסקה 17 לפסק דינו של השופט פוגלמן); ופסקי דין נוספים המוזכרים בהערות הבאות], וכפי שסיכם השופט סולברג, "**על שלושה דברים חופש הביטוי עומד: על גילוי האמת, על הרווחה האישית ועל ערכו במשטר הדמוקרטי**" (**פלוני נ' פלונית**, פסקה 61).

הצגת יצירה בעלת אופי גס, הפוגעת ברגשות הציבור. מסיבה זו, יש להתייחס לכל ענף של חופש הביטוי בנפרד ולגופו¹⁴⁷⁰.

ג) "הזהרה" כללית זו חייבת להילקח בחשבון גם בעת בחינת מעמדה של חירות הביטוי בהלכה או במורשת ישראל; הווי אומר, גם כאן עלינו לזכור, כי כל היבט של חירות זו צריך להיבחן לגופו, והכרה בענף מסוים של חופש הביטוי אינה בהכרח משליכה על ענפים אחרים. קל, יחסית, למצוא מקורות בהלכה ובמורשת ישראל המצביעים על הכרה בחירות הביטוי במובנה כ**הכרת החברה בזכותו של הפרט להביע דעה שונה או "לא מקובלת"**¹⁴⁷¹. בין מקורות אלה ניתן למנות את הסייגים להלכת "זקן ממרא"¹⁴⁷²; את הנוהג לעודד תלמיד שאמר דעה שאינה נכונה, ואף לומר

¹⁴⁷⁰ וראו ברוח זו: **פלד-מבט ביקורתי**, עמ' 300, וההפניות שם בה"ש 87; וכן: **פלד-צווי עשה**, עמ' 283.

¹⁴⁷¹ מבין כל ענפי חופש הביטוי, נראה כי ענף זה הוא המקובל והרווח ביותר גם בעולם החוץ-הלכתי, ויש צדק בדברי דיין-אורבך, כי "התיאוריה הקושרת דיון חופשי ופתוח לרעיון גילוי האמת היא אולי הישורדת' מכולן" (דיין-המודל הדמוקרטי של חופש הביטוי, עמ' 379; והשוו: **פלד-צווי עשה**, עמ' 290-291). בפסיקה הישראלית הוכר היבט זה של חופש הביטוי בפסק הדין המנחה **קול העם נ' שר הפנים** (עמ' 877) וסוכם ב**כהנא נ' רשות השידור** (עמ' 273): "...יש להבטיח את חופש הביטוי כדי לאפשר להשקפות ולרעיונות שונים ומגוונים להתחרות אלו באלו. מתחרות זו - ולא מהכתבה שלטונית של 'אמת' אחת ויחידה - תצוץ ותעלה האמת, שכן סופה של האמת לנצח במאבק הרעיוני".

תיאוריה זו מזוהה יותר מכל עם הוגה הדעות בן המאה ה-19, ג'ון סטיוארט מיל, ועם דבריו בפרק השני בספרו **על החירות**, על אף שהיא מצאה ביטוי גם אצל מחברים אחרים, שחלקם קדם למיל (ראו: **פסח-הבסיס העיוני של עיקרון חופש הביטוי**, עמ' 897; **ברק-חופש הביטוי ומגבלותיו**, עמ' 5). Holmes, בדעת מיעוט שכתב בפסק הדין **Abrams vs. United States**, עמ' 630, אשר תרמה רבות לחדירת התיאוריה של מיל אל עולם המשפט (ראו: **פלד-צווי עשה**, עמ' 281; **פלד-מבט ביקורתי**, עמ' 286-287), הוסיף לטיעון זה מטאפורה של "שוק" שבו מתבצע "סחר רעיונות":

"The ultimate good desired is better reached by free trade in ideas... the best test of truth is the power of the thought to get itself accepted in the competition of the market".

חופש הביטוי במובנו כזכות להשמיע דעות לא מקובלות מעוגן גם בסעיף 10(1) לאמנה האירופאית להגנה על זכויות אדם וחירויות יסוד (Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms):

"Everyone has the right to freedom of expression. This right shall include freedom to hold opinions and to receive and impart information and ideas without interference by public authority and regardless of frontiers".

¹⁴⁷² הכלל הוא, כי אסור לחכם להורות הלכה למעשה בניגוד לפסיקתם המחייבת של חברי בית דין הגדול, ואם עשה כן, הרי הוא "זקן ממרא" שיש להענישו (ראו: דברים יז, פסוק ח ואילך; משנה, סנהדרין, פרק יא, משניות א-ד). אולם, כלל זה אמור רק כשהחכם מורה לעשות כדבריו **הלכה למעשה**; לעומת זאת, אדם המלמד את שיטתו ההלכתית ואינו מוסיף לכך הוראה מפורשת **לעשות** כדבריו, הרי הוא פטור מעונש [משנה, סנהדרין, יא, ב: "חזר לעירו, וחזר ושנה כדרך שהוא למוד, פטור, ואם הורה לעשות, חייב, שנאמר (דברים יז, יב), 'והאיש אשר יעשה בזדון... - אינו חייב עד שיורה לעשות'"]. דין זה מלמד, כי "ההלכה מתנגדת ליחידים, שמדריכים את הציבור לפעול בניגוד לחוק שנקבע ע"י המוסדות המוסמכים, אבל אינה מונעת את היחידים מלהביע עמדה השונה מן העמדה הרשמית ואף להפיץ אותה ברבים" (היחיד מול הממסד בחברה הלכתית, עמ' פה).

לו כי "הלכה כמוהו", רק כדי לעודדו על שהעז להביע את דעתו (וכדי לדרבן אחרים ללכת בדרכו ולהעז כמוהו)¹⁴⁷³; וכן את דרכם הכללית של חז"ל לכלול בקבצי המשנה והברייתא אף דעות של יחידים שלא התקבלו להלכה¹⁴⁷⁴. מאוחר יותר, בשלהי המאה ה-16, אנו מוצאים דברים נחרצים על ידי המהר"ל מפראג נגד "סתירת פיות" מלהשמיע דעות כפרניות¹⁴⁷⁵, וידועים בהקשר זה גם דברי "הנצי"ב, המסביר את הסכנה שבדעה אחידה ו"דברים אחדים"¹⁴⁷⁶. אולם, מקורות אלה (כמו גם מקורות אחרים שרגילים תדיר להביאם במענה לשאלה "האם המשפט העברי מכיר בחופש הביטוי"¹⁴⁷⁷), על אף שהם אכן מלמדים על הכרה בחירות הביטוי, מתייחסים כאמור לענף ספציפי של חירות זו, שהינו פחות רלוונטי לענייננו. איסור לשון הרע לא נועד מלכתחילה למנוע אמירות או דעות "לא נכונות" או "לא מקובלות", אלא דיבור בגנות הזולת; **משום כך, הכרה**

[יוער, כי מדברי הרמב"ם (משנה תורה, ממרים, ג, ז) עולה כי ניתן להעניש מורה הוראה גם בנסיבות אלה; אולם, הוא משאיר את שיקול הדעת בידי בית דין (ובלשוננו- "כפי מה שיראה להם שהדבר צריך לכך"), וכנראה כוונתו למנוע פירצה, שבמסגרתה מנצל החכם את הפטור על מנת לעקוף את סמכות בית הדין בדרכים עקיפות (ראו: **היחיד מול הממסד בחברה הלכתית**, שם)].

¹⁴⁷³ בבלי, עירובין, יג ע"א. רבי עקיבא התבטא על הלכה מוטעית שאמר תלמיד מסוים, "הלכה כאותו תלמיד". על כך מקשה התלמוד, הרי אותו תלמיד טעה (ראו שם)? ומתוך רב יהודה בשם שמואל, "לא אמרה רבי עקיבא אלא לחדד בה התלמידים". רש"י שם (ד"ה לא אמרה) מבאר, "לא אמרה רבי עקיבא להאי הלכה כאותו תלמיד, אלא לחדד את התלמידים, ששימו לבם לתורה ויאמרו פלפול מלבם, לפיכך שבחו בפניהם".

¹⁴⁷⁴ ראו: משנה, עדיות, א, ד-ו (וראו: **היחיד מול הממסד בחברה הלכתית**, עמ' פט ואילך).

¹⁴⁷⁵ **באר הגולה**, חלק ב, באר שביעי, פרק ז (עמ' תכה-תכו): "אין ראוי להרחיק שום דבר המתנגד אל דעתו... אף אם הדברים הם נגד אמונתו ודתו, אין לומר אליו 'אל תדבר ותסתום דברי פיך', שאם כן, לא יהיה בירור הדת. ואדרבא, דבר כמו זה, אומרים: 'תדבר ככל חפצך, וכל אשר אתה רוצה וחפץ לומר', ולא תאמר 'אם היה אפשר לי לדבר הייתי מדבר יותר'. **כי אם עושה זה, שטותם את פיו שלא ידבר זה, הוא מורה על חולשת הדת... אין זה רק [=אלא] בטול וחולשת הדת, כאשר אומרים 'סגור פיך מלדבר'.**"

השוו לטיעוני מילי- על החירות, עמ' 40-51 (בעמודים אלה ישנה התייחסות ספציפית לערך הטמון בחופש הויכוח בנוגע לדת).

¹⁴⁷⁶ כוונתנו לדברי הרב נפתלי צבי יהודה ברלין (מאה 19, ידוע בכינויו "הנצי"ב), בהסברו לחטאם של בוני מגדל בבל, במסגרת חיבורו **העמק דבר**, על בראשית, פרק יא, פסוקים א-ו. להלן תמצית הדברים: את המצב שהביא לבניית המגדל מתארת התורה במילים "ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים" (בראשית יא, א). בפירושו על כך כותב הנצי"ב, שביקורת התורה היא על היותם של הדברים "אחדים", אחידים: "וללמדנו, שלא משום ה'דברים' התעורר הקב"ה, **כי אם בשביל שהיו 'אחדים'**, יהיו מה שיהיו". בהמשך, בפירושו לפסוקים ד' ו-ו, מתאר הנצי"ב את חטא בוני המגדל כמי שכפו את דעתם על היחיד, מבלי לתת חירות כלשהי לדעה שונה.

¹⁴⁷⁷ ראו את סקירתו של חיים כהן (**חיים כהן- על חופש הדעה והדיבור במסורת ישראל**) עמ' 179-196 (יצוין, כי בהמשך מביא כהן מקורות המצמצמים לכאורה את חופש הביטוי, אולם, נפנה את תשומת הלב לכך שמקורות אלה אינם מתייחסים להתערבות החברה בזכות הבעת הדעה של היחיד, אלא עניינם באיסורים כלפי שמים המוטלים על היחיד עצמו להאמין בדעות אפיקורסיות וכיו"ב); וכן את הסקירה ב-**אביעד הכהן, חופש הביטוי במשפט העברי**; ואת דברי השופט אלון בפסק הדין **נימן נ' יו"ר ועדת הבחירות המרכזית**, עמ' 294-297.

כללית בחשיבותה של הימנעות מחסימת "דעות לא מקובלות" כמכשיר לגילוי האמת, אינה מלמדת על קיומה של הכרה בחופש הביטוי בהקשר הספציפי של לשון הרע.

סיכומו של דבר, המקורות השגורים ה"קלאסיים" המתייחסים לחופש הביטוי בהלכה ובמורשת ישראל, הינם מקורות כלליים חשובים, אך פחות רלוונטיים לענייננו.

נשוב אל העיקר. כאמור, במסגרת דיני לשון הרע ישנה הכרה במספר גבולות וסייגים לאיסור, המרככים משמעותית את ההגבלות הנוצרות מכוחו על חירות הביטוי. סייגים אלה יידונו להלן, ולפחות ביחס לחלק מהם נטען, כי תרומתם לריכוך זה אינה בבחינת תוצאת לוואי מקרית; מעצם טיבם, הם מבטאים הכרה בצורך לאפשר לאדם להתבטא, והורתם ולידתם על רקע הכרה זו. אמנם נכון, שהחיבורים המסורתיים העוסקים באיסור לשון הרע והלכותיו אינם מאזכרים במפורש את חירות הביטוי כשיקול (בוודאי שלא בסגנון המקובל היום בעולם המשפט- "מאידך גיסא, חשיבות חופש הביטוי מחייבת כי..."), ובצדק מציין **בראון**, כי שיח ה"זכויות" בכלל, וחופש הביטוי בפרט, זר לספרות המוסר וההלכה העוסקת בדיני לשון הרע¹⁴⁷⁸; אולם, בבואנו לבחון, האם מערכת נתונה מביאה במסגרת שיקוליה ערך כלשהו, לא די בבחינת השאלה הישירה, האם ערך זה מוזכר בה **במפורש**; יש לבחון גם את השאלה, האם אותה מערכת מכילה נורמות, שסביר להניח שלא היו נקבעות אלמלא ההכרה בערך זה¹⁴⁷⁹. בהקשר הספציפי של מקומו של

¹⁴⁷⁸ **בראון**, עמ' 201-202 :

"Actually, musar offers only two or three major principles: one is the prohibition to damage another person's reputation; a second, contrasting, principle is the allowance for such damage in cases of need ('benefit'); a third, maybe derivative of the second, calls for the condemnation of the wicked. Traditional rabbinic literature, whether halakhah or musar, recognizes no principle of freedom of speech, and in general it is quite remote from 'rights talk' and its associated dilemmas, including the dilemma of the balance between free speech and the individual's right to a good reputation. As a conservative legal authority that kept away from problems evoked by modernity, the Hafetz Hayim found no interest in these dilemmas. Rather, he focused on the two or three traditional principles and tried to strike the balance between them..."

¹⁴⁷⁹ כך, למשל, ההנחה הכה מקובלת בפסיקה ובספרות הישראלית, לפיה **חוק איסור לשון הרע** הישראלי מבטא הכרה בחופש הביטוי, והוא מאזן "בין זכות היסוד ההלכתית בדבר שם טוב לבין זכות היסוד ההלכתית בדבר חופש הביטוי" (**אבנרי נ' שפירא**, עמ' 861; **שנהר**, עמ' 32), **אינה** מתבססת על אזכור חופש הביטוי בסעיפי החוק (שהרי חופש הביטוי אינו מוזכר בחוק במפורש), כי אם על כך, שהוראות רבות בחוק לא היו נקבעות בו מלכתחילה אלמלא ההכרה בחופש זה: "האיזון העדין מתבטא בקביעת כלליו המפורשים של החוק, בהגדרת העולה והעבירה של פרסום לשון הרע וביצירת ההגנות הפוטורות מפרסום מאחריות" [שנהר, שם; וראו גם: **אבנרי נ' שפירא**, שם; גם בעניין **הארץ נ' חברת החשמל (ע"א 723/74)** נאמר (בעמ' 299), כי "השמירה על חופש הביטוי מוצאת גיבושה בהוראותיו של פרק ג' לחוק ובו רשימת הפרסומים המותרים (סעיף 13)

חופש הביטוי בהלכות לשון הרע, נראה להלן כי התשובה לשאלה זו הינה בחיוב; היינו, אכן ניתן להצביע על מספר נורמות, אשר סביר להניח שלא היו באות לעולם, בוודאי לא בצורתן הקיימת, אלמלא ההכרה בצורך לאפשר לאדם את החירות להתבטא.

לצד דינים אלה נעמוד להלן גם על דינים נוספים, אשר לא בהכרח נולדו על רקע של הכרה בחירות הביטוי, אך במבחן התוצאה יש בהם כדי לרכז משמעותית את ההגבלה על חירות זו.

7(ב). איסור לשון הרע כציווי "אישי" נטול סנקציות שלטוניות

במקורה, עבירה על איסור לשון הרע היא עבירה חמורה כלפי שמים, שאין בצידה סנקציה בידי אדם והיא אף אינה מקימה זכות תביעה לנפגע, בשונה ממערכת חוק אזרחית¹⁴⁸⁰. במהלך הדורות התפתחה, אמנם, על דרך של התקנת תקנות, האפשרות להטיל סנקציות לפי ראות עיני הדיין בגין "בושת דברים"¹⁴⁸¹, אולם הן מוטלות במשורה, ושמורות למקרים של הפרת האיסור באופן בוטה¹⁴⁸². **כפועל יוצא, יש מרחק רב מאוד בין התשובה לשאלה "מהו דיבור אסור", לבין השאלה "מהו דיבור אסור שבגיננו מוטלת סנקציה".**

גם אם הימנעות זו מהטלת סנקציות, או נקיטתן במשורה, אינה קשורה לשיקולים של חופש ביטוי, הרי שבמבחן התוצאה, עצם ההימנעות מהווה הפחתה משמעותית של פגיעת האיסור בחירות הביטוי¹⁴⁸³. אך יתרה מכך, אין זה מופרך גם להניח, לפחות כהשערה אפשרית, כי חירות הביטוי היוותה שיקול שעמד

והתוויית תחומיהן, של הגנת אמת הפרסום (סעיף 14) והגנת תום-הלב (סעיף 15)".

¹⁴⁸⁰ ראו ביתר הרחבה בנספח 1 לפרק זה.

¹⁴⁸¹ ראו שם.

¹⁴⁸² כך, אין נוקטים בצעדים נגד המספר בגין "בושת דברים" שנגרמה לנפגע, אלא אם כן המספר **התכוון לפגוע**, במובחן, למשל, מדברים הנאמרים בנסיבות של תלונה או קובלנה (ראו שם, ובפרט בטקסט להערה 1572 ואילך).

¹⁴⁸³ ראו: **Jewish Law and the Private Facts Tort**, עמ' 825-

"...We are left with a fascinating result. In theory, Jewish law greatly restricts freedom of speech, while in practice, there appear to be few human barriers capable of restricting such freedom".

להלן בסמוך, נעמוד על תרומתה של ההימנעות מסנקציות הן להיבט הדמוקרטי של חופש הביטוי והן להיבט האישי (ההגשמה העצמית).

בבסיס ההימנעות¹⁴⁸⁴. תימוכין להשערה זו ניתן למצוא בדברי ברכיהו ליפשיץ¹⁴⁸⁵, המתייחס במאמרו באופן כללי להימנעות חז"ל מהטלת סנקציות, אפילו על דרך של תקנה, בנושאים הקשורים ב"דיבור" (אם כי המחבר אינו מתייחס, ספציפית, לאיסור לשון הרע, אלא לנושאים אחרים הקשורים בדיבור, כגון אי אכיפת קיום הבטחות בין אדם לחברו¹⁴⁸⁶ או עניינים אחרים¹⁴⁸⁷). ליפשיץ סבור, כי הימנעות זו הינה מכוונת, והיא קשורה בתפיסת ה"דיבור" כביטוי של מהות האדם ושל חופש הבחירה שלו: "אל... אל הדיבור - שהוא הנקודה בה שמים וארץ נפגשו, גשמי ורוחני נשקו, הווה ועתיד התמזגו, הוא מקום החירות המלאה והרצון החופשי ומקום ביטויה של הבחירה החופשית - אליו לא יבוא המשפט האנושי בכלי האכיפה שבידו. על האדם לערוב לעצמו, על הדיבור לא מוטלת כל סנקציה"¹⁴⁸⁸. אם אכן זו הסיבה להימנעות מהטלת הסנקציות בגין לשון הרע (או לצמצום בנקיטתן בהשוואה לתחולת האיסור)¹⁴⁸⁹, אזי הקשר בין "חופש הביטוי" לבין היעדר הסנקציה אינו קשר מקרי בלבד.

כך או כך, במבחן התוצאה, העובדה שאיסור לשון הרע, בשונה מדיני הנזיקין בהלכה, הוא בעיקרו ציווי "אישי" שאינו מלווה בהתערבות שלטונית על דרך פיצויים או הטלת סנקציה בגין הפרסום, הינה בעלת חשיבות קריטית לעניינו. הפגיעה החריפה ביותר בחופש הביטוי מתרחשת, לא כאשר הפרט נמנע מלגנות אדם מטעמי מוסר או צו עליון, אלא בסיטואציות שבהן המשטר במדינתו כופה עליו הימנעות זו על דרך של סנקציה ובכך מנווט את דיבורו, כמובהר להלן.

¹⁴⁸⁴ וראו בהקשר זה: חיים כהן - על חופש הדעה והדיבור במסורת ישראל, בפסקה 6 ("ההלכה שאינה מחייבת מחשבה כמעשה, והרואה אף בדיבור פה שהוא אסור 'לאו שאין בו מעשה', משאירה את 'חופש הדעה והדיבור' כמעט בלתי מוגבל...").

¹⁴⁸⁵ ליפשיץ - מדוע אין המשפט העברי אוסף קיומה של הבטחה (החלק הרלוונטי יותר לענייננו מצוי בעמ' 174 ואילך).

¹⁴⁸⁶ זהו הנושא המרכזי במאמר. המחבר מנתח תשובות אפשריות שונות לשאלה זו, שהועלו על ידי מחברים אחרים, אך נותר תמה עליהן: "הלא חכמים הכירו בחיוב המוסרי לקיים הבטחות, ועשו כמעט כל שביכולתם לגרום לכך שהבטחות אכן יקוימו. יהיו מקורה העיוני של הכרה זו ותוקפה הלוגי כאשר יהיו, בכל מקרה נמצאה להם הדרך לפרוץ את הטיעונים המעגליים בדבר תוקפן המוסרי של הבטחות. אם המוסר מחייב קיומן של הבטחות, והקב"ה בכבודו ובעצמו ייפרע ממי שאינו עומד בדיבורו, מדוע לא יסייעו לכך חכמים על ידי הכרה בזכות האכיפה של הבטחות, ובכך תיווצר התאמה בין הרצוי למצוי?" (עמ' 170). שאלה זו הביאה את המחבר לנמק את אי האכיפה כפי שיפורט להלן.

¹⁴⁸⁷ ראו שם, עמ' 178.

¹⁴⁸⁸ שם.

¹⁴⁸⁹ ההשערה כאמור אינה מופרכת, אך גם אינה הכרחית. לפחות בהקשר הספציפי של לשון הרע, ההימנעות מהטלת סנקציות אינה חייבת לנבוע משיקולים הקשורים להכרה בחירות ביטוי, והיא עשויה לנבוע משיקולים אחרים. ראו להלן, נספח 1 לפרק זה, בטקסט להערה 1589 ואילך.

ההבדל בין ציווי "אישי" לבין ציווי שהשלטון אוכף אותו באמצעות סנקציות, הוא הבדל שיש לו משמעות הן בהקשר של ההיבט הדמוקרטי של חופש הביטוי (הפגיעה בהיבט זה גדלה עשרות מונים שעה שהשלטון הוא המתערב בביטוי של היחיד על דרך של סנקציה; התערבות כזו מולידה את החשש, "שהסמכת בעלי השררה להסדיר את תוכן הביטוי תיצור בקרבם נטייה טבעית למנוע ביטויים היוצאים נגד הממשל ומדיניותו"¹⁴⁹⁰) והן בהקשר של היבט האוטונומיה וההגשמה העצמית¹⁴⁹¹; טיעון "ההגשמה העצמית" - אפילו אם נניח שניתן להחילו על הפצת עובדות או מידע שלילי¹⁴⁹² - תקף בעיקר נגד התערבות חיצונית-שלטונית באורח דיבורו של אדם¹⁴⁹³; כאשר אדם נמנע מלהביע את עצמו משיקולים של אימת השלטון והצעדים העלולים להינקט נגדו, הוא אכן עלול לחוש פגיעה בתחושת הגשמתו העצמית כאדם וכפרט. שונים הם פני הדברים, כשאדם מרסן את עצמו מלדבר בגנות הזולת, לא משום שאדם אחר (היינו- השלטון) מאיים עליו בסנקציות אלא משום שכך מחייבים כללי המוסר או ההלכה. במקרה כזה, החוויה איננה חוויה של מניעת "הגשמה עצמית", אלא להיפך, כלשונו הפיוטית של עפשטיין¹⁴⁹⁴: "מי ישער את שמחת הנצחון, את הזיכוך הפנימי, את אור הצחצחות והקדושה אשר ירגיש אדם בנפשו אחרי מאבק עם הגלים הסוערים בקרבו לצאת חוצה... מי שלא טעם טעם התגברות זו, בשבירת גלי הנפש, לבל

¹⁴⁹⁰ פלד- צווי עשה, עמ' 282; פלד- מבט ביקורתי, עמ' 287. כפי שמציין גם פסח (הבסיס העיוני של עיקרון חופש הביטוי, עמ' 917), "בצד צידוקים אלה התפתח מעמדו המוגן של עיקרון חופש הביטוי גם על רקע חששות שליליים בדבר הפעלת סמכות שלטונית בעניינים הקשורים לחופש ביטוי. פירוש הדבר הוא, כי מעמדו החוקתי של עיקרון חופש הביטוי, על עצמתו הרבה, התגבש לא רק בשל הערך החיובי הטמון במעשי ביטוי, כי אם גם עקב חששות הנוגעים להפעלת סמכות שלטונית בעניינים הקשורים לחופש ביטוי. נקודת המוצא הרווחת היא חוסר אמון בסיסי כלפי כל הפעלת סמכות שלטונית המגבילה את חופש הביטוי או מפקחת עליו".

וראו גם- **Privacy Rights: The Virtue of Protecting a False Reputation**, עמ' 10, שם מסיק המחבר (Humbach):

"It is the thesis of this article that there is no virtue in protecting a false reputation... The world has a long history of governments deciding which facts the people should know and which they should not. And perhaps there are some things that it is better for us not to see or hear. But the assumption of the First Amendment is that government should not be deciding these restrictions on the free flow of information or, indeed, even what speech is important enough to be 'worth it'".

¹⁴⁹¹ על היבט ההגשמה העצמית ראו לעיל, הערה 1469.

¹⁴⁹² טיעון ההגשמה העצמית רלוונטי בעיקר להבעת דעות בעניינים שונים, ופחות להפצת עובדות, ועוד פחות להפצת עובדות פוגעות, כשאין בכך כדי להועיל (ראו: **לשון הרע- הדין המצוי והרצוי**, עמ' 202-203, וההפניה וההערה בה"ש 95; **פלד- מבט ביקורתי**, עמ' 301, וההפניות שם בה"ש 91; **שני מושגים של כבוד**, עמ' 575).

¹⁴⁹³ וראו בהקשר זה: **ברק- כבוד האדם**, כרך ב, עמ' 723.

¹⁴⁹⁴ **מצוות השלום**, חלק המבוא, עמ' 25.

יעבורון גבול, לא טעם טעם גבורת הנפש מימיו. מי שלא עמד בסודה של שמירת הדיבור ובנסיונה, לא טעם התחדשות הלב, ולא זכה לאור הגנוז ליחידי סגולה"¹⁴⁹⁵.

בהקשר זה יש להדגיש, כי כשם שחשוב להבין שה"חפץ חיים" עוסק אך ורק בציווי האישי המוטל על היחיד, ואינו עוסק בהטלת סנקציות או פיצויים בגין האיסור, כך גם חשוב לתת את הדעת לכך שחוקי איסור לשון הרע במערכות המשפט המודרניות - ובכלל זה **חוק איסור לשון הרע הישראלי** - ממלאים תפקיד הפוך בדיוק: הם מתמקדים בעיקר **בסעד המשפטי או הסנקציה המשפטית בגין הפרסום**, והרבה פחות בשאלה האתית, האם המפרסם ראוי לגינוי מוסרי¹⁴⁹⁶. כך, למשל, מפרסם עשוי להנות מההגנות הקבועות בסעיף 13 **לחוק איסור לשון הרע** (שכותרתו היא "פרסומים מותרים")¹⁴⁹⁷, גם אם פרסם

¹⁴⁹⁵ בהקשר זה יש להזכיר גם כי על פי הוגים מרכזיים, הקשר בין חופש הביטוי לבין ההגשמה העצמית מבוסס על היותו של הביטוי, או הדיבור, כלי המאפשר לאדם לבטא את ייחודיותו כבן אנוש, כלשונו של Emerson (The System of Freedom of Expression, עמ' 6):

"First, freedom of expression is essential as a means of assuring individual self-fulfilment. The proper end of man is the realization of his character and potentialities as a human being..."

לפחות להשקפתנו, מה שמגשים יותר מכל את מהות האדם היא יכולתו להתאפק ולהימנע ממעשים או דיבורים העלולים לפגוע בזולתו. כשאדם עושה כך מתוך צו הלכתי או מוסרי, ולא משום שהדברים נכפים עליו בידי אדם, הרי הוא מגשים את מהות האדם. אכן, התפיסה המסורתית היהודית היא, כי מי שאינו מסוגל לשים מעצור לפיו, גם כשהדברים פוגעים באחרים, הרי הוא חוטא למהות האדם שבו בנצלו אותה לרעה, ודווקא משום כך נחשב החטא לחמור כל כך [ראו לעיל, פרק 5, פסקה 5(ה)(2)].

¹⁴⁹⁶ ראו את הדוגמאות להלן, בהערות הבאות. על כך שמטרת דיני לשון הרע אינם לשקף את מלוא המוסר הראוי הנדרש מן המפרסם, עמד בית המשפט גם בדיון הנוסף בעניין **קראוס נ' ידיעות אחרונות**: בית המשפט הדגיש שם (בעמ' 51), כי אמנם העיתון לא נהג כדין מבחינה אתית, אך "אחריות אתית בפני הגופים הוולונטריים של מועצת העיתונות לחוד, ואחריות אזרחית (או פלילית) לפי חוק איסור לשון הרע לחוד". בבסיסו, נועד חוק איסור לשון הרע ליצור איזון בין זכויות היסוד לחופש ביטוי מצד אחד ולשם טוב מצד אחר. אין מדובר בחוק המתיימר להוות קודקס מקיף שנועד לגיבוש שיטתי של דרך התנהגותם של העוסקים במקצוע העיתונות. אכן, ספק רב אם ראוי לקבוע נורמות ראויות למקצוע העיתונות בדרך של חקיקה מחייבת".

בית המשפט הוסיף והפנה בהקשר זה לפסיקה זרה, לפיה:

"A RESPONSIBLE PRESS IS AN UNDOUBTEDLY DESIRABLE GOAL, BUT PRESS RESPONSIBILITY IS NOT MANDATED BY THE CONSTITUTION AND LIKE MANY HER VIURTUES IT CANNOT BE LEGISLATED".

בית המשפט הוסיף וניתח את הדברים ולבסוף קבע (בעמ' 52) כי "אין חולק על כך כי כללי האתיקה כיום אינם חלק מן הדין, ואין הם חורצים את גורלן של תביעות על-פי חוק איסור לשון הרע. על-כן, אפשרות השתתה של אחריות אתית על העותרים אינה משליכה על התוצאה במקרה שבפנינו".

¹⁴⁹⁷ סעיף זה קובע כי פרסומים מסוימים לא יהוו עילה למשפט פלילי או אזרחי. כך, למשל, אמירות פוגעות שנאמרו במהלך משפט, מוגנות מכוח סעיף משנה 13(5).

"פרסום כוזב שלא בתום לב ואף בזדון"¹⁴⁹⁸; והרי המחוקק אינו חולק על כך, שהמפרסם פרסום כזה ראוי לכל גינוי מוסרי, אלא שמשיקולי מדיניות, הוא קבע כי אין בפרסום כזה משום עילה למשפט פלילי או אזרחי. באופן דומה, המפרסם פרסום אמת שיש בו עניין ציבורי, יהיה מוגן מפני תביעה אזרחית או פלילית על פי סעיף 14 לחוק, גם אם מניעיו היו פסולים בתכלית ("אין כל חשיבות למניעיו ולמטרותיו של המפרסם בעשותו את הפרסום"¹⁴⁹⁹); וכך גם אדם המוסר תלונה לרשות מוסמכת לקבלת תלונות, יהנה מהגנת "תום הלב" הקבועה בסעיף 15(8) לחוק, אף אם המניע שלו היה נקמה או שנאה, ונקבע כי דרישת "תום הלב" מתמצה בכך שהמתלונן האמין שהתלונה מוצדקת¹⁵⁰⁰. גם כאן ברור שהמתלונן ראוי לכל גינוי אתי, אלא שהמחוקק מגן עליו מפני סנקציה, משיקולי מדיניות¹⁵⁰¹. קביעות מסוג זה אינן "חולקות" על

¹⁴⁹⁸ כך קבעה הפסיקה בעניין **חיר נ' גיל**, פסקה 7 לפסק דינו של השופט ריבלין.

¹⁴⁹⁹ **שנהר**, עמ' 216. כך גם הדגיש בית המשפט בדיון הנוסף בעניין **קראוס נ' ידיעות אחרונות**: "...הגנת האמת בפרסום מותנית בכך שהפרסום הוא אמת ויש בו עניין ציבורי. היא אינה מותנית בתום-לבו של המפרסם. בשל כך, אין בגדרה חשיבות למצב דעתו של המפרסם: אם הפרסום הוא אמת, לא תישלל ההגנה גם אם המפרסם לא האמין באמיתותו, אשר התבררה לאחר עשייתו".

¹⁵⁰⁰ השאלה, מה דינו של אדם שהתלונן במשטרה על אדם אחר והאמין באמיתות התלונה אך פעל מתוך "מוטיב מרושע" של נקמה או שנאה, נדונה בעניין **ריימר נ' רייבר**. השופט ברק קובע שם כדלהלן (עמ' 149):

"סעיף 15(8) לחוק קובע, כי תהא זו הגנה טובה למפרסם, אם הפרסום נעשה בתום-לב בדרך של תלונה, שהוגשה לרשות המוסמכת לקבלת תלונות על הנפגע או לחקור בעניין, המשמש נושא התלונה... נראה לי, כי עלינו לפרש את 'תום הלב' בהקשרה של הגנה זו כמתייחס לאמונה של המפרסם באמיתות הפרסום... מה הדין, אם המתלונן מאמין באמיתות דברי תלונתו, אך עצם הגשת התלונה נעשה מתוך רצון לפגוע? במקרה זה מונע המתלונן על-ידי מוטיב מרושע, אך לפי מיטב אמונתו דברי התלונה עצמם אמיתיים הם. התעמוד למתלונן ההגנה הקבועה בסעיף 15(8) לחוק? נראה לי, כי התשובה היא בחיוב, והיא מתבקשת ממטרת ההגנה עצמה, הבאה להגן על בני ציבור המדווחים על עבירות שנעברו. לעתים קרובות למדי לא נעשה הדיווח מתוך מטרה נעלה של הגשמת שלטון החוק אלא מתוך מטרה של פגיעה. אך לממונים על חקירות פשעים ועבירות יש עניין בקבלת מידע אמיתי, גם אם המניע למסירתו הוא פסול, ויש על-כן לציבור עניין, כי מי שמוסר מידע, שהוא מאמין בנכונותו, ייחנה מהגנת החוק, שאם לא כן עשויים בני הציבור להסס במסירת מידע, שמא יוכח, כי פעלו כפי שפעלו מתוך מניע אישי ולא מתוך מניע ציבורי כן".

בערכאה דלמטה, פסקה השופטת בן עתו כי בנסיבות אלה אין מקום להגנת תום הלב, וכי "מי שפונה למשטרה מתוך רגש נקמנות וכל מטרתו להזיק לזולת בשל מטרות זרות לענין, אין פניתו מוגנת ע"י סעיף 15 לחוק משום שהיא נעדרת תום לב". בניגוד לכך קובע השופט ברק (עמ' 149-150), כי "אין בידי לקבל גישה זו. תום הלב נקבע, לעניין ההגנה הקבועה בסעיף 15(8) לחוק, לא על-פי המוטיב שהביא לתלונה, אלא על-פי האמונה באמיתות תוכנה... גם אם הגורם המניע את המתלונן אינו השלטת החוק אלא נקמה או שנאה או כיוצא בהם". נושא מניעי המפרסם נדון גם בהקשר של סעיף 15(2) לחוק, ראו בהערה הבאה.

¹⁵⁰¹ ראו בהערה הקודמת (ויש על-כן לציבור עניין, כי מי שמוסר מידע, שהוא מאמין בנכונותו, ייחנה מהגנת החוק, שאם לא כן עשויים בני הציבור להסס במסירת מידע, שמא יוכח, כי פעלו כפי שפעלו מתוך מניע אישי ולא מתוך מניע ציבורי כן").

הנושא של מניעי המפרסם עלה בפסיקה גם בהקשר של סעיף 15(2), המגן על מי שעשה פרסום בתום לב כאשר "היחסים שבינו לבין האדם שאליו הופנה הפרסום הטילו עליו חובה חוקית, מוסרית או חברתית לעשות אותו פרסום": מה דינו של מפרסם

ה"חפץ חיים" (המדגיש כי דרישת טוהר המניע מהווה תנאי להיתר לפרסם לשון הרע לתועלת¹⁵⁰²), שהרי מדובר, כאמור, בשני מישורים נבדלים: ה"חפץ חיים" עוסק רק בשאלה האתית-דתית, והמחוקק עוסק רק (או לפחות בעיקר) בשאלה, האם ראוי להטיל סנקציה או פיצוי על המפרסם, על פי שיקולי מדיניות¹⁵⁰³. יפים ורלוונטיים מאוד לענייננו דבריה של פרופ' גביון¹⁵⁰⁴, המדגישה כי תשובה שלילית לשאלה האם ראוי להעניק עילת תביעה משפטית בגין פרסום, אינה סותרת כלל תשובה חיובית לשאלה האם הפרסום היה בלתי מוצדק מבחינה מוסרית:

"חשוב לראות כי מתן תשובה לשאלה, האם יש להטיל איסור משפטי על פרסום דברי אמת, מחייב טיפול בשתי שאלות מובחנות. השאלה האחת היא האם, מבחינת מצב הדברים הרצוי, ישנם פרסומים פוגעים בפרטיות שאין הצדקה לעשייתם. השאלה השנייה היא אם יש להעניק עילת תביעה משפטית לאדם הנפגע מפרסום כזה. תשובה חיובית לשאלה השנייה מניחה תשובה חיובית לשאלה הראשונה: אין טעם להעניק סעד משפטי לאדם על פרסום שאנו סוברים כי הוא מוצדק. אולם ההיפך איננו נכון: תשובה שלילית לשאלה השנייה מתיישבת עם תשובה חיובית ברורה לראשונה.

האופי השונה של השאלות מתבהר כשבדקים את טיפוס השיקולים הרלוונטיים לתשובה להן. השאלה הראשונה היא שאלה מוסרית: ההתלבטות הינה לגבי טעמים מצדיקים לפעולה. יש לטפל בה במסגרת תורת מוסר מסוימת, הקובעת כללים לזיהוי ההתנהגות הראויה... השאלה השנייה היא שאלת ההתאמה של ההסדרה המשפטית דווקא [=ההדגשה

שפעל מ"שיקולי רייטינג" וכיו"ב: השאלה נדונה בעניין פלוני נ' דין (דנ"א 2121/12) - ראו, למשל, את ניתוחו של השופט פוגלמן בסעיף 15 ואילך לפסק דינו בעניין, וכן את דעת הנשיא גרוניס בפסקה 72 (פוגלמן סבור כי אין להתחשב במניעי המפרסם; גרוניס מסתייג מתפיסה זו, ראו שם; בנסיבות העניין, המחלוקת הייתה תיאורטית בלבד).

¹⁵⁰² ראו לעיל, פרק 3, הערה 647 ואילך.

¹⁵⁰³ החיבור "חפץ חיים" שימש, אמנם, מקור השראה למחוקק הישראלי, כפי שמודגש בדברי ההסבר להצעת חוק לשון הרע, 1962, עמ' 147, אולם, מדובר בהשראה ולא בקליטה של ממש (וראו בהקשר זה: אלון, המשפט העברי, עמ' 1380; שנהר, עמ' 31).

¹⁵⁰⁴ איסור פרסום הפוגע בפרטיות - הזכות לפרטיות וזכות הציבור לדעת, עמ' 184-185.

במקור] לסוגיה הנדונה... מתעוררות שאלות כגון מידת הסכנה והחשש של שימוש לרעה בעילת תביעה משפטית; ההשפעה המרתיעה שיכולה להיות לקיום עילת תביעה כזו על הנטייה והנכונות של אנשים בכלל ועיתונאים בפרט, לתת פרסום לדברים שחשוב כי הציבור יידע; ההתאמה של טריבונלים שיפוטיים לטפל בסוגיות כגון אלה; והאפקטיביות של הסעד המשפטי בקידום ההגנה על הפרטיות.

עירנות להבחנה בין שתי השאלות חשובה... שתי סכנות נובעות מאי שימת לב להבחנה זו: הסכנה של המחשבה כי אם מוצדק לא לתת עילת תביעה משפטית הרי שמשמעות הדבר היא, בהכרח, כי אף מבחינה מוסרית אין פגם... והסכנה ההפוכה של המחשבה כי אם יש פרסומים פוגעים בפרטיות, שמוטב, מוסרית, כי לא ייעשו, מתחייבת מכך הענקת עילת תביעה משפטית לנפגעים. שני הדברים אינם נכונים... לא ניתן ללמוד מן ההחלטה שלא להעניק סעד כזה כי אין פגם מוסרי בפרסום... אסור להתעלם מן המאפיינים המיוחדים להסדרה משפטית, היכולים להביאנו למסקנה כי הקניית עילת תביעה משפטית אינה רצויה.

... חוסר רגישות להבחנה שבין שתי השאלות עלול לחזק את הנטייה להסיק מאי קיומו של סעד משפטי את המסקנה שאין פגם מוסרי בפרסום הנדון".

[וכפועל יוצא מכך, גם מדינה שכל תושביה מקפידים על קיום ה"חפץ חיים", יכולה לאמץ את חוק איסור לשון הרע הישראלי; במדינה כזו, השאלה אם עצם הפרסום מותר או אסור, תוכרע על פי ה"חפץ חיים", אך השאלה האם ומתי להעניק סעד לנפגע או להטיל סנקציה על המפרסם, תוכרע על פי הוראות החוק ושיקולי המדיניות הייחודיים לו¹⁵⁰⁵. ברור מאליהם שהתשובה לשאלה "מתי ראוי להטיל סנקציה" תהיה מצומצמת יותר מהתשובה לשאלה "מהו דיבור אסור". כך המצב גם בהלכה עצמה, כמפורט להלן¹⁵⁰⁶].

¹⁵⁰⁵ ה"סכנה" שמפניה מתריעה גביזון בציטוט לעיל, מתממשת לעתים קרובות אצל לא מעטים, הסבורים בטעות כי במדינה שומרת הלכה לא ניתן לקבל את חוק איסור לשון הרע, כשהם מצביעים על "ההבדלים בין חופש הביטוי לפי החפץ חיים לבין חופש הביטוי הרחב על פי חוק איסור לשון הרע", מתוך חוסר שימת לב להבדל בין השאלה האתית-הלכתית, שבה עוסק

7(ג). השלכות החריגים ההלכתיים לאיסור לשון הרע על חירות הביטוי

7(ג)1. כללי: איסור לשון הרע - "תורה למלאכי השרת"?

מלבד ההימנעות מהטלת סנקציות בגין עבירה על איסור לשון הרע, ישנם גם מספר חריגים לאיסור עצמו, המפחיתים משמעותית את ההגבלה על החירות להתבטא, ואשר הופכים את איסור לשון הרע ל"גזירה שהציבור יכול לעמוד בה". איננו מסכימים, בכל הכבוד, לדבריו של חיים כהן¹⁵⁰⁷, הרואה באיסור לשון הרע "רמה מוסרית שהיא למעלה מהישג ידנו", והסבור כי "רוב איסורי הרכילות ולשון הרע שקבעו חכמים, ורוב האגדות שנקמו סביבן, מושתתים על מוסר עילאי, שאין לו, ומעולם לא היתה לו, אחיזה במציאות החיים העכורה...". או כי "הסכנה שבקביעת רמה מוסרית שהיא למעלה מהישג ידנו (או הישג לשוננו) היא שלהצדקת מוסריותנו שלנו, הפגומה יחסית, בפני עצמנו, נתייחס להלכות ולאגדות הללו כאל יצורים מעולם אחר..."¹⁵⁰⁸.

בדברים אלה יש, לדעתנו, משום הגזמה רבה. אין להכחיש, אמנם, שאי הקפדה על איסור לשון הרע הפכה לתופעה נפוצה, וכבר העידו על כך במפורש הרמב"ם ("לשון הרע... הוא החטא הגדול, שבבני אדם תמיד")¹⁵⁰⁹ ומחברים נוספים במרוצת הדורות, לרבות ה"חפץ חיים"¹⁵¹⁰; אולם, מכאן ועד הקביעה כי האיסור הוא "מוסר עילאי" שאינו ניתן ליישום והשמור למתי מעט, רחוקה הדרך. עובדה היא, כי אין זה

ה"חפץ חיים", לבין שאלת הענקת הסעד או הטלת הסנקציה על ידי גוף שיפוטי, שבה עוסק המחוקק.

¹⁵⁰⁶ נספח 1 לפרק זה.

¹⁵⁰⁷ חיים כהן - רכילות, עמ' 120 (וראו גם בעמ' 116-117).

¹⁵⁰⁸ והשוו גם לדבריו בלהיות יהודי, עמ' 423 [שם הנימה אוהדת ו"רכה" יותר, אך תוכן הדברים שווה: "...ואם תמצוי לומר שיש פה הגזמה רבה ופער בולט בין המציאות העובדתית והמשפטית לבין חזונות מוסרים אידיאליים, אף אני אשיב, שזו סגולת הערכים, להבדיל מן הנורמות: משל לסולם מוצב ארצה, שכל שלביו התחתונים עמוסים נורמות היומיום; אבל ראשו מגיע השמימה, ואנחנו - שאין אנו מלאכים - אין אנו מסוגלים להתרומם כולי האי. מה שלכאורה נראה כהגזמה בוטה, אינו לאמיתו של דבר, אלא הדגשה ציורית של רוממות ערך העל"].

¹⁵⁰⁹ פירוש המשנה, אבות, א, יז.

¹⁵¹⁰ ראו, למשל, את דברי פלקירא שהובאו לעיל (פרק 1, הערה 227) ["ידע כי לשון הרע מידה רעה שאין כמוה, ורוב אנשי העולם הוכו בזאת המכה, ומי יתן לא יהיו כולם..."]; ואת דברי ה"חפץ חיים" (שם, הערה 211) ["... נתמוטט העניין מכל וכל, כי ממילא הורגל האיש לדבר, כפי שיזדמן ויצא מפיו, ולא להתבונן בו מתחילה פן דבר זה נכנס בכלל איסור רכילות ולשון הרע. והורגלנו כל כך בעוון זה, בעוונותינו הרבים, עד שמפני זה בעיני הרבה בני אדם אין דבר זה נחשב לעוון כלל... ואם ישאלו אחד, למה דיברת לשון הרע או רכילות, יחשוב בלבו שהוא בא לעשותו צדיק וחסיד..."]. וראו גם את דברי ה"כלי יקר", שהוזכרו לעיל (שם, בהערה 227).

נדיר למצוא אנשים, או קהילות, המקפידים לכלכל את אורח דיבורם על פי כללי ה"חפץ חיים"¹⁵¹¹, עד כדי הפיכתם, עם הזמן, לחלק משגרת הדיבור (בכפוף, כמובן, לכך, ש"אדם אין צדיק בארץ, אשר יעשה טוב ולא יחטא"¹⁵¹²). הצלחה זו אינה נובעת מהיותם בהכרח "בעלי מוסר יחידי סגולה" (כלשונו של כהן, שם), אלא מקיומם של אותם סייגים לאיסור, המפחיתים את פגיעתו בחירות הביטוי, ואשר נועדו (והצלחתו) לאפשר את יישום האיסור בחברה אנושית ולמנוע ממנו להפוך ל"גזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה". במלים אחרות, הכלל "לא ניתנה תורה למלאכי השרת"¹⁵¹³ לא פסח גם על איסור לשון הרע והלכותיו.

לאחר הקדמה כללית זו, נפרט את ההיתרים המרכזיים המפחיתים, כאמור, את הפגיעה הטבעית של איסור לשון הרע בחירות הביטוי והמקחות את עצמת המתח המובנה שבין האיסור לבין החירות.

7(ג)(2). היתר "באפי תלתא" כביטוי להכרה בצורך האנושי להתבטא

חריג משמעותי לאיסור לשון הרע מצוי בקביעת רב הונא¹⁵¹⁴, לפיה "כל דבר שנאמר בפני שלושה, אין בו משום לשון הרע" (בתרגום מארמית). כאמור לעיל¹⁵¹⁵, הרמב"ם מפרש קביעה זו כדלהלן: מותר לומר דברים שבתנאים רגילים נחשבים כלשון הרע - ואפילו לספר דברים אלה למי שלא שמע אותם עדיין - אם דברים אלה כבר נאמרו קודם לכן בפני שלושה, שכן, הדברים מן הסתם היו מגיעים בכל מקרה לאזני השומע¹⁵¹⁶.

¹⁵¹¹ תיאור זה אינו נתמך בנתונים סטטיסטיים מדויקים (מה שניתן לומר גם על תיאורו של כהן), אך הוא נסמך על ידיעתו האישית ועל ניסיונו של כותב שורות אלה, המכיר ובא במגע עם רבים וטובים המשתדלים להקפיד על קיום ה"חפץ חיים" ומכלכלים את אורח דיבורם בהתאם. ראייה מוחשית יותר ניתן להביא מריבוי הספרים והחיבורים התורניים-הלכתיים בנושא איסור לשון הרע והלכותיו מאז כתיבת ה"חפץ חיים" (ראו, למשל, במאמרו של **בראון**, ה"ש 2 בעמ' 172), מה שמוכיח למצער כי איסור לשון הרע אינו בבחינת "מת מצווה" שאין לו דורשים. בצדק מציין גם השופט רובינשטיין, בעניין **פלוני נגד דיין (דנ"א 2121/12)**, בפסקה ז' לפסק דינו, כי "נתרבו כיום הלומדים בספרי חפץ חיים ושמירת הלשון".

¹⁵¹² משלי ז, כ.

¹⁵¹³ בבלי, יומא, ל ע"א.

¹⁵¹⁴ בבלי, ערכין, טו ע"ב - טו ע"א. הדברים מובאים גם בבבלי, בבא בתרא, לט ע"א.

¹⁵¹⁵ ראו לעיל, בפרק 3, פסקה 3(ג).

¹⁵¹⁶ להרחבת ההסבר ראו לעיל, שם.

היתר זה, המכונה "באפי תלתא" (בארמית- בפני שלושה) הינו מחודש מאוד, ועל פניו גם מוקשה: הרי ברור שהנחה זו, לפיה דברים שנאמרו בפני שלושה יגיעו "מן הסתם" גם לאזני השומע, אינה חזקה חלוטה, ויש לכל הפחות סבירות מסוימת שהדברים לא היו מגיעים לאזניו אלמלא המספר הנוכחי; אם כן, מדוע "להסתכן" ולהתיר אמירת דברים הפוגעים בפלוני, על סמך הנחה רעועה, שאינה ודאית כלל?! ויודגש: לא מדובר בדברים שהם "לתועלת", אלא בדברי גנאי שאינם מועילים ואינם נחוצים.

עצם יצירתו של חידוש זה על אף הקושי שבו מלמדת, לדעתנו, כי הלכות לשון הרע מביאות בחשבון לא רק את חומרת האיסור, אלא גם, כמשקל נגד, את הצורך האנושי להתבטא (אף כשמדובר בדברים שאינם נחוצים או מועילים) ולמצער השלמה ברורה עם כך שאין טעם לנסות לחסום אותו לחלוטין¹⁵¹⁷.

על מנת להמחיש עד כמה היתר זה מחודש ואינו ברור מאליו, נזכיר שוב את העדרו של היתר דומה באסלאם¹⁵¹⁸, וכן את ביקורתו של Moore¹⁵¹⁹ על עצם הניסיון לקבוע מספר מוגדר של אנשים, שהגעת השמועה אליהם הופכת אותה ל"נפוצה":

"The writer has decided to omit any reference to specific numbers, since he does not believe any general rule can be laid down on this basis. The view adopted by Genicot seems more logical: 'A crime is said to be secret or hidden as long as it is not generally known'".

¹⁵¹⁷ ניתן, לכאורה, לטעון, כי מסקנה זו אינה מבוססת, שכן, ההיתר לומר דבר שכבר נאמר בפני שלושה אינו מעיד בהכרח על הכרה בצורך להתבטא, אלא פשוט על כך, שבהעדר קשר סיבתי ברור בין הדיבור לבין התפשטות השמועה (דהיינו, בסיטואציה שבה יש להניח שהשמועה תתפשט בכל מקרה), אין מקום לאסור את הדיבור. תשובתנו על טענה זו הינה כדלהלן: לא ניתן ברצינות לחלוק על כך, שהעובדה ששמועה כלשהי נאמרה בפני שלושה, אינה יוצרת ודאות גמורה כי היא תגיע לכל אדם באשר הוא, גם אלמלא המפיץ הנוכחי; לכן, אלמלא ההכרה בצורך להתבטא, לא היה מקום להתיר דיבור על סמך הנחה רעועה כל כך. ההלכה הייתה צריכה להיות, כי נוכח הפגיעה החמורה בזולת (או כל פן אחר של חומרת האיסור) - שמולה לא עומד ערך כלשהו (אילו היינו סוברים שאין הכרה בצורך להתבטא) - עדיף להלך על קרקע בטוחה, ולא לקבוע כלל היתר מסוג זה, ולכל הפחות לקבוע, כפי שמקובל בנצרות (ראו לעיל, פרק 3, הערה 748), כי הדיבור מותר רק אם הייתה לו כבר תפוצה רחבה מאוד.

¹⁵¹⁸ ראו לעיל, סוף פסקה 3(ג).

¹⁵¹⁹ לעיל, פרק 3, הערה 748.

אכן, אין ספק, כי מערכת שאינה מכירה בצורך הבסיסי של האדם להתבטא, לא הייתה קובעת מלכתחילה היתר ייחודי דוגמת "באפי תלתא", ובוודאי שלא הייתה מסתפקת במספר מוגדר של שלושה שומעים בלבד על מנת להקים היתר זה, רק מכוח הנחה שאינה ודאית. קביעת חזקה כזו עשויה להיות מובנת רק אם אנו מניחים, כי מול ההכרה בפגיעה בשמו הטוב של הזולת, קיים גם ערך אחר-ההתחשבות בצורך האנושי של אדם באשר הוא אדם, לדבר ולהשמיע אפילו דברים שאינם נחוצים ומועילים.

הצורך האנושי הפנימי להתבטא, להשמיע ולהישמע, מוכר היום כאחד מענפי חופש הביטוי¹⁵²⁰, ומהווה את אחד מהיבטיו¹⁵²¹. הפסיקה אף הגדירה צורך זה כ"מקור הראשוני לחופש הביטוי", הקודם לשאר ההצדקות הפורמליות לחופש זה, שנולדו בדיעבד, כלשון השופט חשין¹⁵²²:

"רבים וטובים ניסו לבחון את שורשיו של חופש הביטוי, את המקורות המזרימים אליו מים והופכים אותו לנהר-איתן שוצף וקוצף. כך, למשל, מצביעים לפנינו על הצורך והרצון לגילוי האמת; על הצורך והרצון להכיר באוטונומיה של הפרט, ליתן לכל פרט אפשרות למצות את יכולתו וכישוריו ועל דרך זה להביא להגשמתו העצמית; על הצורך והרצון לשמור על ההליך הדמוקרטי ולהביא לשינויים בדרך ראויה ועוד..."

כשאני לעצמי, דומה עליי כי ראוי לנו שנבחין בין המקור הראשוני לחופש הביטוי לבין החיזוקים והטעמים שנתלוו אליו לאחר היותו, איששו אותו,

¹⁵²⁰ כלשון השופט אגרנט בעניין קול העם נ' שר הפנים, עמ' 878: "עד עתה עמדנו על האינטרס החברתי אשר העקרון של חופש הביטוי בא להגן עליו - האינטרס של בירור האמת. ואולם חשיבותו של העקרון נעוץ (כך במקור) גם בהגנה שהוא נותן לאינטרס פרטי מובהק, דהיינו, לענינו של כל אדם, באשר הוא אדם, לתת ביטוי מלא לתכונותיו ולסגולותיו האישיות: לטפח ולפתח, עד הגבול האפשרי, את האני שבו; להביע את דעתו על כל נושא שהוא חושבו כחיוני בשבילו; בקיצור - להגיד את אשר בלבו, כדי שהחיים יראו כדאיים בעיניו... למעשה, מבחינת המגמה של קיום אינטרס מיוחד זה, משמשת הזכות לחופש הביטוי לא רק אמצעי ומכשיר כי אם גם מטרה בפני עצמה, באשר הצורך הפנימי שמרגיש כל אחד לתת ביטוי גלוי להרהוריו הוא מתכונותיו היסודיות של אדם. זאת ועוד, אם כי צירפנו לאינטרס האחרון את התואר "פרטי", הרי לאמיתו של דבר אף למדינה ענין בשמירה עליו, הואיל וכפי שאמר בזמנו השופט ברנדייס... 'המטרה הסופית של המדינה היא (בין השאר) לאפשר לבני אדם להיות חפשים לפתח את סגולותיהם'. על כן, אפילו ייצא מפיו של פלוני דיבור שהוא מחוסר ערך ישיר בשביל החברה או המדינה, אף על פי כן, עשויה האמירה המסויימת להיות חשובה מבחינת המגמה לאפשר הבעה עצמית". וראו גם: פלוני נ' דיין (ע"א 751/10), פסקה 62 לפסק דינו של השופט ריבלין וההפניות שם (וכן פסקה 65 וההפניות שם).

¹⁵²¹ ראו לעיל, הערה 1469.

¹⁵²² ידיעות אחרונות נ' קראוס, עמ' 76-77.

עידנו אותו ויצרו אותו כפי שהוא מוכר לנו כיום. כל יצור חי מבטא את עצמו
- ונדחף בידי צורך פנימי לבטא את עצמו - (בין השאר) בהשמעת קולות,
כרצון יצור ויצור: בנביחה, בפעייה, בגעייה, ביללה, בזמזום. זה הצורך
הפנימי של האדם לדבר ולנאום, לספר ולשורר, לצייר ולכיר, לבקר
ולהפגין, לגעור ולזעוק, והוא בצד צרכיו האחרים של האדם, צרכים
פיזיולוגיים ונפשיים. ומאז לימד עצמו לדבר (ואף לפני-כן), נדחף האדם
בידי כורח פנימי לבטא עצמו בדיבור: בין לצרכים פונקציונליים - כך היה,
בעיקר בראשית - בין לצרכים הנדמים כצרכים שאינם פונקציונליים. ויש
שהביטוי יבוא לא בדיבור אלא בשריקה-מלב (כשריקתו של אותו נער כפרי
- יאשאק - בסיפורו של שלום אש 'הצדיק הכפרי'). הצורך הפנימי
להתבטא, לדבר הינו חזק-מכל-חזק, ואם ינסו לסכור פיו של אדם, בכל-
זאת ימצא את דרכו להתבטא. קרא לכך הגשמה עצמית, קרא לכך
אוטונומיה של היחיד, קרא לכך חופש הפרט. קרא אשר תקרא; הצרכים
הנפשי והפיזיולוגי הם אבות הצורך להתבטא, הם אבות חופש הביטוי."

צורך זה הוא שעומד, לדעתנו, ביסוד חידוש ההיתר "בפני שלושה".

חידושו של היתר זה מלמד גם כי בניגוד לשיטתו של כהן שהובאה לעיל¹⁵²³, איסור לשון הרע לא נועד בעיקרו להיות איסור "שאין לו אחיזה במציאות החיים" או להציב "רמה מוסרית שהיא למעלה מהישג ידינו". מערכת דינים השמורה ליחיד סגולה מוסריים, אינה מחזרת אחר היתרים מסוג זה, והיא בוודאי לא הייתה קובעת כי בתנאים של חוסר ודאות להתפשטות השמועה, יש להתיר את האיסור רק משום שהשמועה "מן הסתם" תתפשט בלאו הכי.

[נקטנו כדוגמה את פירוש הרמב"ם להיתר "באפי תלתא"; מלבד פירוש הרמב"ם ישנם פירושים נוספים, שהתקבלו להלכה על ידי ה"חפץ חיים"¹⁵²⁴. המכנה המשותף לכל אחד מפירושים אלה הוא הסתמכות על

¹⁵²³ ראו לעיל, הערה 1507 ואילך.

¹⁵²⁴ ראו להלן בנספח כללי 1, סעיף ט' לנספח.

הנחה לא ודאית, המבוססת על העובדה שקיימים שלושה שומעים. גם פירושים אלה מצביעים, איפוא, על הכרה בצורך להתבטא כשיקול משמעותי בדיני לשון הרע.

7(ג)3. חירות הביטוי, עיקרון ה"תועלת" וכלי היתר נוספים

כאמור לעיל¹⁵²⁵, איסור לשון הרע אינו חל כאשר מטרת הסיפור היא התועלת שבו. היתר זה - הידוע בכינויו המקוצר "לשון הרע לתועלת" (או "היתר התועלת") - מגביל את עיקרו של איסור לשון הרע לדברים שאין תועלת באמירתם, ובכך הוא מצמצם משמעותית את ההגבלה על חירות הביטוי. בהקשר זה יש לזכור כי הרלוונטיות של מרבית ההצדקות הכלליות לחירות הביטוי¹⁵²⁶, פוחתת באופן ניכר כשמדובר בפרסום מידע חסר תועלת¹⁵²⁷. הדברים נכונים במיוחד ביחס לאותו היבט ספציפי של חירות הביטוי, שעניינו חופש הביטוי הדמוקרטי. חופש הביטוי הדמוקרטי רלוונטי מעצם טבעו לפרסומים שיש בהם חשיבות ציבורית והמכילים נתונים שיש בהם חשיבות לשם קבלת החלטות בנושאי משטר ושלטון¹⁵²⁸; והרי לפרסומים מסוג זה יש ממילא, במקרים רבים, היתר הלכתי על פי עיקרון ה"תועלת"¹⁵²⁹.

עם זאת, אין לטעות כאילו היתר ה"תועלת" ההלכתי משכין "שלום מלא" בין האיסור ההלכתי על לשון הרע לבין חופש הביטוי הדמוקרטי כפי שמקובל לראותו היום. ישנה, אמנם, חפיפה ניכרת בין הפרסומים המותרים על פי היתר ה"תועלת" ההלכתי לבין הפרסומים המצדיקים את עשייתם מכוח הרציונאל הדמוקרטי של חופש הביטוי, אך בוודאי שהחפיפה אינה מלאה¹⁵³⁰, נוכח אפיון ה"תועלת" הצר יחסית על

¹⁵²⁵ ראו לעיל, בפרק 3, פסקה 3(ב).

¹⁵²⁶ על ההצדקות לחירות הביטוי ראו לעיל, הערה 1469.

¹⁵²⁷ ראו: לשון הרע - הדין המצוי והרצוי, עמ' 201-205. המחבר (שנור) מתייחס לפרסומים חסרי תועלת ("מקרי המבחן", כפי שהם מכונים שם - ראו בעמ' 190) ומסביר מדוע ההצדקות השונות של חירות הביטוי פחות רלוונטיות ביחס לפרסומים אלה.

¹⁵²⁸ כאמור לעיל (הערה 1469), הרעיון העומד בבסיס ההיבט הדמוקרטי של חופש הביטוי הוא, כי "חופש הביטוי מאפשר זרימה רחבה של מסרים על אודות עניינים בעלי חשיבות ציבורית בין האזרחים לבין עצמם ובינם לבין נציגיהם... רק היא יכולה להבטיח שכל יחיד בחברה יקבל את מירב הנתונים הדרושים לו לשם קבלת החלטות בענייני משטר ושלטון" (פלד - צווי עשה, עמ' 281; פלד - מבט ביקורתי, עמ' 287; וראו גם: קול העם נ' שר הפנים, עמ' 876-877; כהנא נ' רשות השידור, עמ' 274-275 וההפניות שם). [לא נעסוק כאן בביקורת על הרציונאל הדמוקרטי של חופש הביטוי, ובפקוק שהובע לא אחת בהנחות היסוד העומדות בבסיסו, ראו: פלד - צווי עשה, עמ' 361-362, ובמקורות שם בה"ש 23 ואילך].

¹⁵²⁹ כך, למשל, העברת מידע שלילי מותרת "אם רואה שאנשי העיר רוצים למנות לאחד בעיר באיזה התמנות, ומוטעין בו טעות גדול" [חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, באר מים חיים, אות ח (עמ' קה-קו)].

¹⁵³⁰ איננו מתכוונים לכך שחופש הביטוי על פי חוק איסור לשון הרע רחב יותר מחופש הביטוי על פי החפץ חיים [על כך כבר אמרנו בסוף פסקה 7(ב) לעיל, כי מדובר בשני מישורים נבדלים (המישור האתי-אישי מול המישור המשפטי של סנקציות

פי ה"חפץ חיים"¹⁵³¹ ונוכח הדרישות שהוא מציב כתנאי סף ליישום היתר ה"תועלת"¹⁵³². לשם המחשת הפער, ניטול את הדוגמה הבאה: נניח שאדם הנחשב לאישיות ציבורית בכירה ביותר פרש מתפקידו ועשה לביתו. והנה, נודע לעיתונאי, לאחר שנים, מפי מספר גורמים המקורבים לאותה אישיות ציבורית לשעבר, כי אותו אדם נהג לזלזל בציבור בזמן כהונתו, ולקבל החלטות כבדות משקל מתוך קלות ראש ומתוך אינטרסים אישיים או שיקולים זרים. האם מוצדק לפרסם את הדבר¹⁵³³? כללי ה"תועלת" ההלכתיים הקלאסיים, לכאורה אינם מאפשרים פרסום כזה. לא נשקפת מאותו אדם, שכאמור כבר פרש מתפקידו, סכנה כלשהי (בשונה מכל מקרי ה"תועלת" ב"חפץ חיים")¹⁵³⁴, ואף אם נניח שההחלטות שקיבל אותו אדם בעת כהונתו הזיקו לאנשים שיש לפצותם (והפרסום נועד לגרום לו לשלם כדוף), הרי שיש להוכיח אותו תחילה, שמא ישיב להם את המגיע להם גם מבלי שינקטו נגדו בצעד החריף של פרסום¹⁵³⁵ (ונזכיר כי אף פרסום הדברים לשם התועלת שבהרתעה כללית של "פועלי אוון"¹⁵³⁶, אינו מותר אלא כאשר נכון לשעת הפרסום החוטא ממשיך בדרכו והתוכחה אינה משפיעה עליו לחדול ממנה¹⁵³⁷). בנוסף, הפרסום יהיה אסור גם מהטעם, שהעיתונאי אינו יודע אישית על נכונות המידע, והדברים ידועים לו משמועה בלבד¹⁵³⁸ (גם אם יש לו תחושה חזקה כי השמועה נכונה). לעומת זאת, בחינת השאלה בעניינים דמוקרטיים מודרניים, עשויה להניב תוצאה אחרת. כך, למשל, קבע לאחרונה בית המשפט העליון, בדעת רוב, כי

וסעדים), שאין "סתירה" ביניהם]. כוונתנו כאן היא למתח בין מה שנתפס כאסור על פי כללי ה"חפץ חיים", לבין מה שנחשב לפרסום ראוי ומוצדק בעיני דמוקרטיים מודרניים, **ללא קשר לחוק דווקא**.

¹⁵³¹ ראו לעיל, פרק 3, בטקסט להערה 609 ואילך. לעניין ההבדל בין היקף ה"תועלת" על פי ה"חפץ חיים" לבין הנסיבות הנחשבות כמצדיקות פרסום מנקודת מבט דמוקרטית מודרנית, ראו גם: **בראון**, עמ' 240 ואילך.

¹⁵³² ראו לעיל, פרק 3, בטקסט להערה 643 ואילך.

¹⁵³³ ושוב נדגיש, כי שאלתנו **איננה**, האם ראוי להטיל על העיתונאי **סנקציה** בגין הפרסום (מבחינה זו נתונה לפוסקי ההלכה גמישות, והם עשויים להכריע כי גם אם הפרסום לא היה ראוי, ואף היה אסור לפי כללי ה"חפץ חיים", אין מקום להטלת סנקציה בגינו, כמפורט בנספח 1 להלן). שאלתנו היא, האם הפרסום **מוצדק**.

¹⁵³⁴ כמפורט לעיל, פרק 3, פיסקה 3(ב)(1), פסקת משנה 3, בטקסט להערה 609 ואילך.

¹⁵³⁵ זהו ה"פרט" השלישי לעיל; ראו בפרק 3, הערה 651 ואילך.

¹⁵³⁶ ראו לעיל, פרק 3, בטקסט הסמוך להערה 621 ואילך.

¹⁵³⁷ ראו בפרק 3, הערה 651 ואילך, וכן בהערה 623.

¹⁵³⁸ זהו ה"פרט" הראשון לעיל; ראו בפרק 3, בטקסט להערה 643 ואילך.

לעיתונאי קמה חובה מוסרית וחברתית לפרסם מידע שיש בו עניין ציבורי משמעותי, והודגש כי חובה זו קמה לאו דווקא כאשר הפרסום מונע בבירור מפגע או סכנה עכשוויים שלא ניתן למנעם בדרך אחרת.¹⁵³⁹

עם זאת, ישנם כמה כלים הלכתיים מרכזיים העשויים לגשר במידה ניכרת על הפער בין היקף הפרסומים שניתן לעשותם על פי כללי ה"תועלת" ההלכתיים הקלאסיים, לבין היקף הפרסומים הנחשבים למוצדקים בעיניים דמוקרטיות, מפאת נחיצותם הכללית לצורך כינונו השוטף של משטר דמוקרטי:

¹⁵³⁹ על מנת להסביר במה דברים אמורים, נקדים רקע קצר. אין ספק שלפי הדין הישראלי, פרסום אמיתי שיש בו עניין ציבורי נהנה מהגנת סעיף 14 (וכבר אמרנו לעיל, כי גם פוסקי ההלכה לא בהכרח יתנגדו לכך, נוכח ההבדל הברור שהכול מודים בו, בין השאלה "מתי מוצדק להטיל סנקציה" לבין השאלה "מהו דיבור אסור"). אך סעיף 14 אינו מסייע למפרסם כאשר מתברר, כי על אף האמצעים שבהם הוא נקט כדי לברר את המידע, המידע לא היה מדויק. עם זאת, גם בנסיבות אלה המפרסם עשוי עדיין ליהנות מהגנות "תום הלב" שבסעיף 15. סעיף זה פוטר מפרסם מאחריות, אם הפרסום היה בתום לב, ובנוסף לכך מתקיימות אחת הנסיבות המפורטות בסעיפי המשנה של סעיף 15. אחת מהנסיבות המקימות למפרסם הגנת תום לב, קבועה בסעיף המשנה 15(2), וזו לשונה- "היחסים שבינו לבין האדם שאליו הופנה הפרסום הטיילו עליו חובה חוקית, מוסרית או חברתית לעשות אותו פרסום". על רקע זה התעוררה בפסיקה לא פעם השאלה, מהן הנסיבות שבהן קמה לאדם "חובה חוקית, מוסרית או חברתית" לפרסם מידע, ובפרט, האם ניתן לומר כי לעיתון יש חובה מוסרית וחברתית, יותר מלאדם רגיל, לפרסם מידע בעל עניין ציבורי.

בפסק הדין בעניין פלוני נ' דין (ע"א 751/10) (פסקה 118) מציג השופט ריבלין בתחילה את הגישה שהובעה בפסק הדין בעניין חברת החשמל נ' הארץ (ע"א 213/69), על ידי השופט ויתקון, ולפיה "היחסים הרגילים בין עתון וקוראיו אינם מטילים עליו חובה מיוחדת לפרסם דברים בעלי עניין ציבורי... עתון, ככל אזרח, חב חובה להזהיר את הציבור בפני סכנה הנשקפת לחיי אדם, בריאותו או רכושו" (כלשון השופט ויתקון שם, בעמ' 94); אך לאחר הצגת גישה זו ממשיך השופט ריבלין וקובע (בפסקה 119 לפסק דינו בעניין דין), כי תפיסה זו, "במידה רבה אבד עליה הכלח", וכי כיום התפיסה שונה: "מובן לכל היום כי תפקידם של העיתונאים בחברה הדמוקרטית אינו מתמצה עוד בהעברת מסרים לידי רשויות המדינה. על העיתונאים לחשוף שחיתויות, להעביר ביקורת על השלטון ועל גופים פרטיים הפועלים במשק... תפקידם הוא להאיר את אותו המידע המגיע אליהם ואשר מצביע על פגמים בהתנהלות המערכות הציבוריות ולהעמידו לעיני הציבור; לשמש כ'כלב השמירה' של הדמוקרטיה ושל כיבוד החוק... עוד מובן כיום כי במקרים רבים קיימת חשיבות גם לעצם פרסומו של מידע, לעצם חשיפתו של פרשיות לעין הציבור, גם במקום שבו המידע הועבר במקביל לרשויות המוסמכות וטופל על ידן. הקביעה כי רק פרסומים הכוללים אזהרות מידיות על סכנה לחיי אדם, לבריאותו או לרכושו יחשבו לפרסומים שחייב עיתונאי לפרסמם אכן נראית צרה מדי". כך סבר גם השופט פוגלמן, בסעיף 5 ואילך לפסק דינו בעניין דין, וכן בפסקה 26, שם הוא קובע כי העיתונאי ממלא "חובה מוסרית או חברתית" כאשר הוא מפרסם פרסום שיש בו "עניין ציבורי משמעותי". תוצאה זו התקבלה גם בדיון הנוסף [פלוני נ' דין (דנ"א 2121/12)] בדעת רוב, בניגוד לדעתו החולקת של השופט רובינשטיין, אשר סבר כי "גם התמורות והשינויים שחלו בעולם, אינם מצדיקים את שינויה של הלכת עיתון הארץ" (פיסקה כ"ו לפסק דינו). חידוש משמעותי נוסף בפסקי הדין בערעור ובדיון הנוסף היה, כי העובדה שהפרסום נשוא פסקי הדין נעשה בעת שהעובדות היו עדיין בתהליך בירור שיפוטי, אינה גורעת מהיותו של הפרסום בעל "עניין ציבורי משמעותי".

[ברור שרוח פסק הדין אינה עולה בקנה אחד עם ה"חפץ חיים", מבחינה זו שה"חפץ חיים" בוודאי לא היה סבור שיש "חובה מוסרית/חברתית" לפרסם בציבור מידע שלילי נגד אדם שלא נשקפת ממנו כל סכנה, מה גם שעניינו מתברר עדיין בערכאות. עם זאת, השורה התחתונה של פסק הדין, שהיא עצם דחיית התביעה הכספית, יכולה להתקבל גם ב"מדינה שומרת חפץ חיים", שהרי גם במדינה כזו, ניתן לומר כי כל אימת שהמפרסם פעל מתוך תחושת חובה מוסרית/חברתית, על אף שפעולתו הייתה בניגוד להלכה, הוא יהיה פטור מנקיטת צעדים נגדו. כפי שהדגשנו כאן לא אחת, השאלה מתי ראוי להטיל סנקציה על פלוני בגין דיבורו, שונה לחלוטין מהשאלה האם הוא פעל בניגוד להלכה, ושאלת הסנקציה מסורה לשיקול דעתו של בית דין, העשוי להביא בחשבון גם שיקולי מדיניות שונים, כגון "האפקט המצנן" וכיוצא ב].

א) הרחבת האפשרות להרתיע עוברי עבירה ופועלי אוון, על פי שיקול דעת המסור לבית דין: כאמור לעיל, על פי כללי ה"תועלת" ההלכתיים הקלאסיים, אין היתר לגנות עברייין לשם התועלת שבהרתעת הציבור, אלא אם כן מדובר במקרה קיצוני של עברייין סדרתי שממשיך במעלליו נכון לעת הפרסום¹⁵⁴⁰. אך יחד עם זאת, כפי שמדגיש ה"חפץ חיים" עצמו, הסמכויות הכלליות המסורות לבית דין מאפשרות לו להרתיע עבריינים באמצעות פרסום גם שלא בנסיבות קיצוניות כאלה, לפי שיקול דעתו המסור לו¹⁵⁴¹. נראה כי במסגרת שיקול הדעת, עשוי בית הדין להביא בחשבון גם שיקולים רחבים כלליים (במיוחד כשמדובר במי שחטא כנבחר ציבור), כמו התועלת הצומחת לחברה דמוקרטית מהפעלת העיקרון "אור השמש הוא המחטא הטוב ביותר ואור המנורה הוא השוטר היעיל ביותר" (על פי לשונו הידועה של Brandeis¹⁵⁴², המצוטטת לרוב גם בפסיקה הישראלית¹⁵⁴³). יחד עם זאת, על אף ששיקול הדעת האמור עשוי אמנם להרחיב במקצת את האפשרות לפרסם עבריינים על מנת להרתיעם, יש להיזהר מלהפליג עם הרחבה זו למחוזות רחוקים מדי, ולשמר אותה למקרים מתאימים.

ב) קונסטרוקצית ההסכמה מכללא של נבחר ציבור: כאשר מדובר בנבחר ציבור, יש מקום לשקול פרסום מידע שלילי אודותם מכוח ההנחה, שעצם כניסתם לתפקידם במדינה דמוקרטית, מהווה הסכמה מכללא לפרסומים אודותם כמקובל במדינה דמוקרטית¹⁵⁴⁴.

ג) ייחודו של "ציבור": ייתכן - וקשה לקבוע בכך מסמרות - שהגדרתה של "תועלת" כאשר מדובר בציבור, וקל וחומר במדינה, תהיה רחבה יותר מהגדרתה כשמדובר ביחיד¹⁵⁴⁵. נכון להיום, לא מצאנו פסיקה הלכתית הקובעת קביעה כזו בהקשר של דיני לשון הרע¹⁵⁴⁶.

¹⁵⁴⁰ ראו בפרק 3, הערה 651 ואילך, וכן בהערה 623.

¹⁵⁴¹ ראו את דברי ה"חפץ חיים" ואת דברי השלי"ה לעיל, פרק 3, הערה 625 והטקסט שם.

¹⁵⁴² Louis Brandeis, בספרו **Other People's Money**, עמ' 92 (בפרק 5, תחת הכותרת "What Publicity Can Do") התבטא כי:

"Sunlight is said to be the best of disinfectants; electric light the most efficient policeman".

["אור השמש הוא המחטא הטוב ביותר, ואור החשמל/המנורה הוא השוטר היעיל ביותר"].

¹⁵⁴³ ראו בפסק הדין בעניין פורום היוצרים הדוקומנטריים נ' נשיא המדינה, עמ' 512 וההפניות שם.

¹⁵⁴⁴ ראו להלן, בנספח 2 לפרק זה.

¹⁵⁴⁵ ראו את דבריו של השופט הנדל בעניין פלוני נ' דיין (דנ"א 2121/12), פסקה 14 ואילך, ואת דוגמאותיו שם לעניין זה

ברוב רובם של המקרים, דברים שאסור לפרסמם על פי כללי ה"תועלת" שב"חפץ חיים", ואין דרך להתירם על פי הכלים הנוספים שהוצגו כאן, יהיו דברים מהסוג שעליהם כבר אמר שמואל שניצר¹⁵⁴⁷, כי קיימת לגביהם "הזכות לא לדעת"¹⁵⁴⁸:

"אני שואל את עצמי לא אחת אם אין לציבור הזכות לא לדעת דברים מסוימים (ההדגשה במקור), שיש בהם מעט מאוד תועלת והרבה מאוד טעם לפגם. את ההרהור הזה, החורג מן השגרה שהשתלטה על הויכוח, צריך אולי להמחיש ולאשש בכמה דוגמאות.

אני סבור, למשל, ששמורה לאדם הזכות לא לדעת מה אמרה הגברת חוה יערי לגברת אביבה גרנות כאשר חוקרי המשטרה הפגישו את השתיים בבית המעצר כדי לעמת את גירסותיהן ביחס למותה המסתורי של התיירת... בין השתיים אין יחסים של הערצה הדדית, זה ברור, אך האם ידיעת הלשון המדויקת של הגידוף, שהגברת יערי נזקקה לו בדברה אל יריבתה, הופכת אדם לאזרח יותר טוב או מכשירה אותו להיות בוחר יותר

מתחומי הלכה אחרים; וראו את סקירתו של חיים נבון במאמרו, "הלכות מדינה כתחום עצמאי", בכתובת:

<http://www.daat.ac.il/daat/eZRachut/dat/hilhot-2.htm>

¹⁵⁴⁶ להבחנה בין רבים ליחיד עשויה להיות השלכה לעניין הגדרתה של התועלת כ"מצויה". במה דברים אמורים? כאמור לעיל, תנאי הסף הראשון שמציב ה"חפץ חיים" להיתר ה"תועלת", הוא שהמפרסם צריך לוודא אישית את נכונות המידע [ראו בפרק 3, בטקסט להערה 643 ואילך]. עם זאת, הראינו לעיל (שם) כי ה"חפץ חיים" מכיר בכך, שישנן נסיבות המצדיקות העברת מידע שלילי גם על סמך שמועה בלבד (בתנאי, כמובן, שהמספר מבהיר שהדברים ידועים לו על סמך שמועה). הפרמטר הקובע המרכזי לעניין זה הוא השאלה האם ה"תועלת" המופקת היא "תועלת מצויה", או שמא תועלת "שאינה מצויה", דהיינו, תועלת ספקולטיבית בלבד שודאותה מוטלת בספק. ייתכן שכאשר מדובר במידע המועבר לציבור, יש מקום לנקוט ביד רחבה יותר בהגדרת התועלת כ"מצויה", וצ"ע.

¹⁵⁴⁷ במאמרו "הזכות לא לדעת" (ההדגשה במקור), שפורסם בעיתון מעריב, גליון יום ו', כ"א שבט, תשמ"ו, 31.1.1986, עמ' 23.

¹⁵⁴⁸ שניצר פותח מאמר זה בהבאת ההשקפה המקובלת בדבר "זכות הציבור לדעת" כחלק מההליך הדמוקרטי "התביעה לחופש הביטוי, וביתר יחוד לחופש העתונות, מושתתת על נוסחה שנשתגרה, אך לפי עניות דעתי לא נבדקה מעולם עד היסוד, הלא היא 'זכות הציבור לדעת'. עיתונאים זהירים מדקדקים ואומרים שבעצם לא בזכות מדובר, אלא בחובה. כיוון שבמדינה דמוקרטית כל אזרח משתתף בהכרעות מדיניות וחברתיות, המשפיעות על גורל הפרט והכלל, מותר לדרוש מכל בוחר, שיידע את טיב הבעיות, שבהן הוא נקרא להכריע, ויעקוב באורח שוטף אחר השתלשלות העניינים בכל התחומים, שבהם ממשלה וכנסת נקראות לקבל החלטות בשליחות הציבור. על פי תיאוריה פוליטית חברתית זו החובה לדעת נובעת מן הזכות לבחור, ואין האחת יכולה להתקיים בלי האחרת...". אך בהמשך לכך מתייחס לקשר הקלוש הקיים במקרים רבים בין סוגים רבים של פרסומים עיתונאיים לבין היכולת לבחור ולהשתתף בחיים הפוליטיים. במסגרת כך כותב שניצר, בין היתר, את הדברים המצוטטים כאן בגוף הטקסט.

רציני? או שמא יש כאן שימוש בעיקרון דמוקרטי חשוב לצורך הפגנה של גסות רוח, שאין למצוא לה הצדקה בשום נימוק אחר? האם חובת הציבור לדעת חלה גם על הנוסח המדויק של כל דבר גידוף, שמחליפים ביניהם יריבים פוליטיים בלהטו של ויכוח, והאם העיתונאי, הדואג להשכלתו הפוליטית של הציבור באמצעות ציטוט מדויק של כל מילת חירוף, יכול באמת להסתתר מאחורי הטענה, שהוא חייב לדייק בציטוטו?

...

הזכות שלא לדעת נובעת לפעמים משיקולי טעם טוב, לשון נקייה ותרבות אנושית. ולפעמים יש לה מגע הדוק מאוד עם החוק. כך הדבר, למשל, כאשר משפט פלילי נערך בעמודים הראשונים של העיתונים במקום באולם בית המשפט וכתבים לענייני פלילים הם הפוסקים איזו גירסה מהימנת ומי משקר בעדותו ואיזו קופה של שרצים תלויה מאחוריו של מי. סעיף 41 לחוק בתי המשפט קובע, ש'בעניין פלילי יראו עניין כתלוי ועומד בבית המשפט משעה שהוגשה לבית המשפט משעה שהוגשה לבית המשפט באותו עניין בקשה לצו מעצר או משעה שהוגש כתב אישום, לפי המוקדם'. הסעיף הזה נרמס בימים אלה על ידי כל אמצעי תקשורת בלא יוצא מן הכלל. עניין שביחס אליו הוגשה בקשה לצו מעצר, נידון בהרחבה בכל העיתונים. עדויו שלא הושמעו בבית המשפט מצוטטות בהרחבה; גרסאות נבדקות ואמינותן נידונה בפומבי; כל מבנה הראיות, שאולי יובא בפני בית המשפט ואולי לא, מוצג לראווה לעיני כל.

מפני שיש לציבור זכות, או חובה, לדעת? מפני שזה נחוץ לחינוך הבריות לאזרחות טובה? אני חושש, שהיפוכו של דבר מושג כאן..."¹⁵⁴⁹.

¹⁵⁴⁹ וראו גם את דברי חיים פאל, במאמרו זכות הציבור לא לדעת (כותרת המאמר לקוחה ממאמרו האמור של שניצר, כפי שמציין המחבר בעמ' 548), בעמ' 550: "מתעוררת השאלה היכן הגבול. נראה לנו שהגבול נחתם בצורה קולעת בענין אבו חצירה [ה"מ (ת"א) 5360/85 אבו חצירה נ' העתון חדשות, פ"מ תשמ"ה(3) 478]. וכך אמר השופט גלעדי (עמ' 481): 'לדעתי, הענין הציבורי הינו בכך שראוי כי אלה שמוטל עליהם להחליט מי הוא האיש שירש את כסאו של הצדיק בבא סאלי ז"ל, יידעו על

נחתום את פרק ה"תועלת" בהיתר "תועלת" ייחודי המלמד, לדעתנו, על הכרה הלכתית בצורך האנושי להתבטא. אדם שמעשיו של פלוני גרמו לו עוול, רשאי לשתף אחרים במועקתו, לא רק אם יש בכך כדי להועיל לו תועלת מעשית (שאז הדבר מותר מכוח היתר ה"תועלת" הרגיל), אלא גם כאשר המטרה היא עצם פריקת הלב, "להפג דאגתו מלבו"¹⁵⁵⁰. היתר זה הינו, למעשה, סעיף משנה של היתר ה"תועלת"

פרשת אהבתו של המבקש ומנוסח מכתביו ילמדו על תכונותיו. ייתכן ומידע נוסף זה ישפיע על שיקוליהם. לדעתנו זהו הגבול. אין שום זכות לציבור לדעת על פרשיית אהבים של איש ציבור, אלא אם כן פרשה זו היא רלבנטית למשרה אליה הוא שואף או בה הוא מחזיק. לא הרי כיסא הצדיק בראש סאלי ז"ל, או משרה של הרב הראשי, כהרי משרה של ראש ממשלה או שר המדע. אצל האחרונים פרשת אהבים אינה זכאית לפרסום, ואצל הראשונים עובדות אלה רלבנטיות לבחירתו של האיש למשרה. חיינו הפרטיים של איש ציבור אינם הפקר ואין הוא חייב לעמוד עירום ועריה בפני כלי התקשורת רק מפני שאישיותו מגרה את סקרנות העיתונאים. רק לעתים רחוקות ביותר ניתן למצא סיבה לחשיפת חיינו הפרטיים של איש הציבור, וגם אז יש לעשות כן בזהירות. ובמה שנוגע למשפחתו של איש הציבור - אשתו וילדיו - אין שום רלבנטיות למעשיהם ולחיייהם הפרטיים; בכל מקרה אינם צריכים להיות נושא לחשיפה".

והשוו לדברי חיים כהן, התוקף בחריפות את המעמד הרם והרחב מדי שניתן ל"זכות הציבור לדעת", ובפרט מעמדה בהשוואה למעמד הזכות לשם טוב: "הטענה העיתונאית המובהקת היא, שחייבים לפרסם כל אשר הציבור זכאי לדעת, והציבור כאילו זכאי לדעת הכל. לאמיתו של דבר, אין כל זכות בידי ה'ציבור' - לא על פי החוק ולא על פי ההלכה - לשמוע לשון הרע, ועל כן אין גם כל חובה על עיתונאי לפרסמה: לא בזכות ובחובה הכתוב מדבר, כי אם בחשקת הציבור לשמוע לשון הרע, רבה ועסיסית ככל האפשר, ובתשוקתו לרכילות שאינה יודעת שובעה; והעיתונאי מוכר את הסחורה שהציבור רוצה לקנותה. ואם ישאל השואל, מה לשון הרע יש כאן כשאין בלב העיתונאי כל כוונה רעה לבזות ולגנות, אלא כל כוונתו היא לשרת את הציבור ולספק לו מטעמים כטעמו? יש להשיב, ראשית, העיתונאי מודע (או חייב להיות מודע) לכך שהשירות שהוא נותן לציבור עולה במחיר פגיעה בזכות יסוד של הפרט לשמו הטוב ולצנעת חיינו (והיא, בניגוד לזכות הציבור לדעת, זכות אמת), ואין מצווה הבאה בעבירה; שנית, כשלושן הרע נעשית לעניין שבמקצוע ובמשלח יד, לפעמים כמעט למטרה בפני עצמה, ועל כל פנים לתופעה אפידמית - אין מפרסמה יכול להישמע בטענה שהוא עושה בהיסח הדעת, או בכוונה להיטיב בלבד (וביתר שאת, כשלושן הרע היא על יריב פוליטי או בעל דעות בלתי מקובלות...)" (חיים כהן-רכילות, עמ' 119).

כוחה האדיר של העיתונות והצורך לרסנו בכלים ראויים, מבלי לפגוע מאידך גיסא בחשיבותה של תקשורת חופשית, מעסיקים רבים וטובים גם ללא קשר לאיסור היהודי-הלכתי על לשון הרע. נפנה, למשל, למאמרו של יצחק זמיר, **העיתונות הכתובה: כוח וביקורת** [לצד סקירה ודיון כללי בנושא כוח התקשורת ונחיצותו מול הצורך בריסונו, דן המחבר גם בהצעות שונות שהועלו לשם ריסון כוח זה, ובפרט בהצעת ברק בהקשר זה (**ברק - המסורת של חופש הביטוי בישראל ובעיתותיה**)], לראות בעיתון גוף פרטי הממלא תפקיד ציבורי, הכפוף לעקרונות מסוימים של המשפט הציבורי (לעניין זה ראו גם: **ברק - על העיתונות הפרטית**); לעניין סוגיות אלה וסוגיות קרובות, ראו גם: **ויתקון - הרהורים וכמה זכרונות נעורים על חופש העיתונות; ראשי-זכות הציבור לדעת" בתקנוני האתיקה העיתונאית לעומת "חובת הציבור לדעת" במשפט העברי** [המבוסס על עבודת הדוקטורט שלו בנושא זה (**ראשי, תקשורת ואתיקה עיתונאית ביהדות**)]; **אישון, עיתונות - בין שליחות למקצוע** (סקירת דעות של רבנים שונים במגזרים שונים ביחס לעיתונות); נפנה גם לדברי השופט רובינשטיין בפיסקה נ"ז לפסק דינו בעניין **פלוני נ' דיין (דנ"א 2121/12)** [וכן למאמרו **רובינשטיין - כתמים בעיתונות**]. מן הראוי לתת את הדעת גם להערתו של סגל, על "הפער הרב בין המיתוס של חופש הביטוי, שממנו נהנה כביכול הפרט בחברה דמוקרטית, לבין המציאות שבה נמצאת השליטה בשוק החופשי של הרעיונות בידי מעטים. חופש הביטוי הינו, כמובן מאליו, החופש לשמוע והחופש להשמיע. המציאות היא שלמי השלטון בכלי התקשורת - לו הדעה והכוח לקבוע מי יישמע, מי ייראה ומי ייקרא על ידי הציבור" (**סגל, חופש העיתונות - בין מיתוס למציאות**, עמ' 22; וראו גם: **פלד - צווי עשה**, עמ' 363 ואילך, תחת הכותרת "ההכרח בפקוח על ענף התקשורת").

¹⁵⁵⁰ **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל י, סעיף יד ("בהגה"ה" בתחתיית עמ' קפא). בהמשך לקביעה שמותר להביא לתיקון עוולה באמצעות פרסומה, מוסיף המחבר **"ואפשר שהוא הדין אם כוונתו בסיפורו להפג את דאגתו מלבו, הוי כמכוון**

הכללי (שבמסגרתו מותר לאדם לספר על נזק שנעשה לו, על מנת לתקנו או למנעו), אך החידוש כאן הוא בכך שהפרסום אינו מתקן את הנזק בעולם המעשה, אלא רק משחרר את מועקת לבו של הניזוק. במערכת שאינה מכירה בצורך האדם להתבטא, היה מקום לקבוע כי סוגי ה"תועלת" המתירים את האיסור, יכללו אך ורק תועלת מעשית קונקרטי, ולא תועלת מהסוג האמור; עצם ההתחשבות בצורך של אדם באשר הוא אדם "להפג את דאגתו מלבבו" ולהחשיב צורך זה כאחד מסוגי התועלת, מעידה, איפוא, על הכרה בצורך האנושי להתבטא. על אף סייגים שונים והסתייגויות שונות להיתר זה¹⁵⁵¹, מכל מקום ברור כי הוא לא היה בא לאוויר העולם, אלמלא ההכרה בצורך האדם להתבטא ולפרוק רגשות¹⁵⁵².

לתועלת על להבא. ולפי זה, מה שאמרו ז"ל, 'דאגה בלב איש יסיחנה לאחרים', קאי [=מדבר, מתייחס] גם על עניין כזה" [המחבר רומז כאן לדברי הבבלי, יומא, עה ע"ב. שם מתייחס התלמוד לפסוק בספר משלי (יב, כה), "דאגה בלב איש, ישחנה...". ומביא את דעתם של שני אמוראים בעניין זה: "רבי אמי ורבי אסי, חד אמר: ישחנה מדעתו, וחד אמר: ישחנה לאחרים". דהיינו, לפי דעה אחת, הדרך להתמודד עם "דאגה" היא להסיח אותה מן הדעת, בעוד שלפי דעה אחרת, יש לספר עליה בפני אחרים. בהקשר זה כותב כאן ה"חפץ חיים", כי הפגת הדאגה על ידי אמירה לאחרים נחשבת אף היא ל"תועלת", שאם המספר מכוון לה, הוא אינו עובר על איסור לשון הרע]. לעניין היתר זה ראו גם את דברינו להלן בנספח כללי 1, בטקסט להערה 1647 ואילך.

¹⁵⁵¹ ראו להלן, נספח כללי 1, בנספח כללי 1, בטקסט להערה 1647 ואילך.

¹⁵⁵² ההכרה בצורך האדם לדבר עולה גם ממקור נוסף (אם כי זוהי ראייה חלשה בהרבה, והיא גם אינה נוגעת במישרין להלכות לשון הרע): הרמב"ם, בפירוש המשנה, אבות, א, יז, מחלק את דיבור האדם לחמש קטגוריות: מצווה, איסור, שיחה בטלה, דיבורים בשבח בני אדם ודיבורים הכרחיים לצרכים יומיומיים. הקטגוריה השלישית (שיחה בטלה) כוללת את "רוב סיפור ההמון במה שאירע ומה שהיה, ומה הם מנהגי מלך פלוני בהיכלו, ואיך היתה סיבת מות פלוני, או איך התעשר פלוני", וביחס לדיבורים אלה מדגיש הרמב"ם, כי "אלו קוראים אותם החכמים שיחה בטלה, והחסידיים השתדלו בעצמם להניח (=להתרחק, לחדול) זה החלק מן הדיבור". קיומה של קטגוריה הכוללת דיבור שמצד אחד ראוי להתרחק ממנו אך מצד שני נמנעים מלקבוע איסור לגביו, מלמד, אולי, על הכרה מסוימת, ולמצער השלמה, עם צורך האדם לדבר ולבטא את עצמו, גם אם הדברים הם דברים בטלים שהם בהם כל תועלת, וגם אם רצוי היה להתרחק מהם.

נספח 1 לפרק השביעי: סנקציות וסעדים בגין לשון הרע

האיסור "לא תלך רכיל בעמך" אינו מלווה בסנקציה¹⁵⁵³ ולמעשה, על פי דיני העונשין הרגילים, אין ענישה על ידי בית דין בגין הכפשת אדם אחר, אמיתית או שקרית¹⁵⁵⁴ (למעט בסיטואציה הספציפית של בעל שהוציא שם רע על אשתו כאילו זינתה¹⁵⁵⁵).

גם במישור הנזיקי (תשלום פיצויים לנפגע בגין הפגיעה שספג), הכללים הרגילים של דיני הנזיקים פועלים לטובת המספר. הנפגע אינו זכאי לפיצויים בגין **בושה** שנגרמה לו כתוצאה מההכפשה (ואפילו אם הייתה שקרית), וזאת על פי הכלל התלמודי, "**ביישו בדברים - פטור מכלום**"¹⁵⁵⁶, היינו, אין אדם נושא באחריות נזיקית עקב פגיעה לא מוחשית בכבוד הזולת, אלא אם כן הבושה היא תוצאה של פגיעה בגוף (כמו בדוגמה המקראית הידועה¹⁵⁵⁷, שבה אשה, ברצותה לסייע לבעלה בריבו עם אדם אחר, תוקפת את אותו אדם פיזית וגורמת לו בושה). כאשר הבושה אינה כזו, המבייש פטור מלשלם¹⁵⁵⁸, וכפי שמדגיש הרב איסרליין¹⁵⁵⁹, כלל רחב זה תקף גם ביחס למקרה הספציפי של בושה הנגרמת מהוצאת דיבה. יתרה מזו, אפילו במקרים שבהם נגרם לנפגע **נזק ממוני ממשי** כתוצאה מהוצאת הדיבה, כגון איבוד מקום עבודה

¹⁵⁵³ מדובר, אמנם, באיסור מסוג לא תעשה, המלווה בדרך כלל בסנקציה מסוג מלקות; אך הכלל הוא ש"כל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו" (ראו: בבלי, פסחים, סג ע"ב). בהתאם לכך פוסק הרמב"ם (משנה תורה, דעות, ז, א) ביחס לאיסור "לא תלך רכיל בעמך", ש"אין לוקין על לאו זה", ומפרש ה"מגדל עוז" (מנושאי כלי הרמב"ם), "דהוי ליה לאו שאין בו מעשה" (ויש שנתנו גם טעם נוסף לפטור ממלקות, ראו לעיל, פרק 6, הערה 1453).

¹⁵⁵⁴ כוונתנו לסנקציה הננקטת בידי אדם (קרי-בית דין), בשונה מתיאור מקראי של ענישה בידי שמים בגין לשון הרע, כפי שאירע למרים הנביאה (במדבר יב, א-טז; וראו לעיל, נספח לפרק 4, חלק ג).

¹⁵⁵⁵ ראו לעיל, פרק 4, פסקה 4(ב)1. מאפייניה הייחודיים של סיטואציה זו נדונו בהרחבה לעיל, שם.

¹⁵⁵⁶ בבלי, בבא קמא, צא ע"א. וראו שם בפסקי הרא"ש, פרק ח, סימן טו, וכן את דברי הרמב"ם במשנה תורה, הלכות חובל ומזיק, ג, ה, ושו"ע חו"מ תכ, לח.

¹⁵⁵⁷ ראו: דברים כה, יא-ב, יחד עם דברי הבבלי בבבא קמא, כח, א, לפיהם הביטוי החמור "וקצתה את כפה" מתפרש כתשלום ממון.

¹⁵⁵⁸ וכפי שמפרש הרא"ש (פסקי הרא"ש, בבא קמא, פרק ח, סימן טו), שהדוגמה המקראית מלמדת על כך שהבושת צריכה להיות בושת הנוגעת מפגיעה פיזית: "ונראה לי טעמא משום דכתיב 'והחזיקה במבושיו', דמשמע דלא חייבה התורה אלא על בושת גופו אבל בושת דברים או רקק על בגדו, פטור".

¹⁵⁵⁹ שו"ת תרומת הדשן, סימן שז, וראו להלן.

וכדומה, אין זה אלא "גרמא בנזיקין"¹⁵⁶⁰, שאינו מזכה את הנפגע בפיצוי. גם כלל זה הוחל על ידי הרב איסרליין¹⁵⁶¹ באופן ספציפי על הוצאת דיבה¹⁵⁶².

נמצא כי מבחינת הדין ה"יבש", אין מקום להטלת סנקציות או פיצויים בגין "בושת דברים", או בגין נזקים אחרים הנובעים מלשון הרע¹⁵⁶³.

אולם, בפועל, הכלל הרחב המאפשר לבית דין להעניש או לחייב בתשלומים שלא על פי כללי הדין¹⁵⁶⁴, בא לידי ביטוי גם בהקשר הספציפי של "בושת דברים" ולשון הרע, בתקופת התלמוד¹⁵⁶⁵ ולאחריה¹⁵⁶⁶.

¹⁵⁶⁰ בבלי, בבא קמא, ס, ע"א: "גרמא בנזיקין, פטור".

¹⁵⁶¹ שו"ת תרומת הדשן, סימן שז.

¹⁵⁶² באותו עניין נשאל הרב איסרליין אודות אדם שהוציא דיבה על חברו וכתוצאה מכך העבירוהו ממשרתו: "ראובן היה ש"ץ בקהל אחד, בא שמעון והוציא עליו שם רע של ניאוף וסלקוהו הקהל לראובן בשביל הוצאת שם רע של שמעון ושכרו ש"צ אחר. אח"כ נמצא ונתברר שדברי שמעון שקר הם וכזב, ומחמת שגאה הוציא שם רע על ראובן, והקהל לא רצו להחזיר את ראובן לש"צ מפני שכבר שכרו אחר ולא יכולים לסלקו, וע"י כך הפסיד ראובן מחייתו כי לא מצא להשתכר במקום אחר. ותובע לשמעון דמי בושתו ודמי הזיקו שקבל מהוצאת השם רע עליו, חייב שמעון לשלם או לאו?". תשובת הרב איסרליין היא, כי מן הדין לא ניתן לחייבו, שכן לעניין הבושת, הכלל הוא "ביישו בדברים- פטור"; ולעניין הנזק שבאיבוד מקום העבודה, "נראה דהאי גרמא בעלמא הוא, וגרמא בנזיקין פטור" [עם זאת, הוא מוסיף ומבהיר, כי הסמכות נתונה בידי בית דין ("אם רצוי") לקנוס את הדובר ובכך להטיל "גדר וסייג" ו"לסכור פי דוברי שקר". על סמכות כללית זו נעמוד בהמשך].

¹⁵⁶³ הדברים אמורים ביחס לסנקציות או פיצויים בדיעבד, לאחר הפרסום. לעומת זאת, מניעת הפרסום מעיקרו, היא לכאורה חלק מתפקידיו של בית דין על פי הכלל הרגיל, שאדם המסרב לקיים את חובותיו הדתיות, בית דין כופין אותו על כך (ללא קשר לשאלה האם מדובר בחובה שיש בגינה סנקציה בדיעבד) [בבלי, כתובות, פו ע"א-ע"ב]. אולם, למעשה, הדבר שנוי במחלוקת: בתלמוד עצמו, כלל ה"כפיה" נאמר במפורש ביחס לחובות "עשה" בלבד, ולא ביחס למניעת איסורים (איסורי "לאו"); רבי יוסף באב"ד, בפירושו "מנחת חינוך" [בפירושו על ספר החינוך, מצווה ה, אות י (עמ' נו)], כותב שהוא הדין גם ביחס לאיסורי לאו (ואפילו "לאו שאין בו מעשה"), וכך הוא מוכיח מדברי מספר ראשונים [וכך סובר גם הרב הורוויץ בפירושו למסכת כתובות (הפלאה), מט ע"ב, ד"ה תוס']. לעומת זאת, על פי שו"ת חוות יאיר, בשלהי תשובה קסו (עמ' תסה), הכלל התלמודי מתייחס למצוות עשה בלבד, ראו את טעמו שם. לפירוט נוסף בעניין הסמכות הכללית לאכוף קיום מצוות (מי הם בתי הדין המוסמכים לכך, מהו שיקול הדעת הרלוונטי ושאלות נוספות) ראו: שוחטמן - על הכפייה לקיים מצוות.

[כל האמור בהערה זו רלוונטי לדין ה"יבש". לעומת זאת, הכלל המפורט בהמשך פרק זה, לפיו בית דין רשאים לתקן, בנוסף לראות עיניהם ולפי "מה שיראו", סנקציות או פיצויים כדי להילחם בלשון הרע, כולל בוודאי גם צעדי מניעה לכתחילה].

¹⁵⁶⁴ ראו, למשל, בבלי, יבמות, צ ע"ב וסנהדרין מו ע"א ("שמעתי שבית דין מכין ועונשין שלא מן התורה"). סמכות בית דין להטיל עונשים, לרבות תשלומי ממון, לפי שיקול דעתם, נפסקה להלכה גם בשולחן ערוך חו"מ, ב, א.

¹⁵⁶⁵ ראו: בבלי, כתובות, י ע"א (עונש מלקות שנגזר על ידי רב נחמן בגין הוצאת שם רע), ובתוספות שם ד"ה מברכתא; בבלי, קידושין, כח ע"א [שם נאמר- "הקורא לחברו עבד יהא בנידוי; ממזר, סופג את הארבעים; רשע, יורד עמו לחייו"; וכתב על כך בעל תוספות ר"י הזקן בחידושו, "והא דאמרינן ביישו בדברים פטור, אינו רוצה לומר אלא מן הממון האמור שם במשנה". כלומר, הפטור מבושת מתייחס לדיני הבושת הקבועים בתורה, אך אין בו הוראה המגבילה את חכמים להטיל קנסות לפי ראות עיניהם]. יש הרואים גם בדברי הבבלי, פסחים, קיג ע"ב, מקור להטלת סנקציה בגין לשון הרע, אך לפי דעות אחרות, עילת

בהתאם לכך פסק הרמב"ם¹⁵⁶⁷, כי ניתן לנקוט בצעדים נגד המבייש בדברים¹⁵⁶⁸, וכך נפסק גם בשולחן ערוך¹⁵⁶⁹: "...שביישו בדברים פטור, ויש לבית דין בכל מקום ובכל זמן לגזור כפי מה שיראו", כשעל כך מוסיף הרמ"א, שלעניין זה הוצאת שם רע כמוה כבושת דברים: "והמוציא שם רע על חבירו, הוי בכלל המבייש בדברים"¹⁵⁷⁰. הלשון הרחבה "בכל מקום ובכל זמן לגזור כפי מה שיראו" היא בבחינת "רשימה פתוחה", הכוללת מגוון סנקציות וצעדים אפשריים, לרבות חיוב בהתנצלות¹⁵⁷¹.

ובכל זאת, סמכות זו לנקיטת צעדים בגין לשון הרע "מחוץ לדין", מיושמת במשורה. נעמוד בקצרה על מספר פסיקות ידועות, הממחישות את הדברים.

הרמ"א פוסק¹⁵⁷², כי אין לנקוט צעדים נגד המבייש בדברים, כאשר המספר לא התכוון לבייש אלא "לקבול": "מי שקובל על חבירו שמסרו או גנב לו וכיוצא בזה, אף על פי שלא יכול לברר עליו (דהיינו, המפרסם לא הוכיח את טענתו), מכל מקום פטור, דהרי לא כיוון לביישו"¹⁵⁷³. בהתאם לכך פסק רבי חיים

המלקות באותו עניין לא הייתה איסור לשון הרע אלא עבירה על האיסור "לא יקום עד אחד באיש". לעניין זה ראו בהרחבה: **רקובר, על לשון הרע**, עמ' רב-רה.

¹⁵⁶⁶ **שו"ת תרומת הדשן**, שז, נפסק: "אמנם נראה דאף על גב דמדינא לא יתחייב שמעון כמו שביארתי, מכל מקום אם רצו הבית דין וקנסו כדי לעשות גדר וסייג ולסכור פי דוברי שקר ומוציאי שם רע, הרשות בידם כפי מה שנראה להם צורך לפי העניין, וכן משמע בתשובת הרא"ש, וכן ראוי לעשות"; וכך אכן נפסק ב**שו"ת הרא"ש**, קא, ט (עמ' תכה): "וכך שנו חז"ל: ביישו בדברים, פטור. אמנם נהגו בכל מקומות מושבות ישראל לעשות תקנה וסייג לדבר, להטיל חכה בפי בעלי לשון, ולקנוס המבייש, הכל לפי הענין; וכן יעשו בית דין, בכל ענין לפי הראוי, הכל לפי המבייש והמתבייש"; וכן בפסקי הרא"ש, בבא קמא, פרק ח, סימן טו- "... רב שרירא ז"ל כתב דאף על בשת דברים מנדים אותו עד שיפייסנו כראוי לפי כבודו, ומסתברא דיותב בושת בדברים מבושת של חבלה, דאין דבר גדול כלשון הרע ודבה שאדם מוציא על חבירו". למקורות נוספים, ראו: **רקובר, על לשון הרע**, עמ' רב ואילך.

[לעניין השאלה, האם הטלת הסנקציה מוטלת רק בגין גינוי שקר, ראו להלן, הערות 1579-1581].

¹⁵⁶⁷ משנה תורה, הלכות חובל ומזיק, ג, ה.

¹⁵⁶⁸ "המבייש את חברו בדברים... פטור מן התשלומין. ויש לבית דין לגזור בדבר בכל מקום ובכל זמן כפי שיראו".

¹⁵⁶⁹ שו"ע, חו"מ, תכ, לח.

¹⁵⁷⁰ מלשון הרמ"א אין ראייה מפורשת, מה הדין במקרה של גינוי שאינו שקרי. ראו להלן, הערות 1579-1581.

¹⁵⁷¹ ראו: **רקובר, על לשון הרע**, עמ' שלט-שמ.

¹⁵⁷² על שו"ע, חו"מ, תכא, א (השו"ע עצמו מתייחס שם לתשלומי בושת באופן כללי, וקובע שאין המבייש מתחייב בהם אלא אם כן בייש בכוונה; ועל כך מוסיף הרמ"א, כי כך גם הקובל ואינו מתכוון לבייש, פטור).

¹⁵⁷³ דברים אלה נפסקו כבר קודם לכן על ידי מהר"ם ממירזבורק (מירזבורק) **בנימוקי מהר"ם ממירזבורק** (עמ' קעו, תחילת דיני בושת): "הקובל על חברו שהלשין אותו או שגנב לו, הואיל ובלשון קבלה אומר, אין עונש בדבר". הדברים מובאים ב**שו"ת**

משה אמאריליו¹⁵⁷⁴ ביחס למקרה לשון הרע שהובא לפניו (ראובן סיפר ללוי דבר מביש אודות שמעון, וכתוצאה מכך נפוצה השמועה בעיר), כי "כיוון שלא כיוון ראובן לבייש, אלא אמר לחברו מה ששמע"¹⁵⁷⁵, אין ראוי להענישו, אם האמת אתו שלא דיבר עם לוי אלא מה ששמע לבד, לא פחות ולא יותר... אבל ראוי להחרים, שלא יוכל אדם להוציא עוד דברים כאלה מפיו"¹⁵⁷⁶.

[מעט מאוחר יותר, נשאל הרב רפאל מאיו¹⁵⁷⁷ שאלה דומה, ובתשובתו הוא מביא את דברי הרב אמאריליו האמורים, אך **חולק** עליהם. לשיטתו, אין ללמוד מדברי הרמ"א, שכל אימת שהמפרסם אינו מתכוון לבייש, יש לפטרו; שכן, פטור הרמ"א מתייחס דווקא **לקובל**, אך אדם המספר לחברו, ללא סיבה, מידע שלילי על "דבר מכוער ואיסור", אזי "כל כהאי גוונא שסיפר לחברו שעשה או שראה בחבירו דבר מכוער ואיסור כנידון דידן, אין לך חירוף וגידוף גדול מזה"¹⁵⁷⁸. עם זאת, בסופו של דבר גם הרב מאיו פטר את המספר, מנימוק אחר: הואיל והוא לא פרסם את הדברים בפני רבים אלא בפני אחד, ואותו אחד הוא זה שהלך וסיפר לרבים וכך נוצרה הבושה, נמצא שהראשון היה "גורם לבושת" בלבד, ויש לפטרו].

מהר"י וייל, סימן קסח, ושם מוסיף המחבר "מכל מקום נראה לי דהאשה תקבל **דכוונתה לא הייתה לבייש**".

¹⁵⁷⁴ סוף המאה ה-17 ותחילת המאה ה-18 (רב בשאלוניקי). הציטוט להלן הוא משו"ת **דבר משה**, חלק ב, סימן צב.

¹⁵⁷⁵ נושא הפרסום היה "דברים מכוערים" שדיבר שמעון עם כלתו, והלך ראובן ופרסם את הדבר.

¹⁵⁷⁶ בתוך דבריו מקשה הרב אמאריליו על עצמו, כי לכאורה דבריו סותרים את דברי התלמוד בפסחים, קיג ע"ב, שם מסופר כי רב פפא העניש אדם בגין עדות חסרת תועלת בבית דין, והרי לכאורה באותו מקרה לא הייתה כוונה לבייש. על כך משיב המחבר, כי הוא נוקט כשיטות הסוברות, שהעונש באותו עניין לא היה בגין לשון הרע גרידא, אלא בגין האיסור להעיד בבית דין יחידי.

¹⁵⁷⁷ סוף המאה ה-18 ותחילת המאה ה-19. הציטוט להלן הוא משו"ת **שפת היס**, חלק אבן העזר, סימן ח.

¹⁵⁷⁸ והשוו לדעת רבי אברהם מבוטשאטש, בהגהות "כסף קדשים" על השולחן ערוך (חושן משפט, סימן תכ, סעיף לט), שם כותב המחבר לעניין הטלת עונש בגין בושת דברים: "נראה שאין זה כי אם כשעל פי הבחנת השומעים יש בדברים ההם סגנון אונאות דברים, ונתכוון האומרם כדי לבייש. מה שאין כן כשהאומרם היה סבור שאין בדברים ההם בחינת בושת לפי השומעים, או שהיה סבור שכפי הנכון ראוי לו לומר דברים ההם, שיש לו מה שראוי לו לעשות קובלנא על חברו ולהרעים עליו, גם שנודע שטעה בזה ואין לו שום צד תרעומת עליו, מכל מקום כל השומעים מבחינים שהוא הלך בתומו או היה אז מוטעה... נראה שפטור מכלום... ורק אם בני העיר רוצים לעשות תקנה לגדור פרצה לפום (=לפי) זמנם ומקומם למיגדר מילתא (=לגדור דבר), רשאים לעשות איזה תקנה בזה לשם שמים, ובחבר עיר דווקא...".

יש שהרחיקו לכת עד כדי קביעה, שכל אימת שהמפרסם מוכיח **שהדבר שפרסם היה אמת**, די בכך כדי למנוע הטלת סנקציה. כך עולה מדברי מהרש"ל¹⁵⁷⁹, הקובע כי אם המפרסם מביא עדים שהדבר שפרסם היה אמת, אין להענישו¹⁵⁸⁰. אך פוסקים אחרים חלקו על קביעה זו¹⁵⁸¹.

גם במקרים שבהם מוטלת סנקציה בגין "בושת דברים", חומרת הסנקציה אינה אחידה והיא נקבעת לפי שיקולים שונים (כגון: האם מעשה הביוש הוא חד פעמי או שהמבייש רגיל בכך¹⁵⁸²; מספר הנפגעים¹⁵⁸³; מעמדו של הנפגע¹⁵⁸⁴) ולעיתים נקבע, כי הנסיבות מטות את הכף לכיוון הסתפקות בחיוב בהתנצלות והבעת צער, ללא הטלת סנקציה ממשית מעבר לכך¹⁵⁸⁵.

¹⁵⁷⁹ הרב שלמה לוריא (1510-1573), מגדולי הרבנים בפולין במאה ה-16.

¹⁵⁸⁰ **ים של שלמה**, בבא קמא, פרק ח, אות מז.

¹⁵⁸¹ ראו את דברי הרב יעקב ריישר (1661-1733, מרבני גליציה), ב**שו"ת שבות יעקב**, חלק א, סימן קעג (המחבר תמה על דברי מהרש"ל, וסבור "שאף על האמת יש דין בושת, כל שמתכווין לביישו ולא למנעו מכאן ולהלן או לעשות בו דין...") (וראו את ראייתו שם מדברי מחבר ה"אגודה"); וראו גם: **שו"ת חוות יאיר**, סימן סב.

¹⁵⁸² ראו: **שו"ת הרשב"א**, חלק א, סימן תתנה ("אם רגיל בכך ראוי לקנסו ביותר"). וכן ראו: **ים של שלמה**, בבא קמא, פרק ח, אות מז ("...או הוא אחד מטובי העיר, ועד הנה הלך בדרך הישר, רק שנשתגע בזה, ראוי לחוס עליו, והכל לפי ראות עיני הדיין...").

¹⁵⁸³ ראו: **שו"ת מהרש"ל**, סימן יא ("...בכאן שמחרף שתי נפשות כשרות בישראל פשיטא שילקה המוציא דיבה בעבור שניהם או יפדה נפשו מאותן מלקיות ממוין"); וכן: **שו"ת מהרשד"ם**, יורה דעה, סימן ק [על אחת כמה וכמה למי שהטיח דברים כאלה נגד רבים] (באותו עניין, דברי הסרה פגעו בקבוצה של אנשים העוסקים בגמילות חסדים עבור הציבור).

¹⁵⁸⁴ כאשר הנפגע מ"בושת דברים" הוא תלמיד חכם, הסנקציה חמורה יותר. הרמב"ם במשנה תורה, הלכות חובל ומזיק, ג, ה, בהמשך לדין הכללי לפיו יש לבית דין סמכות "לגדור" בכל מקרה של בושת דברים ("המבייש את חברו בדברים... פטור מן התשלומין, ויש לבית דין לגדור בדבר בכל מקום ובכל זמן כפי שיראו"), מוסיף וכותב- "ואם בייש תלמיד חכמים חייב לשלם לו בושת שלמה אף על פי שלא ביישו אלא בדברים; כבר נפסק הדין שכל המבייש תלמיד חכמים אפילו בדברים, קונסין אותו וגובין ממנו משקל חמישה ושלשים דינר מן הזהב... וקבלה היא בידו שגובין קנס זה בכל מקום, בין בארץ בין בחוצה לארץ". ובהמשך (שם, הלכה ו)- "מעשים היו אצלנו תמיד בכך בספרד, ויש תלמידי חכמים שהיו מוחלין על זה וכך נאה להם, ויש שתובע ועושין פשרה ביניהם, אבל הדיינים היו אומרים למבייש, חייב אתה ליתן לו ליטרא זהב".

כמו כן, "המבייש ממוני וראשי העיר דינו כמבייש תלמיד חכם, וכן כל העוסקים במצוות ובהתמנות של מצוות, דינם כתלמיד חכם לזה" (**ערוך השלחן**, חו"מ, תכ, נד; וראו בדומה לכך בש"ד, חו"מ, תכ, ס"ק ט- "ראשים וממוני קהל, כתלמיד חכם"; למקורות נוספים המבטאים עיקרון זה, ראו: **רקובר, על לשון הרע**, עמ' שמב-שמג).

מדברי רבי אליהו בן חיים (1530-1610, רבה הראשי של קושטא) ב**שו"ת ראני"ח**, סימן צג, עולה כי החומרה שבביושו של אדם העוסק בצרכי ציבור, גדולה יותר ככל שהביוש קשור יותר למילוי תפקידו. לעניין אדם שחירף את "גבאי ההקדש" כותב המחבר: "עם היות כי חק הגבאים (=הרגל הגבאים) לשמוע בקול מחרף ומגדף... מכל מקום כל זה איננו שוה לפטור המחורף ככל מחרף את חברו, ואדרבה, יש להחמיר בו יותר, אחר היותו ממונה לרבים ועוסק במלאכת שמים ושליחותיהו קעביד וכל שכן אם היה החורף בדבר השייך בעסק הגבאות שנתמנה עליו, דהוי כמצער שליחא דרבנן ולעולם לא גרע ודאי מדין כל מבייש

יש להדגיש, כי אין זהות בין התשובה לשאלה "מתי אסור ומתי מותר לומר לשון הרע" לבין התשובה לשאלה "מתי תוטל סנקציה (או פיצויים) בגין אמירת לשון הרע". כך, למשל, בעוד שעצם האיסור לומר לשון הרע אינו תלוי בכוונת המספר, והוא עשוי לחול גם כשאדם מדבר "לפי תומו"¹⁵⁸⁶, הרי שבניגוד לכך, השאלה מתי יש להטיל פיצויים על המספר תלויה בכוונת המספר, כאמור לעיל¹⁵⁸⁷. הצעדים שבהם ינקוט בית הדין לשם הטלת סנקציה או השתת פיצויים על דוברי לשון הרע, הם לעולם "כפי מה שיראו", דהיינו, לפי שיקול דעתו של הדיין¹⁵⁸⁸; הם נותרים "מחוץ לדין", ללא משפט קבוע המעוגן בקודקס או כללים מסודרים, והנקיטה בהם נעשית במשורה.

חברו בדברים, שמוסכם מכל הפוסקים שחייב לפייס את חברו כאשר ישיתו עליו הבית דין, הכל לפי המבייש והמתבייש ודברי החרוף, ומנדין עליו לקיים את אשר נגזר עליו" [והשוו: כנסת הגדולה - חושן משפט (הערות על הטור), חלק ט, סימן תכ, אותיות לו-לז (מהדברים שם עולה לכאורה, כי את הסנקציה החריפה של נידוי בגין ביזוי ממוני ציבור, אין להטיל אלא "דוקא כשביזהו בדברי צרכי ציבור ובדברים הנוגעים למינויו, אבל אם ביזהו בדברים הנוגעים לעצמו, לא"); וראו עוד בעניין זה: רוח חיים, חלק ב, חושן משפט, סימן כז, אות א].

¹⁵⁸⁵ למשל, המהרש"ל פוסק (ים של שלמה, בבא קמא, פרק ח, אות מב), כי אין להטיל סנקציה ממשית על אדם ש"חירף את חברו בשם רע", אם הדבר נעשה בתגובה להכאה מצד הנפגע ("...שאם אחד הכה את חברו, ושני חירף אותו בשם רע, אפילו נוגע זה השם רע אף בכבוד אבותיו שוכני עפר, לית עליו דינא כלל... אף שעשה שלא כדון... אף שיהיה זה הבושת של שם רע הרבה יותר מן בושת של החבלה, אפילו הכי פטור, כי אין האדם עומד על צערו..."). וממשיך המחבר - "ומכל מקום, המוכה שאמר אותה שם רע, צריך להודות ולאמר ברבים, 'מה שדברתי, דברתי מחמת מרירת לבי, אבל חלילה וחס שאני יודע שום דבר רע ממנו', ואם השם רע פוגע אף בכבוד שוכני עפר, יאמר גם כן 'ומבקש אני מה' ייז ומחם מחילה..."; וכן, כי אין להעניש אדם שהשיב לחברו כגמולו ב"שם רע" ("והיכא שהתחיל אחד בשם רע, והשיב לו זה גם כן שם רע, אין שום דין ביניהן. ואין חילוק בין שם רע קטן לגדול, ולומר, היכא שהתחיל זה בש"ר קטן, וזה השיב לו בש"ר גדול, כי אין האדם יוכל לכון. אבל מכל מקום אם אחד דיבר שם רע והשיב לו זה כמה שם רע [-דהיינו, יותר מאחד], אזי מנכין השם רע בחמימת לבו נגד השם רע של חברו, ועל השאר יסבול הדין...").

¹⁵⁸⁶ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ז, באר מים חיים, אות יח (עמ' קמ): "וזה פשוט, לעניין איסור לשון הרע ורכילות, דאפילו לספר לשון הרע ורכילות על חברו לפי תומו, הגם שאינו מתוך השנאה כדי לגנותו או לעורר מדנים עליו, גם כן איסור לשון הרע הוא"

¹⁵⁸⁷ דוגמה נוספת: המהרש"ל, בדבריו המובאים בהערה 1585, פוטר אדם מסנקציה בגין הוצאת שם רע, אם הדבר נעשה בתגובה להכאה או הוצאת שם רע מצד אדם אחר; זאת, על אף שאין היתר להוציא שם רע על אדם כ"פעולת תגמול", כפי שהמהרש"ל עצמו מדגיש שם ("...אף שעשה שלא כדיו") [וראו גם: חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל י, סעיף טז (עמ' קפב): "...דלו יהא שהדבר אמת, שהוא דיבר עליך, גם כן אסור מחמת זה לילך ולדבר עליו לשון הרע..."].

¹⁵⁸⁸ לעניין העדר אמת מידה נוקשה לקביעת כללי הפיצויים או הסנקציות, ראו גם את לשון המהרש"ל בים של שלמה, בבא קמא, פרק ח, אות מא: "וכתב הרא"ש בתשובה (כלל ק"א סימן ט") וז"ל, שנו חכמים, ביישו בדברים פטור. אמנם נהגו בכל ישראל לעשות תקנה וסייג לדבר, כפי בעלי הלשון, ולקנוס המבייש, הכל לפי העניין, וכן יעשו ב"ד, בכל עניין לפי הראוי, הכל לפי המבייש והמתבייש ע"כ. וכן כתב מהרא"י בכתבים (ת"ה ח"ב סימן רי"ב) שאין בזה מדה קבוע לבעלי הוראה, היאך משערין הפיוס. אלא לפי ראות עיניהם, לפי העניין והזמן. ולפי המבייש והמתבייש ע"כ, ודמ"מ מה שאוכל לסדר ולעשות קצבה בענייני השם רע אעשה, ויגעתי בליקוטים ובחדושים, ומצאתי, והוספתי עליהם ג"כ ת"ל...".

להותרת הסנקציות "מחוץ לדין" ולמגמת הצמצום ביחס אליהן, ייתכנו מספר טעמים אפשריים:

(א) הימנעות מכוונת מקביעת מנגנון מסודר של סנקציות בגין פעולות הקשורות בדיבור¹⁵⁸⁹.

(ב) שמרנות, או זהירות מלסטות יתר על המידה מהדין המקורי, שעל פיו, כאמור לעיל, אין כלל סנקציה בגין לשון הרע.

(ג) ההכרה בכך שטוהר המידות הוא דבר שיש להשיגו בחינוך עצמי ולא בסנקציות¹⁵⁹⁰; איסור לשון הרע משתייך במקורו לתחום המוסר והמידות¹⁵⁹¹, ועל כן לא יוטלו סנקציות בגינו אלא במקרים קיצוניים שבהם מוגדשת הסאה, לפי ראות עיני הדיינים.

(ד) ייתכן שבבסיס ההימנעות עמדו גם שיקולי מדיניות שונים (למשל, הרצון להימנע מ"אפקט מצנן", היינו, חשש של הבריות לספר גם דברים מועילים, מחשש לסנקציה שתוטל עליהם בגין לשון הרע).

¹⁵⁸⁹ ראו את השערותו של ליפשיץ שהובאה לעיל, הערה 1485 ואילך.

¹⁵⁹⁰ השוו לדברי לוק באיגרות על הסובלנות, עמ' 40-44, ובפרט בעמ' 42: "...הדאגה לנפשות אינה יכולה להיות מענייניו של הממשל האזרחי, שהרי כל כוחו של זה צפון ביכולתו לאלץ... והלא זה טבע השכל האנושי שהוא אינו נכנע לאלימות חיצונית. כי יגזלו נכסיו של אדם, כי יושלך לכלא וכי יענו את גופו, כל זה יהיה לשווא אם בעיניו אלה אתה מבקש לשנות את הבנתו הפנימית את הדברים".

¹⁵⁹¹ ראו בפרק 6 לעיל.

נספח 2 לפרק השביעי: הסכמה מראש או מכללא ללשון הרע

מספר מחברים ופוסקים בדורות האחרונים דנים בשתי שאלות, שיש ביניהן מן המשותף, אך בכל זאת יש להבחין ביניהן. השאלה האחת היא, האם מותר לספר דברים שליליים על אדם (שלפי ההלכה הרגילה נחשבים ללשון הרע), בנסיבות שבהן הוא אדיש לכך והדבר אינו מיסב לו צער¹⁵⁹². השאלה האחרת היא, האם מותר לספר על אדם דברים שליליים (וגם כאן, הכוונה היא לדברים שבאופן רגיל נחשבים ללשון הרע), כשהסכמתו לכך ניתנה מראש (מסיבה כלשהי, ולא דווקא משום שהדיבור אינו מיסב לו צער), במפורש או מכללא¹⁵⁹³.

הסוגיה השנייה (מתן הסכמה מראש) לא נדונה על ידי ה"חפץ חיים" בחיבורו (יש אומרים כי הוא נמנע מלדון בה במתכוון¹⁵⁹⁴) ונדון בה להלן. הסוגיה הראשונה, לעומת זאת, עולה באחת מהערותיו¹⁵⁹⁵, בה הוא דן, האם מותר להפיץ את פגמיו של אדם, שהתנהגותו מראה כי הוא אדיש לכך, שכן הוא עצמו מספר על

¹⁵⁹² במקום אחד כותב ה"חפץ חיים", כי אסור לספר לשון הרע על אדם קרוב, "אף דרגילות הוא שלא יקפיד האיש שנאמר הגנות עליו על המספר, מצד אהבת הקורבה אשר ביניהם" [חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ה, סעיף א (עמ' קמח)]. אולם, משם אין ראייה של ממש לענייננו, שכן בסעיף זה לא מדובר במקרה שבו האדם אדיש לעצם הגילוי אודותיו; המספר מבקש בסך הכול להסתמך על כך, שהאדם המדובר ימחל לו לבסוף על הדיבור "מצד אהבת הקרבה אשר ביניהם", כלשון המחבר.

כמו כן, אין להוכיח לאיסור, מהדגשת ה"חפץ חיים" (שם, באר מים חיים, אות ב), לפיה אהרן ומרים נענשו בגין דיבורם על משה, על אף שלא הקפיד מחמת ענוותנותו. גם כאן נראה שכוונת ה"חפץ חיים" היא, שאף אם האדם המדובר, מפאת אופיו הנוח מוכן להבליג על פרסומים נגדו, אין בכך כדי להתיר את הדיבור; אך אנו דנים במצב שבו הפרסום אינו מיסב לאדם צער כלשהו, והוא אדיש לגביו [וראו: מדרש רבה (ליברמן), דברים, פרשת כי תצא, יא, משם משמע שמשה הצטער בדבר ("...כיוון שידע משה שאף אהרן דיבר בו, התחיל צווח..."); וראו עוד לעניין זה: נתיב חיים, עמ' שכג].

זאת ועוד: בענייניו של משה, אף אם נניח שדרגתו הייתה כזו שלא הצטער כלל, הדבר לא היה בהכרח ידוע לאהרן ומרים [כך משמע מדברי הרב שלמה קלוגר, בחיבורו על התורה אמרי שפר (דף פג ע"א בדפי הספר); לדברי המחבר שם, משה לא הקפיד כלל, אך אהרן ומרים לא ידעו מכך, ולכן חטאו, ראו שם].

¹⁵⁹³ יוער, כי הספק רלוונטי גם ביחס לאיסור "רכילות" (כך אמר פלוני עליך), אך גדר הספק שם הוא שונה (ראו לעיל, הערה 1148 והערה 1701). מכל מקום, להלן נתמקד באיסור לשון הרע, שהוא עיקר נושא המחקר.

¹⁵⁹⁴ בספר החפץ חיים - חיינו ופעלו, כרך ג, עמ' תתרעג (תחת הכותרת "לשון הרע ברשות") מובא כדלהלן: "שאל פעם מישהו את החפץ חיים, על שום מה לא הכניס בספרו 'חפץ חיים' את ההלכה, אם מישהו מרשה לאחרים שיספרו עליו לשון הרע? הייתה תשובתו: אם אפילו לפי הדין מותר באופן כזה לספר לשון הרע, הרי לא היה כדאי לפרסם הלכה זו, שכן היתר כזה ודאי שהיה גורם ללשון הרע במידה מרובה"; בדומה לכך מובא בספרם של פינקלמן וברקוביץ, החפץ חיים - הלימוד היומי, עמ' שפו, ה"ש 17, בשם הרב זקס (בן בתו של ה"חפץ חיים"), כי ה"חפץ חיים" אמר לאביו של הרב זקס "שנסתפק בזה והיה דעתו נוטה להקל... אבל נמנע מלהעתיקו בספרו מחשש שיצא מזה תקלה".

¹⁵⁹⁵ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ב, באר מים חיים, אות כח (עמ' עב-עג).

פגמים אלה. מסקנתו היא, כי הדבר אסור, שכן, "אף דהבעל דין בעצמו בוודאי התרצה לזה, מכל מקום, הוא לגלות בושטו נתכוון".

כוונת המחבר בנימוק זה היא כדלהלן: כאשר האדם המדובר אדיש לפרסום, ו"בוודאי התרצה לזה", נפתרה אמנם בעיית ה"נזק" שבדיבור לשון הרע, אך לא בעיית ה"מידה הרעה" של המספר (שהרי כוונתו היא להפיץ את פגמיו של פלוני), שדי בה עצמה כדי לאסור את הדיבור.

והנה, הואיל ובמקרה כזה הדיבור אסור לא מפאת ה"נזק" אלא אך ורק מפאת ה"מידה הרעה" שבעיסוק בפגמי הזולת ופרסומם, נמצא שכאשר הדיבור אינו מבטא מידה כזו (כגון שהדברים נאמרים שלא למטרת הפצת הפגם, ועל אחת כמה וכמה כשהמספר מתכוון לתכלית חיובית כלשהי, גם אם לא מתקיימים במלואם כל תנאי הסף להיתר ה"תועלת"¹⁵⁹⁶), ניתן יהיה להתירו, שהרי במקרה כזה נעדרים שני הרכיבים המכוננים של האיסור- הן ה"נזק" והן ה"מידה הרעה"¹⁵⁹⁷.

עד כאן, באשר לסוגיה הראשונה (סיפור לשון הרע על מי שאינו נפגע מהסיפור). באשר לסוגיה השנייה (מתן הסכמה מפורשת מראש), לכאורה הדעת נותנת כי גם כאן הדין יהיה דומה; היינו, כאשר אדם מודיע כי הוא מסכים מראש לגילוי פגם כלשהו בו, לא ניתן יהיה לאסור את הגילוי בגין ה"נזק" (שהרי האדם עצמו הסכים לכך), ולעניין קיום ה"מידה הרעה", הרי שהדבר תלוי בנסיבות, כמפורט לעיל¹⁵⁹⁸.

¹⁵⁹⁶ ראו לעיל, פרק 3, פסקה 3(ב), הערה 643 ואילך.

¹⁵⁹⁷ יש הטוענים כי ניתן להוכיח זאת גם מדברי ה"חפץ חיים" בנספח ה"ציורים" בסוף ספרו (סעיף ו' ל"ציור" השלישי, עמ' רלט), אך צריך עיון אם אכן דברים אלה מהווים ראייה, ראו שם.

נציין בהקשר זה כי הרב חיים קנייבסקי, במענה לשאלה "האם מותר לספר לשון הרע על אדם שאינו מקפיד שמדברים עליו", השיב "מעיקר הדין מותר. אבל ללא תועלת לא ידבר, כמו שלא ידבר אפילו על גוי, כדי שלא יורגל לדבר לשון הרע" (התשובה מובאת בחוברת **בקש שלום**, עמ' לב). לכאורה כוונת דבריו היא (אם נרצה להסבירם באופן שלא יסתרו את ה"חפץ חיים") שהדבר מותר כאשר הדברים נאמרים שלא מתוך "מידה רעה", כפי שכתבנו בגוף הטקסט.

¹⁵⁹⁸ קאופמן מיקל בעניין זה אף יותר (**שבילי חיים**, עמ' פב, אות כה), אך לדעתנו, קשה מאוד לקבל את מסקנתו: לשיטתו, במקרה שבו אדם הודיע בצורה ברורה ומפורשת כי הוא מוחל, אין מקום כלל להחלת האיסור, ואפילו לא מצד ה"מידה הרעה", שכן רשות מפורשת מסוג זה מפקיעה את האיסור לחלוטין [ובלשונו: "...וכאן נראה להוסיף כלל, והוא מה שנראה לענין, שלשון הרע אינו יוצא מכלל עבירות שבין אדם לחברו, ואם אין שום לתא (=סרך, שייכות) דבין אדם לחבירו, כגון שאחד נתן בפירוש רשות לגלות עניין גנות שלו, אף אם נימא (=אפילו אם נאמר) שאין עיקר יסוד איסור לשון הרע משום הפגיעה בחבירו, מכל מקום על ידי המחילה אזלא ליה איסור לשון הרע"; כוונתו לומר, שגם אם איסור לשון הרע מכיל רכיבים של בין אדם למקום, אלה הם רכיבים נלווים, והאיסור משתייך בראש ובראשונה לקבוצת האיסורים שבין אדם לחברו, ועל כן מחילה מפורשת מראש מפקיעה אותו לחלוטין].

אמרנו "לכאורה", שכן, כאן עולה השאלה, האם ניתן בכלל "להסכים מראש" (או "למחול" מראש, כלשון הפוסקים) לצער הנגרם מלשון הרע¹⁵⁹⁹. יש שסברו, כי כשם שאדם רשאי באופן כללי למחול על זכויותיו, כך הוא רשאי למחול על הפגיעה או הצער הנגרם לו מלשון הרע: בתשובה ידועה של אחד מחשובי הפוסקים בדור האחרון, הרב אליעזר ולדינברג¹⁶⁰⁰, נדונה שאלתו של פרופ' אברהם ס. אברהם, האם יש לחשוש לאיסור "לשון הרע" בדיווח של מנהל מחלקה על פגמי רופאים. הבעייה שהתעוררה הייתה, כי על אף שבוודאי ניתן להתיר את עצם כתיבת הדו"ח על ידי המנהל ומסירתו לאחראים על כך, מטעמים ברורים של "תועלת", הרי שחשיפת הדו"ח לעיני המזכירה (המדפיסה) לכאורה אינה הכרחית (שכן, המנהל עצמו יכול להדפיס את הדו"ח, גם אם במחיר טרחה מסוימת). על כך משיב המחבר, בין היתר, כי "היות וידוע לנוגעים בדבר מראש, שכך הנהוג והמקובל, אם כן אדעתא דהכי נחתים [=על דעת כך יורדים (מתעסקים בדבר)] ומוחלים על כך מראש"¹⁶⁰¹. הרב ולדינברג סבר, איפוא, כדבר מובן מאליו, כי הסכמה מראש ללשון הרע מועילה (ולא זו בלבד, אלא שעצם הכניסה למערכת שבה באופן טבעי מתפרסמים פגמיו של אדם, נחשבת לעניין זה כמחילה).

לעומת זאת, הרב זילברשטיין¹⁶⁰², בשם חמיו, הרב אלישיב, אינו מסכים להכרעת הרב ולדינברג¹⁶⁰³. טענתו היא, כי הצער הנגרם מלשון הרע הרי הוא כ"צער הגוף", שגם אם אדם מודיע מראש כי הוא מוחל עליו, אנו תולים שלא התכוון למחול במחילה גמורה¹⁶⁰⁴.

לכאורה, הדברים אינם עולים בקנה אחד עם דינו של ה"חפץ חיים" שהובא לעיל בסמוך, לפיו עצם הכוונה לבזות מקימה את העבירה גם כשבעל הגנאי אדיש לפרסום. קאופמן טוען (שבילי חיים, עמ' עג, אות סד), כי דין זה של ה"חפץ חיים" נכון רק במקרה שלא ניתנה הסכמה מפורשת מראש, והוא מוסיף סברה בדבר, ראו שם. אך לדעתנו הדברים דחוקים, וצ"ע.

¹⁵⁹⁹ בניגוד לסוגיה הראשונה (שבה התנהגותו של האדם מראה כי הוא אדיש לגילוי פגמיו), כאן ייתכן שנגרם לו צער, והשאלה היא האם הסכמה מראש לצער זה מתירה את גרימתו.

¹⁶⁰⁰ שו"ת ציץ אליעזר, חלק כ, תשובה נב.

¹⁶⁰¹ המחבר מוסיף גם שני נימוקים נוספים: "... (ב) מכיון דאחרת, יתקלו בקשיים, והעבודה לא תיעשה כפי הדרוש, ותביא לאיחורים ולשיבושים מכמה פנים. הרי נקרא זה מה שעושים זאת בצירוף מזכיר או מזכירה, וכדומה, לשם תועלת הנוקדים, אשר בכהאי גוונא מותר... ג) מכיון שאחרת לא יוכל הרופא למלא תפקידו כראוי, ומוכרח לעזרת מזכיר או מזכירה כדי להכתיב על ידה את התוצאות, ומוכן זאת מראש, אם כן נחשב הכל גוף אורגני רצוף אחד בבחינה של שלוחו כגופו לבירור ומיצוי והמצאת מסקנות כפי הנדרש, ומעלין איפוא זאת כאילו הרופא משמיע לעצמו ומכתיב לעצמו ביד ארוכה התוצאות כדי להמציאם לרופא המשפחה, וכדומה. ועל כן כשם שההכתבה של הרופא אל רופא המשפחה לא נחשב בגדר של לה"ר, כך גם ההכתבה לרופא המשפחה באמצעות מזכירתו המיועדת לכך מראש לא נחשב בגדר לה"ר, מה שנודע לה עיי"ז התוצאות, כי זה בגדר של כגופו, זאת אומרת שהדבר בא בפני הגוף האורגני, והגוף האורגני המטפל בדבר משיב על התוצאות".

¹⁶⁰² חשוקי חמד על מסכת סנהדרין, קעה-קעת. (הדברים מובאים, ואף ביתר פירוט, בספרו של הרב זילברשטיין שיעורי תורה

עם זאת מוסיף המחבר, כי במקרים שבהם יש אומדנא ברורה למחילה גמורה, המחילה תקפה¹⁶⁰⁵. כמו כן חשוב לציין, כי את גישתו הכללית, לפיה מחילה על פרסום פגמים אינה מועילה (הואיל ואנו תולים שלא הייתה כוונה אמיתית למחול), מגביל המחבר למקרים שבהם אין תועלת בחשיפת השם (כמו במקרה הרופא, אשר לשיטת המחבר אין תועלת ממשית בכך שהמזכירה תיחשף לשמו). לעומת זאת, כאשר יש תועלת בדבר (ונראה כי כוונתו גם למקרים שבהם התועלת אינה עומדת בתנאי הסף הרגילים של היתר

לרופאים, חלק א, עמ' 417 ואילך, אך הציטוטים להלן הם מה"חשוקי חמד", אלא אם נאמר אחרת).

¹⁶⁰³ שם, עמ' קעו: "... אך מו"ח שליט"א לא הסכים לזה, לומר שכיוון שנכנס לעבודה הרי מחל מראש, שהרי מצאנו בכמה מקומות שאין המחילה מועילה בצער הגוף. ועוד, שהמחילה הזאת היא אסמכתא, שייתכן שהרופא הצעיר חשב שיוכל להצליח ולא יימצא בו דופי, ובוודאי יזכה להמלצה חמה. אבל אילו היה יודע שייכשל, לא היה מוחל על כבודו, ולכן אסור להכתיב את כשלונו ע"י המזכירה".

ובעמ' קעז-קעח מסכם המחבר: "ונראה שהוא הדין בכל משרד, מפעל, בית חרושת, בית ספר או ישיבה, אסור לגלות קלונו של כל אדם שלא לצורך. ואסור למנהל להכתיב פרטים על תלמיד על ידי המזכיר, אלא יצווהו לכתוב מכתב [כשצריך לכך] והמנהל יכתוב בכתב ידו בסוף את שם התלמיד או שם הפקיד. ואם לא ניתן לעשות כך, יתפנה המנהל וייקח חופש כדי לכתוב בעצמו..."

¹⁶⁰⁴ בעמ' קעו, ה"ש כו, מפנה המחבר למקורות שעליהם הוא מבסס את קביעתו, כי אין המחילה מועילה ב"צער הגוף". אחד המקורות לכך הוא כדלהלן: על פי השולחן ערוך, אורח חיים, קסט, א, כשמביאים לפני האדם מאכל שריחו מגרה, חובה לתת ממנו לשמש; המשנה ברורה במקום (סעיף קטן ג) פוסק בשם מגן אברהם, כי אפילו אם בעל הבית התנה עם השמש בעת שכירתו, כי השמש יוותר על זכותו זו, אין התנאי מועיל. ומסביר המחבר (בשם שו"ת שואל ומשיב, רביעא, חלק ג סימן קח), שהטעם לכך הוא שאנו תולים שלא מחל בלב שלם, שהרי הוא לא מחל מיוזמתו אלא בעל הבית התנה עמו (אולם, אם השמש מחל מיוזמתו שלו, המחילה מועילה).

המחבר מפנה גם למקור נוסף: בבבלי, קידושין, יט ע"ב, נאמר כי מחילת האשה על זכותה ל"עונה" אינה תקפה, ומסביר רש"י (ד"ה בדבר שבממון), "עונה, דצערא דגופא הוא, לא איתיהיב למחילה". למעשה גם שם, הכוונה היא לכך שאנו תולים שמחילתה אינה שלמה, וכפי שמסביר הרב גרויבארט בחיבורו **חבלים בנעימים** (סוגיה לג, פרק ב, ס"ק א, דף נ ע"א בדפי הספר), "והפירוש, אף שמוחלת לבעלה, מכל מקום אמדינן לדעתה שאינה מוחלת בלב שלם".

[כמו כן מפנה המחבר גם לכלל לפיו "אין חזקה לנזיקין". הכוונה היא להלכה, לפיה גם כאשר אדם הראה בהתנהגותו כי מוחל לשכנו על התנהגויות מסוימות בחצרו, הוא יכול בכל שלב לטעון כי הוא אינו מוכן לכך, וזאת אם אותן התנהגויות גורמות לנזקים דוגמת עשן, ריח בית הכסא, היזק ראייה וכיו"ב (ראו: בבלי, בבא בתרא, כב ע"ב; שו"ע, חו"מ, קנה, לו). אולם, יצוין כי באותו עניין, הקביעה שהמחילה אינה מועילה הינה רק במובן זה, שהשכן יכול לחזור בו, ראו שם. לדיון כללי באסמכתאות המחבר, ראו במאמרו של בראלי, **פרסום לשון הרע על נבחר ציבור**, עמ' 145].

המחבר מוסיף ומדגיש, כי אין לדמות בין העניין הנדון כאן לבין הכרעת ה"חפץ חיים" לעיל (היינו, ההכרעה שהובאה בתחילת הפסקה, לעניין גילוי פגמיו של אדם שהראה בעצמו כי הוא אדיש לדבר). באותו עניין, התנהגות האדם מלמדת שלא איכפת לו כלל מהגילוי (ולכן לא אסר ה"חפץ חיים" את הדבר אלא מצד "המידה הרעה", אך בענייננו, אין מחלוקת על כך שהרופא אכן מצטער ואיכפת לו, וכל הטענה היא כי הוא "מוחל" על כך עם כניסתו לתפקיד. לכך, המחבר אינו מסכים, שכן לטענתו, כאמור, המחילה אינה בלב שלם.

¹⁶⁰⁵ כמובא על ידינו בהערה 1604, לעניין מחילת השמש.

ה"תועלת"), המחילה מועילה¹⁶⁰⁶ (ונראה מלשון המחבר, כי הטעם לכך הוא שבמקרה כזה המחילה היא בלב שלם, אך צריך עיון אם לכך כוונתו).

שאלת תוקפה של מחילה מראש על לשון הרע העסיקה מחברים ופוסקים מאוחרים נוספים¹⁶⁰⁷, ולאחרונה עולה הנושא לא אחת בהקשר של לשון הרע על אישי או נבחר ציבור, כשהטענה היא שבעצם כניסתם לתפקיד יש לראות הסכמה מראש ללשון הרע אודותם. לטענה זו יש שתי ורסיות: הורסיה האחת היא ורסיית ה"השלמה"- היינו, שהמציאות הנהוגה, בין אם היא קלוקלת ובין אם לאו, ידועה לנבחר הציבור, ואם הוא בכל זאת נכנס לתפקידו, יש לראות אותו כמי שמשלים עם המציאות ומסכים לה¹⁶⁰⁸. ורסיה זו בעייתית ביותר, ונראה כי לא ניתן להסתמך עליה ברצינות כהיתר הלכתי¹⁶⁰⁹. ורסייה הלכתית חזקה

¹⁶⁰⁶ ראו: **שיעורי תורה לרופאים**, חלק א, סימן מו, עמ' 420; וכן בסימן מה, עמ' 412 [שם דן המחבר בהוראה של מנהל בית חולים, כי בדיון החודשי שבו משתתפים מנהל המחלקה, האחיות והמיילדות, תחשוף אחת האחיות (שמונתה לשם כך) בפומבי את שגיאותיהן של מיילדות, תוך חשיפת שמן. במסגרת התלבטויות המחבר, הוא מציין כי הבעייה עשויה להיפתר אם יתנו על כך עם האחיות טרם כניסתן לתפקיד, ומחילה כזו תועיל; והוא מוסיף ומסביר, כי אין זה דומה למקרה הרופא והמזכירה המדפיסה שעליו עמדנו לעיל, "...משום שבנדוננו המחילה היא לצורך ייעול העבודה, מה שאין כן בנדון שם, שהצער הוא שלא לצורך, דהרי אין כל תועלת בחשיפת המידע"].

¹⁶⁰⁷ הרב קוק, למשל, מתלבט בדבר **(אוצרות הראי"ה, חלק ג, עמ' 31: "ויש לחקור, אם אחד מוחל לחברו ומתיר לו לספר עליו לשון הרע, אם מותר...")**, ונראה כי דעתו נוטה להתיר [הרקע לדברים הינו בקושייתו על דברי הרמב"ם, בהלכות דעות, ה, ז, לפיהם הימנעות מדברי גנאי הינה נחלתם של תלמידי חכמים ("תלמיד חכם... מספר בשבח חבירו **ולא בגנותו כלל**")]. והרי דיבורי גנאי אסורים לא רק ל"תלמיד חכם", משום לשון הרע! על כך הוא משיב, כי ייתכן שכוונת הרמב"ם היא, שתלמיד חכם נמנע מלדבר בגנות הזולת אפילו כשהוא מוחל על כך. הרב קוק משאיר את הדבר בצריך עיון, שמא יש לדמות את הפגיעה מלשון הרע לפגיעה ב"ראשי אברים", שהמחילה עליה אינה תקפה, כמפורט בהמשך (הערה). **קאופמן (שבילי חיים, עמ' קסא, אות ב)** נוקט בגישה אמצעית, לפיה המחילה ככלל הינה תקפה, אולם, ייתכנו מקרים, שבהם הגנאי או הנזק כה משמעותיים או נמשכים, שיש לדמותם למחילה מראש על פגיעת "ראשי אברים", שאינה מועילה נקטיעת ראשי אברים, דהיינו, יד או רגל, היא דבר אסור, גם אם הנפגע מוחל על כך; ובשולחן ערוך, חושן משפט, תכא, יב, נפסק כי כשאדם מוחל מראש לחברו על קטיעת ידו וכיו"ב, המחילה אינה מועילה והחובל חייב לשלם; והנה, הרמ"א שם חולק, וסובר שאם ניתנה מחילה מפורשת וברורה, החובל אינו צריך לשלם, אך הדעה הרווחת היא כי מחלוקתו עם המחבר נוגעת רק לעניין חיוב התשלום, ולכולי עלמא המחילה אינה מועילה **להתיר** את החבלה- ראו לעניין זה: **שו"ת הריב"ש**, חלק ב, סימן תפד (בעמ' תשכח) **חיות יאיר**, סימן קסג (בעמ' תמו-תמוז; שם מסביר המחבר, כי כשם שאדם אינו רשאי לחבול בעצמו, כך הוא אינו רשאי למחול לחברו, ומכאן, שסוגית המחילה בנוגע ל"ראשי אברים" מתייחסת רק לתשלום הממון בדיעבד). לסקירה מקיפה של מקורות נוספים בעניין מחילה על לשון הרע, ראו גם בספרו של ורהפטיג, **צנעת אדם**, עמ' 50 ואילך (ובפרט בעמ' 60-62), וכן במאמרו של בראלי, **פרסום לשון הרע על נבחר ציבור**, ובפרט בעמ' 143-145. כעולה מסקירה זו, יש שמסתפקים בעיסוק בשאלה הספציפית, האם ניתן להסכים מראש ללשון הרע, ויש שמקשרים נושא זה לסוגיות כלליות יותר, הנוגעות ליכולתו של אדם למחול על חבלות גופו או על בושות נדיון רחב בכך יחרוג ממסגרת המחקר, ונסתפק בהפניות האמורות. מכל מקום נעיר, כהערה כללית, כי עצם הקשר בין הסכמה ללשון הרע לבין מחילה על חבלות, כבוד וכיו"ב, לכאורה אינו הכרחי, לפחות במקרה שהפרסום אינו שקרי; בפרסום שאינו שקרי, הפרסום בסך הכול מציג את הנפגע באורו הנכון, ולכן גם אם הדבר אסור באופן כללי מכוח חובה כללית של גילוי רגישות לכאב הזולת, או הפרת פרטיות וכיו"ב (ראו לעיל, פרק 5, פסקה 5(2)), הרי שיש מקום לומר כי שיקולים אלה פחות רלוונטיים כשאדם מסכים לכך מראש (אדם רשאי, למשל, ש"יפרו את פרטיותו", כשם שהוא רשאי להכניס אנשים לביתו חרף זכות הפרטיות שיש לו)).

¹⁶⁰⁸ כפי שמציג הרב עזריאל אריאל טיעון זה: "כל מועמד במערכת בחירות מודע לכך ששמו יוכפש ברבים במסגרת התעמולה של היריב. יוצא מכאן שכל אדם כזה גילה לכאורה את דעתו שהוא מסכים לכך שידברו עליו לשון הרע".

¹⁶⁰⁹ כפי שכותב הרב עזריאל אריאל (שם), בדחותו את הטענה: "עקרונית, אין איסור לדבר לשון הרע על אדם המסכים לכך. אלא שהמציאות שעליה אנו מדברים היא שונה בתכלית. אין שום בסיס לטענה שאיש ציבור מסכים לכך שידברו עליו לשון

ומבוססת יותר הינה, כי¹⁶¹⁰ במשטר דמוקרטי פתוח "ישנה מחויבות בסיסית של כל איש ציבור להיות שליח נאמן לציבור ולמסור לו דין וחשבון מלא על מדיניותו, מעשיו ומחדליו; ולכן אינו יכול להימנע מכך ולדרוש הגנה על ידי איסורי לשון הרע ורכילות. הפרסום והויכוח הציבורי הם חלק בלתי נפרד מן החוזה

הרע... נראה שלכל היותר הוא משלים עם התופעה, ומוכן להסתכן בכך כדי לבצע את תפקידו הציבורי או כדי לזכות למעמד ולכבוד שהתפקיד מקנה לו, אבל אין כאן מחילה והסכמה...".

וראו את דברי שו"ת ראנ"ח, שהובאו לעיל, הערה 1584, לעניין חירוף הגבאים ["עם היות כי חק הגבאים (=הרגל הגבאים) לשמוע בקול מחרף ומגדף... מכל מקום כל זה איננו שוה לפטור המחרף ככל מחרף את חברו"].

כידוע, גם בעולם המשפט נדון לא אחת "טיעון ההשלמה", או "נטילת הסיכון" בהקשר של אנשי ציבור [ראו את פסק הדין האמריקאי בעניין **Gertz v. Robert Welch, Inc.**, עמ' 344-345, ומובאות נוספות אצל **שנהר**, עמ' 71 ואילך; **פלד-צווי עשה**, עמ' 347, ה"ש 447; **פאל, זכות הציבור לא לדעת**, עמ' 541]. הדין בארץ אינו רואה בכך משום סיבה לפטור באופן גורף מאחריות אדם שפרסם לשון הרע על איש ציבור, אם כי בית המשפט מתחשב בדבר כאחד השיקולים הרלוונטיים [ראו: **נדלמן נ' שרנסקי**, פסקאות 31-32, ו-61 לדברי השופטת פרוקצ'ה; **אבני נ' שפירא**, עמ' 863; **אפל נ' חסון**, עמ' 621; **קורן נ' ארגוב (עמינדב)**, פסקה 18; **פלוני נ' דיין (ע"א 751/10)**, פסקאות 106-107 לדברי השופט ריבלין; **רשם מאגרי מידע נ' ונטורה**, עמ' 822, וראו מובאות נוספות בלשון הרע- הדין המצוי והרצוי, עמ' 145, ה"ש 474]. שונה המצב בארה"ב, שם הטלת אחריות על המפרסם לשון הרע נגד עובד ציבור (public official) או דמות ציבורית (public figure) מותנית בהיותו של הפרסום כוזב ובזדון (actual malice), בעקבות פסקי הדין המנחים **New York Times v. Sullivan**, **Gertz v. Robert Welch, Inc.** ופסקי דין נוספים [ראו את סקירתו של השופט ריבלין ב**פלוני נ' דיין (ע"א 751/10)**, פסקאות 69-71].

טיעון ה"השלמה", בוודאי כטיעון גורף, בעייתי מאוד, כפי שמסכם זאת יפה פלד: "לפי טיעון המועלה תדירות על ידי בתי המשפט, אנשים אשר נושאים במשרות ציבוריות או נוטלים חלק בפעילויות של ציבור יש עניין בהן מציבים את עצמם במודע באור הזרקורים, ובכך נוטלים על עצמם סיכונים הקשורים להתנכלות לשמם הטוב. בעובדה זו, כך נאמר, יש כדי להחליש את משקל זכותן של דמויות ציבוריות לשם טוב למול חופש הביטוי של אלה המבקרים אותן. ביטוי לעמדה זו נמצא בכל שיטות המשפט הנחקרות בחיבור זה, קרי, בישראל, בארה"ב, בגרמניה ובפסיקתו של בית הדין האירופי לזכויות אדם. כנגד זה יש המטילים - ובצדק, לדעתי - ספק כבד בסברה כי בעצם התעסקותו של אדם בענייני ציבור יש משום הסכמה לפרסום לשון הרע שקרית על אודותיו והבעת ויתור על זכאותו לתרופה במקרה כזה. לדברי Sunstein, למשל, הפחתת זכותן של דמויות ציבוריות לשם טוב על סמך הטענה כי הן נטלו במודע את הסיכון שיתפרסמו עליהן דברי שקר כמוה כהפחתת זכותו של אדם ההולך לבדו בשעת לילה לא להיטל על עצמו" (**פלד-צווי עשה**, עמ' 347-348; וראו גם: **פלד-מבט ביקורתי**, עמ' 292-293, בפרט בה"ש 38). וראו עוד: **בנדור-חופש לשון הרע**, עמ' 578, ו**גביזון-איסור פרסום הפוגע בפרטיות**, עמ' 199-201. מסקנתה של גביזון הינה (בעמ' 201), כי "לסיכום, נראה כי בכל מקום שבו הפרסום נעשה בניגוד לרצונו של האדם, כדאי להימנע מהצדקתו במונחים של הסכמה, ולחפש צידוקים אפשריים אחרים. בצורה זו נשמור על כוחה המצדיק החזק של ההסכמה ממש, ולא נאפשר לטשטש את העובדה שבמקרים רבים אנו מצדיקים פרסום גם בהיעדרה...". וראו עוד: **שגב-חופש הביטוי: הצדקות וסייגים**, עמ' 484-488.

על כך שאי נקיטת פעולה מחוסר ברירה נגד מצב בעייתי קיים אינה מהווה "הסכמה", כבר עמדה אותה "תינוקות" שונה בדאולוג הידוע שלה עם רבי יהושע, אשר הודה לבסוף בצדקת דבריה [בבללי, עירובין, דף נג ע"ב: "אמר רבי יהושע בן חנניה... פעם אחת הייתי מהלך בדרך, והיתה דרך עוברת בשדה, והייתי מהלך בה; אמרה לי תינוקות אחת, רבי, לא שדה היא זו? (=וכי אין זו שדה פרטית?) אמרתי לה, לא דרך כבושה היא? (=וכי אין זו דרך שכבר כולם כובשים אותה והולכים בה?) אמרה לי, 'ליסטים כמותך כבושה'...". רבי יהושע הכיר בכך, שהייתה זו אחת הפעמים הבודדות שבהן נוצח בויכוח ("אמר רבי יהושע בן חנניה, מימי לא נצחני אדם, חוץ מאשה, תינוק ותינוקות...").

¹⁶¹⁰ הציטוט להלן הוא מדברי הרב עזריאל אריאל, במאמרו **לשון הרע במערכת ציבורית דמוקרטית (א)**, עמ' 43-44.

שבין הציבור לבין נבחריו. ואף משה רבינו מסר דין וחשבון מדויק על השימוש בכספי התרומות שניתנו להקמת המשכן, משום 'והייתם נקיים מה' ומישראל' (במדבר לב, כב). ואם כן, נבחר ציבור המסתייר דברים מעיני הציבור אינו ממלא את חובתו הציבורית כראוי¹⁶¹¹ [המתבר מסיים, אמנם, כי יש לו ספק בדבר - "אך לא מצאנו מקור לסברה מחודשת זו, המתירה לפרסם על נבחר הציבור את מה שהם מנסים להסתיר, וגם הנוהג המקובל - בצדק או שלא בצדק - הוא שנבחר הציבור מנסים כל הזמן להסתיר דברים מעיני הציבור, תוך שהעיתונות עושה מאמצים בלתי נלאים כדי לחשוף את מה שהיא רואה לנכון, וצע"ג"].

סברה דומה מועלית על ידי בראלי¹⁶¹¹. לטענתו, "העסקתם של נבחר ציבור נעשית על דעת כך שאזרחי המדינה יקבלו את מלוא המידע הנוגע לתפקודם, לאישיותם ולמדיניותם, וזאת כדי להגביר את הפיקוח עליהם, לאפשר לאזרחים להשפיע על מעשיהם תוך כדי כהונתם ולגבש עמדה אחראית ומבוססת בבוא יום הבחירות. כשם שמותר למסור מידע על עובדים לוועד המנהל של חברה פרטית, כך מותר למסור מידע על אנשי השלטון לוועד המנהל' - קרי, לאזרחי המדינה". ומשיך המתבר¹⁶¹² - "לעניין זה אין להבחין בין גופי התקשורת השייכים למדינה לבין גופי תקשורת פרטיים... המדינה רואה ערך רב בקיומם של גופי תקשורת פרטיים ובביקורת השוטפת שלהם על פעילות גורמי השלטון. כך, נותנת המדינה תנאים מיוחדים וזכויות ייחודיות לעיתונאים (כגון החיסיון העיתונאי), בין אלו העובדים בכלי התקשורת הפרטיים ובין אלו המועסקים בכלי התקשורת הציבוריים, כדי שיוכלו לעשות את מלאכתם בחופשיות. לפיכך נראה שאין בענייננו הבדל בין גופי תקשורת ציבוריים לבין גופי תקשורת פרטיים"¹⁶¹³. לדעת

¹⁶¹¹ במאמרו פרסום לשון הרע על נבחר ציבור, עמ' 140.

¹⁶¹² שם, עמ' 140-141.

¹⁶¹³ את היותה של התקשורת אחד מגורמי הבקרה של הממשל הדגיש בית המשפט העליון בעניין שניצר נ' הצנזור הצבאי הראשי, בעמ' 643, כפי שמפנה המחבר עצמו, ראו שם בעמ' 139. אמנם, בה"ש 8, מובאת הערת הרב צבי בן יעקב, המסתייג מדעת בראלי, בכל הנוגע לגופי תקשורת: "לדעתי התקשורת אינה חלק ממערך הביקורת. היא שמה עצמה, מטעמים שונים (רייטינג, עמדת כוח וכד') כמבקרת, אבל זה אינו תפקידה מכוח הממלכתיות. יש לה משמעות בדמוקרטיה, אבל היא אינה חלק ממערך שלטון המדינה, בניגוד למבקר המדינה. הסברה נכונה ביחס למבקר המדינה, ואינה נכונה ביחס לתקשורת. גם תקצוב כלי התקשורת בידי המדינה אינו נעשה כדי לבקר את המדינה, אלא מפני שהמדינה רוצה כוח בתקשורת או כשירות לאזרח". לביקורת חריפה יותר, ראו במאמרו של אפשטיין, לשון הרע נבחר ציבור בעיתונים. עיקר הפקפק של המחבר הוא בהנחה כי העיתונות אכן מסייעת לאזרח להכיר טוב יותר את נבחריו ולבחור בחירה מושכלת יותר ביום הבחירות; הן משום שהעיתונאים הם לרוב בעלי אג'נדה ברורה והם מציגים את העובדות כפי שנוח להם, והן משום שבאופן כללי "האדם הפרטי כמעט ולא יכול להשפיע מאומה ע"י הידיעות שנודעו לו בעזרת העיתונות". למען האמת, גישה זו מובעת לא אחת גם בספרות הכללית על ידי מחברים שונים (ראו בהרחבה אצל פלד-צווי עשה, עמ' 360-365, והמובאות שם).

המחבר, גם אם איש הציבור אינו מסכים במפורש לפרסום מחדליו, הרי "שאדם המשתלב במערכת מקבל עליו בכך את כלליה בלא צורך בהסכמה מפורשת, גם כשהם פוגעים בזכויותיו"¹⁶¹⁴. מכאן ואילך מפנה המחבר לאסמכתאות משטחי הלכה אחרים, בהם מקובלת הקביעה כי כניסתו של אדם למערכת שקיימים בה כללים מסוימים, הרי הוא נכנס על דעת כללים אלה.

יש בדברים אלה היגיון רב, אלא שיש ליישם בזהירות ולשקול ביחס לכל פרסום, האם ניתן לומר לגביו כי הוא אכן דרוש למערכת הדמוקרטית עד כדי היותו כלול מטבעו ב"חזזה" עם איש הציבור ולכן מותר הלכתית, או שמא הוא מאותם דברים ש"זכות הציבור לא לדעת", כלשונו של שניצר¹⁶¹⁵.

¹⁶¹⁴ שם, עמ' 141.

¹⁶¹⁵ ראו לעיל, בגוף הפרק, הערה 1547.

נספח כללי (1): כללי לשון הרע על פי ה"חפץ חיים"

(א). "רכילות" ו"לשון הרע" - ההגדרות הבסיסיות

לפי ה"חפץ חיים", האיסור "לא תלך רכיל בעמך"¹⁶¹⁶ מתייחס לשני סוגי דיבור: (א) העברת מידע מסכסך מאדם לזולתו ("כך עשה לך פלוני", "כך אמר פלוני עליך" וכיו"ב); (ב) סיפור דברי גנאי כלליים אודות הזולת¹⁶¹⁷. סוג הדיבור הראשון מכונה על ידי ה"חפץ חיים" לאורך ספרו בשם "רכילות" וסוג הדיבור השני מכונה על ידו "לשון הרע"¹⁶¹⁸ (וזאת על אף שמבחינה נורמטיבית, גם סוג הדיבור השני כלול, כאמור, באיסור "לא תלך רכיל")¹⁶¹⁹. בהתאם לכך, מחולק החיבור "חפץ חיים" ל"חלק הלכות איסורי רכילות" (העוסק בהעברת מידע מסכסך), ול"חלק הלכות איסורי לשון הרע" (העוסק באמירת דברי גנאי כלליים אודות הזולת).

לעומת זאת, דיבורים סתמיים אודות הזולת וענייניו, כשאין בהם משום דיבור בגנותו או מידע העלול לסכסך, אינם בכלל האיסור "לא תלך רכיל בעמך"; מה שהוא בבחינת "...רוב סיפור ההמון, במה שאירע

¹⁶¹⁶ ויקרא יט, טז.

¹⁶¹⁷ חפץ חיים, פתיחה - לאוין (עמ' יב): "איזהו רכיל? זה שטוען דברים והולך מזה לזה, ואומר: כך אמר פלוני עליך, כך וכך שמעתי על פלוני שהוא עשה לך. אף על פי שהוא אמת, הרי זה מחריב את העולם. ויש עוון גדול מזה עד מאוד, והוא לשון הרע, והוא בכלל לאו זה, והוא המספר בגנות חברו, אף על פי שאומר אמת..." [וראו גם בהלכות איסורי רכילות, כלל א, סעיף ב (עמ' קפד)].

כפי שכבר פורט לעיל (פרק 2, ובפרט בהערות 387-388 ובטקסט שם), דברים אלה של ה"חפץ חיים" מבוססים על דברי הרמב"ם במשנה תורה, הלכות דעות, ז, ב, כפי שהתפרשו על ידי ה"כסף משנה" (כאמור, ה"חפץ חיים" אימץ במלואה את פרשנות ה"כסף משנה" לדברי הרמב"ם והעדיף אותה על פני פרשנות אחרת לאיסור "רכיל", ולפיה האיסור מתייחס לכל גילוי סוד, ולא דווקא להעברת מידע מסכסך).

¹⁶¹⁸ וכפי שכותב המחבר בפתיחה לחיבורו (חפץ חיים, פתיחה - לאוין, עמ' י): "לשון הרע הוא, היינו המספר בגנות חברו, ורכילות היינו שמספר לאחד מה שחברו דיבר עליו רעה או עשה לו רעה". כמפורט לעיל בפרק 2, הרמב"ם הוא שהחל בהפרדה האנליטית בין שני סוגי הדיבור (מידע מסכסך וסיפורי גנאי), תוך ייחוד השימוש במונח "לשון הרע" ככינוי מיוחד לסוג הדיבור השני דווקא (דיבורים בגנות הזולת). במקורות חז"ל, ההתייחסות לשני סוגי הדיבור אינה התייחסות נפרדת, ושניהם מכונים תדיר "לשון הרע" (ראו לעיל, בפרק 2, בטקסט הסמוך להערות 331 ואילך).

¹⁶¹⁹ על השאלה, כיצד מהווה הפסוק מקור נורמטיבי לשני סוגי דיבור נפרדים, עמדנו לעיל, בפרק 2, בטקסט הסמוך להערות 314-318. בתמצית, ה"חפץ חיים" סבור כי דיבור בגנות הזולת אינו נכלל במשמעותו הישירה (הלשונית) של הפסוק, אך הוא נלמד ממנו על דרך קל וחומר. אחרים סבורים, כי המשמעות הלשונית של "לא תלך רכיל" כוללת את שני סוגי הדיבור - מידע מסכסך ודיבורי גנאי.

ומה שהיה, ומה הם מנהגי מלך פלוני בהיכלו, ואיך היתה סיבת מות פלוני, או איך התעשר פלוני", כלשון הרמב"ם¹⁶²⁰, הרי הוא "שיחה בטלה", שאמנם ראוי ל"חסידיים" להתרחק ממנה, אך אין איסור בדבר¹⁶²¹ (בניגוד לטעות רווחת). אפילו הפצת מידע פרטי/סודי אינה נכללת לפי ה"חפץ חיים" בגדר "רכילות" (בניגוד למחברים אחרים¹⁶²²), אם כי בנסיבות מסוימות הפצת מידע כזה עלולה להיות אסורה מדין "אבק רכילות"¹⁶²³.

[את רובו של המחקר הנוכחי בחרנו למקד באיסור "לשון הרע", ופחות באיסור "רכילות", שעקרונותיו וכלליו ראויים לדיון נפרד (למעט, כמובן, במקרים שבהם הכרחי או מתבקש לדון בשני האיסורים במשותף)].

"לשון הרע" ו"מוציא שם רע"

האיסור לספר בגנות הזולת חל גם כשדברי הגנאי אינם שקריים¹⁶²⁴. הדגשה זו מופיעה מיד בפתח החיבור "חפץ חיים", בעקבות מודעות המחבר לכך ש"זה הוא הטעות הראשון שרגילין העולם לטעות בו"¹⁶²⁵. את הדיון בסוגיה זו חותם המחבר במלים, "והארכתי הרבה, אולי יתן ה' שיועיל קצת להוציא את העיוורון הזה מלבות בני אדם"¹⁶²⁶.

¹⁶²⁰ ראו לעיל, פרק 2, הערה 300.

¹⁶²¹ ראו לעיל, שם.

¹⁶²² ראו לעיל, פרק 2, בטקסט להערה 305 ואילך.

¹⁶²³ ראו לעיל, פרק 3, בטקסט להערות 884-887.

¹⁶²⁴ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל א, סעיף א (עמ' מד): "אסור לספר בגנות חברו, אפילו על אמת גמור" [וראו, בדומה לכך, בהלכות איסורי רכילות, כלל א, סעיף ד (עמ' קפה)]. וראו גם את דברי הרמב"ם שהובאו לעיל, פרק 2, פסקה 2(ב); את המקורות התלמודיים שהובאו בפרק 2, הערה 344; ואת דברי הראשונים שהובאו לעיל, נספח לפרק 2, הערה 518.

¹⁶²⁵ שם, באר מים חיים, אות א.

¹⁶²⁶ שם, עמ' מה. הדברים עולים בקנה אחד עם דבריו בהקדמתו לחיבורו, לפיהם אחת הסיבות המרכזיות לשכיחותו של החטא הינה, ש"ההמון אינם יודעים כלל שאיסור לשון הרע הוא אפילו על אמת" (ראו לעיל, פרק 1, הערה 213).

מבחינה לשונית, אימץ ה"חפץ חיים"¹⁶²⁷ את הבחנת הרמב"ם¹⁶²⁸ בין המונח "לשון הרע", המתייחס לאמירת דברי גנאי שאינם שקריים, לבין המונח "מוציא שם רע", המתאר הכפשה שקרית¹⁶²⁹.

(ג). מרכיב ה"גנאי" ומרכיב ה"נזק" באיסור לשון הרע

סיפור גנאי על אדם אחר אסור הן משום הנזק שהוא גורם לזולת, והן משום הרע שבעצם העיסוק בגנות אדם אחר. משום כך, איסור לשון הרע חל אפילו בנסיבות שבהן המספר משער מלכתחילה, שלאדם מושא הסיפור לא ייגרם נזק כלשהו (כגון, כשברור שהשומעים יתייחסו לדבריו בביטול)¹⁶³⁰.

עם זאת, לקיומו של הנזק יש מספר נפקויות הלכתיות, עליהן עמדנו לעיל¹⁶³¹: א) קיומו של נזק הופך את העבירה לעבירה שבין אדם לחברו, המצריכה את ריצוי הנפגע; ב) התווספות הנזק הופכת את הסיפור

¹⁶²⁷ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל א, סעיף א (עמ' מד-מה).

¹⁶²⁸ משנה תורה, הלכות דעות, ז, ב.

¹⁶²⁹ לעניין שורשה ומקורה של הבחנה זו ראו לעיל, בפרק 2 [בפרט בפסקאות 2(ב), 2(ב)2 ו-2(ג)].

¹⁶³⁰ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ג, סעיף ו (עמ' עח): "ודע, דאפילו אם לא בא על ידי הלשון הרע שלו שום רעה לאיש ההוא, כגון שלא קיבלו השומעים את דבריו וכיוצא בזה, אף על פי כן מכלל לשון הרע לא נפיק (אינו יוצא מכלל לשון הרע- י.ו.)... ויותר מזה, דאפילו אם הוא משער לכתחילה שלא יבוא לנדון שום רעה על ידי דיבורו, אף על פי כן אסור לו לספר בגנותו". ובהערה על סעיף זה מוסיף המחבר: "דעצמיות הדיבור של גנות על חברו הוא עוון בפני עצמו" (שם, בשלהי עמ' עט, במסגרת "הגה"ה"). מלבד הדוגמה שמביא כאן ה"חפץ חיים" לסיפור גנאי שאינו גורם נזק, ייתכנו גם דוגמאות נוספות, ראו לעיל, פרק 5, הערה 1154.

חידושו של ה"חפץ חיים", לפיו האיסור חל גם ללא גרימת נזק, נדון על ידינו לעיל והוספנו בעניין זה, כי הואיל ובנסיבות של העדר נזק, ההצדקה לתחולת האיסור נובעת מהרע שבעצם העיסוק בגנות הזולת, אזי מסתבר שתחולת האיסור בהעדר נזק מותנית בכך שהסיפור אכן משקף את "המידה הרעה" של התעסקות בגנות הזולת, ואין האיסור חל כשהמספר אומר את הדברים לפי תומו (ראו לעיל, פרק 5, הערה 1154; שם צוטטו גם דברי קאופמן, הנוקט אף הוא בעמדה זו. יצוין כי מדברי המחברים פינקלמן וברקוביץ נראה כי הם אינם סבורים כך, ולשיטתם גם כשלא נגרם נזק, האיסור אינו תלוי בכוונת המספר כלל- ראו: חפץ חיים- השיעור היומי, עמ' יח; לדעתנו, כאמור, הצדק עם קאופמן).

[מבחינה מעשית, לא בכל מקרה קל לקבוע במדויק, האם הדיבור נחשב כ"עיסוק מכוון בגנות" (ההופך את הסיפור לאסור גם בהעדר נזק), וישנם מקרים המצויים על הגבול ה"אפור" (בין נקודת הקיצון של עיסוק מכוון וממוקד בגנות הזולת, לבין דיבור שהוא לחלוטין "לפי תומו"). שכיחים, למשל, מצבים של "פטרטים" כאלה ואחרים, שקשה לקבוע אם ניתן לראות בהם "עיסוק מכוון בפגמי הזולת"; וראו: תורת הלשון, עמ' 79-80 (לפי המחבר שם, במקרים שבהם אין חשש נזק, "אם כל כוונתו הינה אך ורק לפטפט בעלמא, אין איסור בכך, אבל מצב זה אינו כל כך מעשי, כי קשה מאוד לדייק בהרגשות והדבר מצריך הבחנה דקה ביותר אם אכן כל כוונתו היא רק לפטפט ולא להנות מהגנות שבזולת"). מכל מקום, נראה כי סיטואציה שבה אדם מספר על מעשה כלשהו ואינו מתכוון כלל לגנותו של פלוני, והגנאי עולה מהמעשה רק בדרך אגב, אינה מצויה באותו תחום "אפור"].

¹⁶³¹ ראו לעיל, פרק 5, בטקסט להערות 1155-1158 ובהערות עצמן.

לאסור גם כשהמספר אומר את הדברים "לפי תומו"; ויתרה מזו, אפילו בהעדר גנאי כלל, עצם העובדה שסיפור על ענייני הזולת מיסב לו נזק, עשויה להכליל את הסיפור בגדרי איסור "לשון הרע"¹⁶³².

(ד). מרכיב הכוונה באיסור לשון הרע (לשון הרע "לפי תומו")

איסור לשון הרע חל גם כשאדם מספר את הדברים "לפי תומו", והוא אינו מותנה בכוונה שלילית מצד המספר^{1633 1634}. כאשר המספר פועל "לפי תומו" ואינו עוסק במכוון בגנות הזולת, הוא אמנם אינו מביא

¹⁶³² ראו לעיל (שם) ביתר הרחבה. נעיר כי מספר מחברים [קאופמן, בזע חיים, עמ' שמה; וראו גם: חלקת בנימין, עמ' קנח (אות י)] סבורים, בהתבסס על מספר דיוקי לשון במקומות שונים בחיבור "חפץ חיים", כי הסיטואציה של "דיבור מזיק" (ללא גנאי) נחשבת לענף של "רכילות" דווקא, ולא של "לשון הרע" (והעובדה שהרמב"ם מכנה סיטואציה זו כ"לשון הרע", בהלכות דעות פרק ז הלכה ה, אינה מוכיחה דבר, שכן, הרמב"ם משתמש לעתים במונח "לשון הרע" כמונח כללי, המתאר את כל חלקי הדיבור האסורים); לשיטתם, ה"רכילות" אינה מצטמצמת רק להעברת מידע מסכסך, אלא לכל מידע העלול להזיק (למי שהמידע נמסר אודותיו), כשהסכסוך הוא רק דוגמה ספציפית של נזק [כפי שמוסיף קאופמן (שם, עמ' שמו), "...ובאופן מצומצם הוא עניין הרכילות שפלוני דיבר עליך... אבל באופן רחב הוא כל גילוי דבר שעשוי להזיק לפלוני"]. אלא ששיטה זו אינה עולה בקנה אחד עם דברים מפורשים של ה"חפץ חיים" בחיבורו **שמירת הלשון** [חלק שני, פרק יז (עמ' רכז), על פרשת קדושים בהר], ולפיהם: "רכילות נקרא, אם אחד אומר לחברו: פלוני דיבר עליך כך וכך, או עשה לך כך וכך. ולשון הרע נקרא, אם אחד מספר לחברו דבר גנאי על אחד, או שאר דברים הגורמים להזיק לו בגופו או בממונו או להצר לו" (המחברים האמורים ערים לכך שדברים אלה סותרים את גישתם, והם משאירים את הדבר ב"צריך עיון"). בנוסף, עיון בדברי ה"חפץ חיים" מראה כי הוא מתייחס לאיסור רכילות כאיסור שלבו נעוץ בעצם יצירת המחלוקת (כלשונו בהלכות איסורי לשון הרע, כלל י, באר מים חיים, אות יח, עמ' קסט-). "כידוע דעיקר הטעם איסור רכילות הוא כדי שלא ירבו מחלוקות בישראל". ראיות אלה מלמדות, כי דיבור מזיק מסווג כ"לשון הרע" ולא כ"רכילות" [וראו: **משפטי השלום**, פרק יט, סעיף יז (שיטת המחבר היא כשיטתנו המוצגת כאן, כי דיבור המזיק מוגדר כלשון הרע, ולא כרכילות)]. להסבר כיצד דיבור מזיק כלול ב"לשון הרע", ראו לעיל, פרק 5, הערה 1158.

הערה נוספת: הדעת נותנת, וכך מעירים מספר מחברים [קאופמן בזע חיים, עמ' שנה; וראו גם- חלקת בנימין, עמ' קנט (אות י)], שהכללת "דיבור מזיק" שאין עמו גנאי באיסור לשון הרע, מותנית בכך שהדיבור מתייחס לאדם מושא הסיפור; לעומת זאת, כאשר הדיבור אינו מתייחס אליו או לענייניו בדרך כלשהי, אזי גם אם בפועל נגרם לו נזק, אין לכך קשר עם הציווי "לא תלך רכיל", שעניינו באדם המעביר דברים הנוגעים לחברו. קאופמן (שם) מביא דוגמה לדיבור מזיק **שלא** ייחשב לעבירה על הציווי "לא תלך רכיל", על אף שהוא גורם נזק לחברו: "ולמשל, הרוצה להזיק לסוחר שלא יקנו ממנו, על ידי שמוציא קול שעומדים להביא סחורה בזול לעיר, אין כאן גדרי רכילות, על אף רוע בחירתו להזיק לחברו" (שהרי הדיבור אינו מתייחס לסוחר בשום צורה שהיא). ומוסיף המחבר, "ואל תקשה מירושלמי דפאה, שאחד אמר נאכל חובצא... (ראו לעיל, פרק 1, הערה 47), כי שם, במה שהזכיר חובצא, הו' כאילו אמר ממש 'בר חובץ' בפיו, ואינו אלא שפת סתר, ונקרא שמדבר על חברו".

¹⁶³³ **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ז, באר מים חיים, אות יח (עמ' קמ): "וזה פשוט, לעניין איסור לשון הרע ורכילות, דאפילו לספר לשון הרע ורכילות על חברו לפי תומו, הגם שאינו מתוך השנאה כדי לגנותו או לעורר מדנים עליו, גם כן איסור לשון הרע הוא". ובדומה לכך בהלכות איסורי רכילות, כלל א, סעיף ג (עמ' קפה) - "...ודע, דאיסור רכילות הוא אפילו אם אין מתכוון ברכילותו להכניס שנאה בלבו על אותו פלוני...". המחבר מפנה למספר מקורות התומכים במסקנתו [ראו: **חפץ חיים**, הלכות איסורי רכילות, כלל א, באר מים חיים, אות ז (עמ' קפה)] ונציין בקצרה לפי סדר ההפנייה ב"חפץ חיים": **שערי תשובה**, שער שלישי, אות עד, עמ' קמו (שם נאמר ביחס ללשון הרע - "...כי יענש על הפשיעה בה אף על פי שלא נתכוון להבזות חברו"); **ספרי**, במדבר, פרשת בהעלותך, פיסקה ק (שם נאמר על מרים כי "לא נתכוונה לבזותו", ובכל זאת נחשבים דבריה

לידי ביטוי את המידה הרעה של עיסוק בגנות האחר, אך הוא עדיין עובר על איסור, שכן די בעצם העובדה שהגנאי גורם נזק לזולת כדי להקים את האיסור¹⁶³⁵.

יש, אמנם, מצבים שבהם כוונת המספר הופכת להיות משמעותית: א) כאשר דברי הגנאי אינם בעלי פוטנציאל נזק, הבסיס לאיסור הוא עצם העיסוק המכוון בגנות הזולת, וממילא, כאשר אין עיסוק מכוון

כלשון הרע על משה- ראו בעניין זה לעיל, בנספח לפרק 4, בטקסט הסמוך להערה (1142); רמב"ן, דברים, כד, ט ("...**בין במתכוון להזיק ולהבזות בין שאין מתכוון להזיק כלל**"); בבלי, סנהדרין, ל ע"ב [איסור לכתוב בפסק הדין כיצד פסק כל דין, משום "לא תלך רכיל", על אף שהכוונה אינה שלילית (ראו לעיל, פרק 2, הערה 364 ובטקסט שם)]. בבלי, שבת, לג ע"ב [יהודה בן גרים נענש על דבריו אודות רבי שמעון בן יוחאי, למרות שלא התכוון לרעתו (ראו לעיל, פרק 5, הערה 1158)].

¹⁶³⁴ לכאורה, ניתן ל**סתור** קביעה זו, מכוח לשון הירושלמי (פאה, פרק א, הלכה א), אשר כהקדמה למעשה ב"בר חובץ" (ראו לעיל, פרק 1, הערה 47), מדגיש- "איזהו לשון הרע? האומר **והיודע**", דהיינו, היסוד הנפשי הוא תנאי לאיסור. התשובה לכך היא כדלהלן: ראשית, לפי פירושים מסוימים, המילים "האומר והיודע" אינן מתייחסות ליסוד נפשי, ופירושו הוא כך- "לאו דווקא האומר בפירוש, אלא אפילו היודע, היינו, הרומז בהן **ומודיע אותן ברמז**" (ראו בפירוש "עץ יוסף", על **עין יעקב**, חלק א, פאה, י ע"ב). שנית, אפילו אם ניתן לדייק מדברי הירושלמי כי נדרש יסוד נפשי, הדגש אינו דווקא על **כוונה**, אלא על **מודעות** לאפשרות התוצאה המזיקה (ובהקשר של בר חובץ, הדובר עבר על איסור הואיל והיה **מודע** לאפשרות התוצאה המזיקה של הדיבור ובכל זאת לא נמנע ממנו).

[נראה כי גם ה"חפץ חיים" עצמו מבחין בין "כוונה" לבין "מודעות" לאפשרות הנזק: א) בהלכות איסורי לשון הרע, כלל ז, באר מים חיים, אות יח (עמ' קמ), מתייחס המחבר ללשון רש"י במסכת מועד קטן, דף טז ע"א- "**לפי תומו ולא משום לישנא בישא**" (דברי רש"י מתייחסים לדיווח של רבי שמעון לאביו, רבי, ביחס לדברים שאמר בר קפרא על רבי; על כך כותב רש"י, כי הדברים נאמרו "לפי תומו", ולא לכוונת לשון הרע), ומסביר אותה כדלהלן- "**ומה שכתב רש"י לפי תומו, היינו דלא אדעתיה היה בשעת מעשה**"; היינו, הדגש ברש"י אינו על הכוונה, אלא על **המודעות**: רבי שמעון לא היה מודע כלל לכך שעלולה להיות בעייתיות כלשהי בדבריו, ושאינו יקפיד בדבר. ב) בהלכות איסורי לשון הרע, כלל ג, סעיף ד (עמ' עז), כותב המחבר "... אם בדברי סיפורו לא היה שום עניין גנאי כלל, רק שעל ידי דבריו נסבב רעה או גנות לחברו, והמספר הזה **נתכוון לזה ברמאותו**, גם זה בכלל לשון הרע הוא". גם כאן, ככל הנראה, אין הכוונה בהכרח להדגיש את הכוונה, אשר לשיטת ה"חפץ חיים", אין האיסור תלוי בה, אלא את המודעות לנסיבות וצפיית הנזק].

מקור אחר, הסותר לכאורה את העדר הצורך בכוונה, הוא דברי המאירי במסכת בבא בתרא (**בית הבחירה**, בבא בתרא, בחידושו לדרך לט ע"א, עמ' 214), המתיר אמירה מסוימת (ראו שם) מהנימוק ש"**ולא לכוונת לשון הרע נאמר**"; אולם, בפועל אין לדברים אלה קשר למסקנת ה"חפץ חיים": באותו עניין, הכוונה היא לכך שהדברים נאמרים **למטרת תועלת** [שאו חל ההיתר הספציפי שעניינו "לשון הרע לתועלת" (ראו לעיל, פרק 3, פסקה 3(ב)), ואילו חידושו של ה"חפץ חיים" עניינו בכך, שדברי לשון הרע הנאמרים שלא לתועלת, אין להתירם רק משום שנאמרו "לפי תומו".

המקור המרכזי הנראה כסותר את קביעת ה"חפץ חיים" (לפיה איסור לשון הרע אינו מותנה בכוונת המספר), הוא קביעת הרמב"ם (לעיל, נספח לפרק 3, הערה 918), לפיה אמירת גנאי "דרך שחוק ודרך קלות ראש, כלומר, שאינו מדבר בשנאה" מהווה "**אבק** לשון הרע" בלבד. מדברים אלה לכאורה מוכח, שהכוונה מהווה מרכיב מרכזי באיסור לשון הרע. אולם, כאמור לעיל (שם, הערה 964), ה"חפץ חיים" אינו מקבל את דעת הרמב"ם בעניין זה (והוא מסביר זאת בכך, שמרוב הראשונים עולה שהם חולקים על הרמב"ם- ראו לעיל, שם), והוא מכריע כי אמירה "דרך שחוק" מהווה לשון הרע ממש. בנוסף לכך נזכיר, כי יש מפרשים שהרמב"ם עצמו לא היקל באמירה כזו רק משום עצם ה"שחוק", אלא משום שטטוש הגנאי הנלווה לאמירה בדרך זו (ראו לעיל, שם, הערה 927). וראו עוד במאמרו של אברהם וינרוט, **משקלה של הכוונה בפרסום לשון הרע**.

¹⁶³⁵ ראו לעיל, פרק 5, בטקסט להערות 1154-1158; וכן לעיל בסמוך, בטקסט להערות 1630-1632.

כזה, המספר אינו עובר על איסור¹⁶³⁶. (ב) כאשר אדם מספר "לשון הרע לתועלת", יש משמעות רבה לכוונתו. אם המספר לא התכוון לתועלת אלא פעל מתוך מניע אחר, הוא עובר על איסור על אף ה"תועלת" שבסיפורו¹⁶³⁷.

(ה). דרך ההבעה

איסור לשון הרע כולל לא רק דיבור בפה, אלא גם כל דרך הבעה אחרת, כפי שמדגיש ה"חפץ חיים"¹⁶³⁸:
"איסור זה של לשון הרע, הוא בין אם הוא מספר עליו בפיו ממש, או שהוא כותב עליו דבר זה במכתבו. וגם אין בו חילוק בין אם הוא מספר עליו הלשון הרע שלו בפירוש, ובין אם הוא מספר עליו הלשון הרע בדרך רמז, בכל גווני (=בכל האופנים)¹⁶³⁹ בכלל לשון הרע הוא"¹⁶⁴⁰. הגיונו של כלל זה, המקובל גם באסלאם ובנצרות¹⁶⁴¹, נראה מובן מאליו¹⁶⁴².

¹⁶³⁶ ראו לעיל, פרק 5, הערה 1154.

¹⁶³⁷ ראו לעיל, פרק 3, בטקסט להערה 647 ואילך.

¹⁶³⁸ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל א, סעיף ח (עמ' מט).

¹⁶³⁹ ב"באר מים חיים" (שם, אות יד) מוסיף המחבר, שבכותבו "בכל גווני" (בכל האופנים), כוונתו גם לאופן נוסף של לשון הרע, והוא, הצגת מעשיו או מכתביו של פלוני באופן שהגנאי עולה מאליו: "אפילו אם אין מדבר או כותב עליו, רק שמראה לאחריים מכתביו שכתב פלוני אליו, שניכר מכותלי כתביו שאיננו חכם או למדן, וכדומה מענייני גנות, גם זה בכלל איסור לשון הרע הוא" [יוער כי הדוגמה שמביא המחבר לכך ממעשה יואב בן צרויה, אשר הראה את מכתבו של דוד המלך אליו בדבר אוריה החתי, צריכה עיון רב, שהרי במדבר רבה (וילנא) פרשת מסעי, פרשה כג, מבוואר שיואב הראה את המכתב כדי להתגונן, לאחר שהאשימו אותו בהריגת אוריה; וראו גם במדרש תנחומא (ורשא) פרשת מסעי סימן יב. מנגד, דברי המדרש עצמם צריכים ביאור, שהרי אם אכן יואב הראה את המכתב בלית ברירה לאחר שהאשימוהו, כיצד יש להבין את טרונייתו של דוד כלפיו עקב הצגת המכתב (ראו: מלכים א, ב, ה- יוגם אתה ידעת את אשר עשה לי יואב בן צרויה!)? אולי צריך לומר, שדברי המדרש מתארים את המניע של יואב בפועל, כדי להצדיקו מפני ביקורת דוד; אולם, דוד מבחינתו סבר כי יואב כיוון (או לפחות כיוון גם) להשפיל את כבודו ומעמדו. וצריך עיון.

¹⁶⁴⁰ על מקורות המחבר לקביעה זו ראו: חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל א, באר מים חיים, אות יג (עמ' מט). דברים דומים כותב המחבר גם לעניין איסור רכילות- חפץ חיים, הלכות איסורי רכילות, כלל א, סעיף ט (עמ' קפט).

¹⁶⁴¹ אסלאם: *Revival of Religious Learnings*, עמ' 112-

"Backbiting by means other than tongue: know, O dear readers, that backbiting can be done not only by tongue but also by signs, gestures, hints, movements of body and writings".

[וראו גם: *Reliance of the Traveller*, עמ' 732].

נצרות: ראו- Belet (הערה 264 לעיל), פרק 1, פסקה 1, בסעיפי משנה 6-7.

(ו). משמעותו של העדר/נוכחות הנפגע

כמפורט לעיל, לפי הכרעת ה"חפץ חיים", איסור לשון הרע אינו מותנה בהעדר הנפגע, והוא חל גם כשהדברים נאמרים בפני האדם המדובר¹⁶⁴³.

(ז). "אבק לשון הרע"

ישנם סוגי דיבור שאינם נחשבים ללשון הרע או רכילות מדאורייתא, אך הם אסורים משום "אבק לשון הרע" או "אבק רכילות". השאלה אלו סוגי דיבור כלולים ב"אבק", והשאלה האם ה"אבק" אסור מדאורייתא או מדרבנן, נדונו בהרחבה לעיל¹⁶⁴⁴.

(ח). "לשון הרע לתועלת" - העדר נחיצות הסיפור כמרכיב באיסור לשון הרע

סיפור גנותו של פלוני עשוי להיות מותר, כאשר תכלית הסיפור איננה עצם הגנאי, אלא התועלת המופקת מהסיפור¹⁶⁴⁵. היתר זה, המכונה בקיצור "לשון הרע לתועלת", מותנה במספר דרישות שעל המספר לעמוד בהן ("פרטים", בלשון המחבר), כמפורט בהרחבה לעיל¹⁶⁴⁶.

הואיל והדברים פורטו לעיל לא נחזור עליהם, אך נוסיף כאן מספר דברים ביחס לשתי נקודות הקשורות לנושא ה"תועלת", שלעיל הוזכרו בקצרה בלבד. הנקודה האחת קשורה לסוג ה"תועלת" הייחודי של הפגת דאגת הלב; הנקודה האחרת קשורה לדרישה השביעית (ה"פרט" השביעי) על פי ה"חפץ חיים":

¹⁶⁴² וראו: **מנחת אשר**, ויקרא, עמ' רסו - "דאיסור לשון הרע ורכילות ביסוד גדרו, הוי מן העבירות שבין אדם לחברו, ועיקר עניינם שלא לגרום נזק וצער ועגמת נפש לחברו... וכיוון שכן, נראה פשוט דאזלין בתר טעמא, ועובר בין בפה ובין כתב ובין ברמיזא בעלמא ובכל דרך שיש בו כדי לגרום לחבירו דימוי שלילי בעיני הבריות, וכל זה פשוט". למעשה, לפי כל הטעמים לאיסור לשון הרע, אין סיבה להניח שהאיסור יחול רק על אמירתה בפה (עם זאת, ישנה דעה לפיה אמירה בפה חמורה יותר- ראו לעיל, פרק 5, הערה 1308).

¹⁶⁴³ הכרעה זו ומקורותיה נדונו לעיל בהרחבה, פרק 3, פסקה 3(ד).

¹⁶⁴⁴ ראו לעיל, פרק 3, פסקה 3(ו), ובנספח לפרק 3.

¹⁶⁴⁵ **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל י (ובחלק מכלל ד); והלכות איסורי רכילות, כלל ט. וראו בהרחבה לעיל, פרק 3, פסקה 3(ב).

¹⁶⁴⁶ ראו לעיל, פרק 3, בטקסט להערה 642 ואילך.

לעניין הפגת דאגת הלב-

במסגרת אחת מהערותיו, המודפסת בתחתית העמוד¹⁶⁴⁷, כותב ה"חפץ חיים": "ואפשר דהוא הדין אם כוונתו בסיפורו להפג את דאגתו מלבו, הוי כמכוון לתועלת על להבא. ולפי זה, מה שאמרו ז"ל¹⁶⁴⁸ 'דאגה בלב איש יסיחנה לאחרים', קאי [=מדבר, מתייחס] גם על עניין כזה¹⁶⁴⁹. אך שיזהר שלא יחסרו שאר הפרטים שבסעיף זה".

מדובר במקרה שבו אדם מספר לאדם אחר על עוול שנעשה לו, ומטרתו היא לרפא את ה"שריפה הרגשית" שהוא חווה עקב כך¹⁶⁵⁰. ה"חפץ חיים" נקט בגישה מקלה ביחס לסיפור זה (לפחות בדרך "אפשר") ומנגד יש החולקים על כך ומגבילים את היתר ה"תועלת" לתועלת מעשית בלבד, מחשש ל"מדרון חלקלק"¹⁶⁵¹.

¹⁶⁴⁷ **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל י, סעיף יד (ב"הגה"ה" בתחתית עמ' קפא).

¹⁶⁴⁸ בבלי, יומא, עה ע"א.

¹⁶⁴⁹ ביאור הדברים - התלמוד (במסכת יומא, שם) מתייחס לפסוק בספר משלי (יב, כה), "דאגה בלב איש, ישחנה...". ומביא את דעתם של שני אמוראים בעניין זה: "רבי אמי ורבי אסי, חד אמר: ישחנה מדעתו, וחד אמר: ישחנה לאחרים". דהיינו, לפי דעה אחת, הדרך להתמודד עם "דאגה" היא להסיח אותה מן הדעת, בעוד שלפי דעה אחרת, יש לספר עליה בפני אחרים. בהקשר זה כותב כאן ה"חפץ חיים", כי הפגת הדאגה על ידי אמירה לאחרים נחשבת אף היא ל"תועלת", שאם המספר מכוון לה, הוא אינו עובר על איסור לשון הרע.

¹⁶⁵⁰ כפי שמסביר קאופמן [נתיב חיים, עמ' קצט (אות כא)]: "והנראה לומר בדברי רבנו, שרק אם חברו חטא נגדו, ולבו כבד עד שקשה לו להחזיק הצער בלב, מותר לספר הדבר, כי השני נחשב רודפו בצער זה של עכשיו, והדיבור הוא מעין השלמה ממה שהשני חייב לו... ואף שגם זה דבר חידוש, מכל מקום היתר הזה הוא מעין דברי הסעיף הזה... ועל כל פנים באופן שלא חטא חברו נגדו נראה מדברי רבנו שאין להקל לספר לשון הרע להסיח צער מלבנו" (וראו גם: **שערי אברהם**, עמ' שפא). הדבר גם עולה מהקשר דברי ה"חפץ חיים" עצמו, שהרי המחבר מתייחס לסוג זה של "תועלת" במסגרת התייחסותו הכללית לסיטואציות שבהן אדם מעולל עוול ומטרת הסיפור היא לרפא את העוול.

[קאופמן ממשיך, אמנם, כי בנסיבות מסוימות ניתן יהיה להתיר לפלוני סיפור שמטרתו פריקת לב, גם אם הוא אינו מכוון כלפי מי שעולל עוול ישיר לפלוני, מטעם אחר: כאמור לעיל (ראו בפרק 5, בטקסט להערות 1154-1158 ובהערות עצמן), עיסוק בגנותו של הזולת יכול להיות אסור או מכוח עצם הרע שבעיסוק בגנות האחר, או מכוח הנזק הנגרם לו. בדיבור שמטרתו פריקת הלב לא מתקיימת המידה הרעה שבעצם העיסוק בגנות הזולת, ועל כן העילה היחידה לאוסרו היא רק הנזק שהסיפור עלול לגרום. וממילא, כאשר הסיפור לא עלול לגרום נזק (כגון, כשידוע שהשומע אינו אדם שיפרסם את הדבר, וכך גם לא ישתנה יחסו אל האדם מושא הסיפור באופן מורגש), הסיפור עשוי להיות מותר. אך המחבר מסיים (ובצדק) "אלא שהדבר צריך שיקול רב".]

[וראו עוד את דברי הרבנים פינקלמן וברקוביץ (**חפץ חיים - השיעור היומי**, עמ' שצג, הערה 112) לעניין הפגת דאגת הלב של אשה בפני בעלה; וכן ראו את דברי הרב זילברשטיין [**אסיא**, מב-מג (ניסן תשמ"ז)] (כרך יא, חוברות ב-ג), עמ' 26-32 לעניין שיחה עם פסיכולוג].

¹⁶⁵¹ הרב הומינר, בחיבורו הידוע **עיקרי דינים**, (בחיבור זה מסוכמים דיני לשון הרע על פי ה"חפץ חיים", ובמהדורות מסוימות של ה"חפץ חיים" הוא אף מופיע בסוף הספר), **משמית** מחיבורו היתר זה, מחשש שהוא עלול להוביל ל"מדרון חלקלק" ולמצב

וריאציה פחות מחודשת של היתר זה מתקיימת, כאשר לפריקת הלב יש ערך מוסף חיובי במישור היחסים בין המספר לבין האדם מושא הסיפור (למשל, כאשר עצם הסיפור תורם להפגת הכעס של המספר על האדם המדובר)¹⁶⁵².

לעניין הדרישה השביעית (ה"פרט" השביעי)-

אחד התנאים להיתר התועלת הוא "שלא יסובב על ידי הסיפור היוזק להנידון, יותר מכפי הדין שהיה יוצא, אילו הועד עליו באופן זה על דבר זה בבית דין"¹⁶⁵³. כלומר, אין להתיר אמירת לשון הרע, אפילו לצורך תיקון עוול וכיו"ב, אם השומע או השומעים יזיקו לאדם המדובר, בשיעור העולה על הסכום או הסנקציה שניתן היה לפסוק נגד אותו אדם בבית דין¹⁶⁵⁴. אמור בין לעניין היתר "לשון הרע לתועלת" ובין לעניין היתר "רכילות לתועלת"¹⁶⁵⁵.

משמעותו של תנאי זה הינה, כי אם המספר משער, שהשומע ינקוט בעשיית דין עצמית על סמך המידע המועבר לו, ויש לשער כי עשיית דין זו תהיה כרוכה בצעדים שבית דין עצמו לא היה נוקט בהם (אילו היו הדברים מובאים לפניו), הסיפור אסור. כך, למשל, אסור לספר לפלוני כי אלמוני הונה אותו, אם כתוצאה מהסיפור ינקוט פלוני בצעדים שיזיקו או יסבו הפסד לאלמוני, יותר מכפי שאלמוני היה מחויב בבית דין.

שבו כל אדם יתיר לעצמו לדבר לשון הרע בנימוק של "פריקת הלב". במכתב שכתב המחבר (המובא כלשונו בספרו של הרב דבליצקי, זה השולחן, עמ' סד), הוא מבהיר את הדברים במפורש: "דע שאני בכוונה השמטתי זה ולא הבאתי בעיקרי דינים להיתרא, ראשית, דהחפץ חיים עצמו כתב דמסתפק בזה (כוונתו ללשון "ואפשר", שבה נקט ה"חפץ חיים" בכתבו היתר זה), ועוד, דיכול לבוא מזה מכשולים גדולים, דתמיד יאמר המספר דיש לי צער מזה אם לא אספר. ועוד, דבעי ליתובי דעתיה (=שצריך להתיישב בדעתו) ולהפיג דאגתו וימשול בעצמו שלא יספר הלשון הרע".

הרב הומינר חולק, איפוא, בעניין זה על ה"חפץ חיים", ומוסיף כי אף דעת ה"חפץ חיים" עצמו אינה ברורה, שהרי נקט בלשון "ואפשר". אולם בפועל, ברור למדי מלשונו של ה"חפץ חיים" כי הוא נוטה להיתר. בנוסף לכך, ניתן להוכיח ממספר מקומות ב"חפץ חיים", כי הלשון "ואפשר" משמשת את המחבר במקרים שבהם הוא נוטה להיתר, אלא שאין לו מקור מפורש להיתר והוא רואה בו חידוש (ראו: נתיב חיים, עמ' קצח, אות כ; שבילי חיים, עמ' רכא, אות ב).

¹⁶⁵² ראו את דברי הרב זילברשטיין שאליהם הפנינו לעיל, בהערה 1650. אחד הנימוקים שבהם משתמש המחבר כדי להיתר (ולעודד) שיחה בין המטופל לפסיכולוג על בן זוג, הוא הנימוק ששיחה כזו עשויה לתרום לשלום ביניהם.

¹⁶⁵³ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל י, סעיף ב (עמ' קסו).

¹⁶⁵⁴ כפי שהמחבר עצמו מסביר (ב"באר מים חיים", שם, אות יב): "פירוש, דאם הוא משער לפי ענין השומעים, שיעשו עמו יותר מכפי הדין שהיה יוצא עליו בבית דין, אסור לספר להם".

¹⁶⁵⁵ חפץ חיים, הלכות איסורי רכילות, כלל ט, סעיף ב (עמ' ריט) סעיפים ה-ו (עמ' רכב-רכז) וסעיף יג (עמ' רל-רלא).

ה"חפץ חיים" מוסיף¹⁶⁵⁶ בהקשר זה חידוש משמעותי אף יותר: על המספר לחשוש לא רק לחריגה של השומע מהדין **המהותי** (דהיינו, נקיטת סנקציות או סעדים עצמיים שבית דין לא היה נוקט בהם), אלא גם לחריגה מדיני **הראיות**. כך, למשל, אם יש **עד אחד** בלבד לכך שאלמוני הונה את פלוני, אסור, אפילו לאותו עד עצמו, לספר את הדבר, אם הוא משער שגילוי המידע על ידו יביא את השומע או את השומעים לעשיית דין עצמית על סמך העדות ולהוצאת ממון מאלמוני; זאת מהטעם, שאם המספר עצמו היה מגיע **לבית דין** ומעיד על מה שראה, הייתה עדותו מביאה לכל היותר לחיובו של אלמוני בשבועה ולא להוצאת ממון¹⁶⁵⁷ (שכן, אין מוציאים ממון על פי פחות משני עדים¹⁶⁵⁸); מותר לו, אמנם, לספר את הדברים, על מנת לשכנע את השומע או השומעים לסייע להבאת אלמוני לדין, ושם יוכל להעיד ולחייבו שבועה כדין¹⁶⁵⁹.

יישום ספציפי זה של ה"פרט" השביעי - דהיינו, הקביעה כי אין להעביר מידע לאדם שיש לחשוש כי יחרוג מדיני הראיות, גם אם לא מהדין המהותי - הוא בבחינת חידוש של ממש: הלוא המספר עצמו יודע בוודאות, לפי מראה עיניו, כי המידע הוא מידע אמיתי וכי בסופו של חשבון, פעולת השומע להוצאת הממון מיד הגזלן תביא לתוצאה **צודקת**. לכאורה, בנסיבות אלה היה מקום לומר, כי אין רלוונטיות לדיני הראיות, או לשאלה כיצד היה **בית הדין** מתייחס לדברים (שהרי דיני הראיות המנחים את בית הדין רלוונטיים במצב של חוסר ידיעה, ואילו כאן, המספר בעצמו יודע את העובדות). על אף זאת חל איסור על הדיווח, שכן בהסתכלות רחבה, שאינה מצטמצמת בנקודת מבטו האישית של המספר, הוצאת ממון מאדם על סמך עדותו של עד אחד היא פעולה שאינה מוצדקת על פי דין, ולכן אסור למספר לגרום לכך. **במלים אחרות, התוצאה שתיגרם צריכה להצדיק את עצמה מבחינה משפטית, ועשיית דין על סמך עדותו של עד אחד אינה מוצדקת במונח זה.**

¹⁶⁵⁶ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל י, באר מים חיים, אות יב (עמ' קסו).

¹⁶⁵⁷ ובלשון ה"חפץ חיים": "אם המספר הוא אחד, ייזהר יותר בעניין זה, דהיינו, אם הוא רואה שיעשו השומעים מעשה ממש על ידו, ועל פי דין בוודאי לא היו מועילים דבריו, רק [=אלא] לעניין שבועה וכה"ג, אסור לו לספר להם".

¹⁶⁵⁸ ראו: בבלי, שבועות, מ ע"א ("כל מקום ששנים מחייבין אותו ממון, עד אחד מחייבו שבועה"); משנה תורה, הלכות טוען ונטען, א, ב.

¹⁶⁵⁹ שם, בהמשך: "...רק לזרם שיביאו הגזלן והעושק לדין, ושם יעיד להנגול או להנעשק והניזק".

מפאת המורכבות של חידוש זה, מאריך המחבר¹⁶⁶⁰ להוכיח ממקורות שונים, כי ידיעה אישית של המספר אודות אמת עובדתית מסוימת, אינה מתירה לו להביא להגשמת אמת זו באמצעות דרכים שאינן כשרות מבחינת עולם המשפט¹⁶⁶¹.

[לפי כל האמור נמצא לכאורה, כי אם יש שני עדים למעשה, מותר להם לספר את הדבר אף אם הדבר יוביל לעשיית דין עצמית, שהרי גם בבית דין ניתן היה להגיע לתוצאה זו. אולם, מדברי ה"חפץ חיים" במספר מקומות עולה, כי על אף שעקרונית הוא מסכים לכך שאין בגילוי כזה משום לשון הרע, הוא מסתייג מכל גילוי המוביל לעשיית דין עצמית שלא בבית דין¹⁶⁶²].

¹⁶⁶⁰ חפץ חיים, הלכות איסורי רכילות, כלל ט, ב"באר מים חיים" אות יז (עמ' רכג-רכד).

¹⁶⁶¹ ההוכחה הראשונה של ה"חפץ חיים" היא מדברי התלמוד במסכת כריתות (בבלי, כריתות, יב ע"א). התלמוד דן במקרה שבו שני עדים העידו על אדם כי נטמא, והוא עצמו מכחיש ואומר "לא נטמאתי". רבי יהודה סובר, כי על אף שנאמנות שני עדים היא אבסולוטית, מותר לאותו אדם לאכול טהרות מבלי לחשוש לדבריהם, שכן "אדם נאמן על עצמו יותר ממאה עדים" (והוא יודע כי הוא טהור). על כך מוסיף שם רב יוסף, שהיתרו של רבי יהודה הוא דווקא "לעצמו", דהיינו, כפי שמפרש רש"י, "אדם נאמן על עצמו, אבל לאחרים לא יאכילם". דהיינו: הואיל והכלל "אדם נאמן על עצמו" רלוונטי רק ביחס לאדם שעליו העידו, ואילו מבחינת שאר העולם (מלבדו) עדות העדים היא האמת התקפה, אזי אסור לאותו אדם להאכיל אחרים על סמך אמת זו, גם אם מבחינתו ידוע לו שהוא טהור. מכאן מוכח, שידיעת האדם עצמו את העובדות, אינה מתירה לו לגרום אחרים לידיעתו זו ולגרום לשאר העולם, הכפוף לדינים המשפטיים הרגילים, להיכשל בהתנהגות שמבחינת הדין אינה נכונה.

המחבר מוסיף מספר הוכחות ברוח זו, הקשורות יותר לעולם הממונות והמשפט. הראיה שאותה רואה המחבר כראיה הברורה ביותר ("והאיר ה' יתברך עיני ומצאתי גמרא מפורשת כענייננו ממש"), היא מדברי התלמוד במסכת בבא קמא (בבלי, בבא קמא, קיג ע"ב). על פי התלמוד שם, כאשר מתנהל משפט בין יהודי לגוי בערכאות של גויים, אסור ליהודי אחר לילך ולהעיד לטובת הגוי, שכן ערכאות אלה מוציאות ממון על פי עד אחד, ונמצא שהפסיד את בעל הדין היהודי שלא כדין (לעומת זאת, לשני עדים מותר ללכת ולהעיד, שהרי גם בערכאה יהודית היו דבריהם מתקבלים). ה"חפץ חיים" רואה בדברים אלה ראיה לחידושו, כי מה שקובע הוא האמת המשפטית (התוצאה המשפטית המוצדקת), ולא האמת שאותה אדם יודע אך אין לו דרך להוכיחה מבחינה משפטית; ובלשון המחבר: "אלמא (=מכאן מוכח), אף דהעד יודע בעצמו שבאמת הוא חייב לו ממון, אף על פי כן היו משמתינן לעד (=מנדים את העד) עבור זה, כיוון דאם היה בא עמו לבית דין של ישראל לא היה גובה ממנו, נמצא, דהוא מפסידו בדיבורו" (בהמשך דבריו, המחבר דן בדחיות אפשריות לראיה זו, אך שולל אותן).

¹⁶⁶² בהלכות איסורי רכילות, כלל ט, סעיף ה (עמ' רכה) כותב המחבר: "ולפי זה אם המספרים הם שניים, שהם ראו בעצמם את העניין, היה נראה להתיר בעניין זה...". אולם, מייד לאחר מכן, בהלכה ו, מוסיף המחבר: "אך כל זה ההיתר דעל ידי שניים, לאיש שטבעו לעשות מעשה בעצמו, אינו מועיל, רק [=אלא] שינצלו על ידי זה מעצם האיסור של דיבורים האסורים, אבל על כל פנים ממסייע ידי עובדי עבירה לא נפקי [=אינם יוצאים], שעל ידם, יעשה האיש שמספרים לו, דבר איסור, כי על פי דין אסור לו לקבל דבריהם ולעשות מעשה בעצמו להפסיד לחברו, כל זמן שלא העידו עליו בבית דין והרשוהו בית דין לעשות כן" (וראו גם בנספח ה"ציורים" שבסוף הלכות איסורי רכילות, ב"באר מים חיים", אות ד, שם כותב המחבר דברים דומים).

לכך מוסיף המחבר נימוק נוסף, כי לא תמיד ניתן לדעת כיצד היה בית הדין מכריע: "ולבד זה קשה מאוד שיצויר דין זה למעשה להתיר בעניין זה... דאין מצוי כלל שידעו המספרין מעצמן מתחילה כל חלקי הדין ששייך בעניין זה, כדי שישערו על ידי זה שמה שיעשה עמו פלוני על ידי דבורן יעשה עמו בדין תורה". על סמך האמור מסכם המחבר, כי "על כן יש לזהר, שלא לגלות שום עניין לאיש, שטבעו לעשות מעשה בעצמו, בלי רשות מבית דין".

מכל מקום ברור, שכאשר הצעדים שהשומע צפוי לנקוט בהם אינם צעדים של עשיית דין עצמית, כי אם עריכת בירור, או אפילו צעדי זהירות והימנעות, כמובן שאין מניעה להעביר לו את המידע הנחוץ לו. כך, למשל, מותר לאדם להזהיר את פלוני מפני שותפות עם אלמוני, כאשר הצעד שפלוני ינקוט בו כתוצאה מכך יהיה בסך הכול הימנעות מכניסה לשותפות זו¹⁶⁶³. אולם, במידה שכבר נכרת כבר קשר מחייב בין פלוני לאלמוני, כך שעל פי דין אסור לאיש מהם לחזור בו באופן חד צדדי, שוב חוזר הדין דלעיל, דהיינו: אם ידוע, שכתוצאה מהדיווח ינהג אלמוני בניגוד לדין ויבטל באופן חד צדדי את הקשר רק על סמך הסיפור, אין לספר לו¹⁶⁶⁴.

דינים וסייגים נוספים הקשורים ל"פרט" השביעי נדונו לעיל¹⁶⁶⁵.

(ט). חזרה על דברים שכבר פורסמו (והסברים נוספים להלכת "באפי תלתא")

כאמור לעיל¹⁶⁶⁶, ה"חפץ חיים" מאמץ (אם כי מתוך הסתייגות וכ"יש אומרים") את קביעת הרמב"ם, לפיה חזרה על דברי לשון הרע שכבר הופצו קודם לכן, בפני שלושה לפחות, אינה מהווה איסור, נוכח היעדר ה"אקטוס ריאוס" של "רכיל" בנסיבות אלה (שכן, ה"רכיל" הוא מי שמחדש דברים ולא מי שעביר מידע שהיה עובר בלאו הכי)¹⁶⁶⁷. הראינו גם כי לפחות לפי מספר מחברים, ניתן להקל עוד יותר כאשר מדובר בשמועה שכבר הופצה ברבים ממש או שהדברים ידועים לשומע¹⁶⁶⁸.

אולם, יש לציין, כי בהמשך כלל ט, המחבר לכאורה סותר את עצמו. בסעיף יג (עמ' רל-רלא) כותב המחבר, כי אם אדם הונה את חברו, ויש לשער כי יידועו של המתאנה יוביל לעשיית דין עצמית על ידו, יש להתיר את היידוע רק אם המספרים הם שניים. כאן, המחבר אינו מביע או מזכיר הסתייגות כלשהי מן הגילוי, וצ"ע.

¹⁶⁶³ראו: חפץ חיים, הלכות איסורי רכילות, כלל ט, סעיף ה (עמ' רכב-רכג).

¹⁶⁶⁴שם.

¹⁶⁶⁵ראו לעיל, פרק 3, הערה 657.

¹⁶⁶⁶פרק 3, פסקה 3(ג)(1).

¹⁶⁶⁷וכפי שפירטנו לעיל (שם) היתר זה מותנה במספר תנאים. כך, למשל, ההיתר אינו חל כאשר המספר מוסיף נופך גנאי משלו לשמועה, לרבות בדרך של הטעמת הגנאי וכיו"ב.

¹⁶⁶⁸ראו שם, ובפרט בפסקת משנה 2 ואילך.

מקורו של היתר זה הוא אמנם במימרא של רבה בר רב הונא במסכת ערכין¹⁶⁶⁹ ("כל דבר שנאמר בפני שלושה, אין בו משום לשון הרע"), אך מלבד הפרשנות האמורה לעיל (ולפיה כוונת המימרא היא אכן להתיר את האיסור כאשר השמועה כבר הופצה קודם לכן בפני שלושה) ישנן גם פרשנויות אחרות. ה"חפץ חיים" מביא בחיבורו חלק מפרשנויות אלה, כשאת חלקן הוא מקבל להלכה ואת חלקן הוא דוחה, כדלהלן:

1. פרשנויות נוספות לכלל "באפי תלתא" שהתקבלו להלכה על ידי ה"חפץ חיים":

מדברי ה"חפץ חיים"¹⁶⁷⁰ ניתן להבין, כי הפירוש המקובל עליו ביותר לדברי רבה בר רב הונא ולהיתר "באפי תלתא", הוא פירושם של בעלי התוספות במסכת ערכין¹⁶⁷¹. לפי הסבר זה, כוונת ההיתר היא כדלהלן: ישנן אמירות, שהתוכן המילולי שלהן בפני עצמו אינו בבחינת לשון הרע, אך משמעותן המלאה תלויה בטון הדיבור והצורה בה נאמרים הדברים¹⁶⁷². אמירות גבוליות מסוג זה מותר לאדם לומר, בתנאי שהדברים נאמרים בפני שלושה שומעים לפחות, שכן, במקרה כזה, יש להניח שהדברים יגיעו לאוזני האדם נשוא האמירה, וכך מן הסתם הדובר יקפיד לומר אותם בצורה שאין בה משום לשון הרע¹⁶⁷³.

¹⁶⁶⁹ בבלי, ערכין, טו ע"ב-טז ע"א (ראו לעיל, הערה 693).

¹⁶⁷⁰ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ב, סעיף ב (עמ' נב), וב"באר מים חיים" שם.

¹⁶⁷¹ תוספות, ערכין, טו ע"ב, ד"ה כל מילתא.

¹⁶⁷² המחבר מביא לכך דוגמה (שם): אדם נשאל, היכן יש אש, והוא משיב- בבית פלוני, ששם מבשלים בשר ודגים. מימרא זו, לכשעצמה, אינה מהווה גנאי, שכן, השומע עשוי להבין את הדברים במשמעות תמימה (כגון- לאותו אדם יש אורחים רבים או בני בית רבים וכיו"ב), אך חוט השערה עובר בין אמירת הדברים בצורה אינפורמטיבית גרידא, לבין אמירתם בצורה שמשמע ממנה שאותו פלוני "מרבח בסעודת מרעות תמיד", כלומר, אדם תאוותן או נהנתן.

¹⁶⁷³ ובלשון ה"חפץ חיים"- "ומה שנמצא היתר בדברי חז"ל לומר בפני שלושה, היינו בדבר שאיננו גנאי גמור, והדיבור שלו יש לו שני פנים, ועניין כזה ידוע שתלוי לפי הדיבור (צורת אמירת הדברים, האינטונציה- יו.) שאומר אותו המספר בעת סיפורו, בזה התירוהו חז"ל לומר בפני שלושה, ותלוהו, כיוון שאומר הדברים בפני שלושה, יודע בוודאי שיבואו הדברים לאוזניו, דחברך חבא אית ליה, ועל כן הוא שומר את עצמו בעת אמירה, לומר באופן שלא יהיה מינכר מלשונו לשון גנאי".

כזכור, התוספות, וכך גם ה"חפץ חיים", מפרשים ברוח זו גם את המימרא הנספח בערכין, לפיה מותר לומר לשון הרע "באפי מרה" (בפני הבעלים). גם שם הם מפרשים, שאין כוונת התלמוד להתיר כל אמירה הנאמרת בפני הבעלים, אלא להתיר אמירות גבוליות בלבד, מהטעם שאמירתן בפני הבעלים מהווה "מבחן" למשמעותן התמימה (ראו לעיל, פרק 3, בהערות 775-777 ובטקסט שם).

[המילים "בפני שלושה" ("באפי תלתא") במימרתו של רבה בר רב הונא, מתפרשות בדרכים שונות על ידי הרמב"ם והתוספות: לפי הרמב"ם, הכוונה היא לרמת התפוצה של הדברים עובר לסיפורו של המספר, ואילו לפי התוספות, מילים אלה מתארות את הפורום שבו נאמרים הדברים על ידי המספר].

הסבר נוסף שה"חפץ חיים" מקבל אותו להלכה¹⁶⁷⁴ הוא ההסבר הבא (שאותו הוא מייחס לרש"י¹⁶⁷⁵):

"אם אחד גילה לחברו באפי תלתא (=בפני שלושה) עניין עסקו ומסחרו וכיוצא בזה, דברים אשר בסתמא אסור אחר כך לגלות לאחר, פן יוכל להגיע לו על ידי זה היזק או צער, אך עתה שגילה לו דבר זה באפי תלתא, אם כן ראינו שאינו חושש לזה אף אם יתגלה לבסוף, ולכן מותר לזה השומע ממנו לכתחילה לגלות לאחרים, כל כמה שלא גילה דעתו שהוא מקפיד על זה. אך שלא יחסרו לזה הפרטים המבוארים לעיל בעניינא דאפי תלתא".

לפי הסבר זה, מותר לספר פרטים אודות פלוני, שבתנאים רגילים היו נחשבים ללשון הרע משום החשש שגילויים עלול להסב לפלוני נזק או צער¹⁶⁷⁶, אם פלוני עצמו סיפר פרטים אלה על עצמו בפני שלושה לפחות ובכך הראה, שהוא אדיש לגילויים (שהרי דבר המופץ לשלושה, חזקה שיהיה ידוע לכל¹⁶⁷⁷, ובכל זאת הוא לא נמנע מלאומרם).

[על היתר זה, שהינו מצומצם יותר מהיתר הרמב"ם (המתיר, כאמור לעיל, כל העברת מידע שנאמר בפני שלושה, גם אם לא על ידי פלוני מושא הסיפור עצמו), מתיר ה"חפץ חיים" להסתמך לכתחילה (וזאת

¹⁶⁷⁴ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ב, סעיף יג (עמ' עב).

¹⁶⁷⁵ בהערה על סעיף זה (שם, באר מים חיים, אות כו) מציין המחבר, כי מקור ההיתר הוא בפירושו של רש"י במסכת ערכין (טז ע"א, ד"ה דמיתאמרא באפי תלתא) [וזו לשון רש"י: "דמיתאמרא באפי תלתא- שהבעלים אמרוה בפני ג', המגלה אותה אינו לשון הרע, שזה גילה תחילה דעתו שאם מגלה אותו אינו חושש, דמידע ידע דסופה להגלות, דחברך חבא אית ליה, וזה מגלה לחבירו וזה לחבירו עד שייודע"]. אולם, בהערה אחרת שלו [בהלכות איסורי לשון הרע, באר מים חיים, אות ג (עמ' נו-נח)], המחבר מתלבט האם אכן לכך כיוון רש"י, או שמא כוונת רש"י היא כשיטת רשב"ם שתובא להלן; מכל מקום, ברמה המעשית, ה"חפץ חיים" מקבל הסבר זה להלכה וקובע אותו בגוף חיבורו.

¹⁶⁷⁶ גילוי דבר אודות פלוני, העלול לגרום לו לנזק או לצער נפשי, מהווה עבירה על איסור לשון הרע גם כשאין בכך גנאי, כמובהר לעיל (בנספח זה, סעיף ג', ובפרק 5, הערה 1158).

וראו להלן בסמוך (הערה 1682, ובטקסט להערה זו), האם ההיתר הנדון כאן חל גם על אמירת דברי גנאי ממש.

¹⁶⁷⁷ בהקשר זה מדגיש ה"חפץ חיים" [בהלכות איסורי לשון הרע, כלל ב, סוף סעיף יג וב"באר מים חיים", אות כח (עמ' עב)], כי הנחה זו עשויה להשתנות, וישנן נסיבות שבהן היא אינה חלה- אלה הן אותן נסיבות שפורטו לעיל 714.

בשונה מהיתר הרמב"ם, שה"חפץ חיים" מתיר להסתמך עליו רק בדוחק ומתוך הבעת הסתייגות ברורה¹⁶⁷⁸].

ה"חפץ חיים" מתלבט¹⁶⁷⁹, האם היתר זה מותנה בכך שהמספר הנוכחי יספר את המידע "באקראי" ו"שלא יתכוון לגלותו יותר"¹⁶⁸⁰ (כפי שנדרש מאדם הבא להסתמך על היתר הרמב"ם, כמפורט לעיל¹⁶⁸¹). הכרעתו היא, כי הדבר תלוי ("ונראה לי לחלק..."): אם המידע המועבר אינו מכיל דברי גנאי (והגדרתו כ"לשון הרע" נובעת רק מהחשש שגילוייו עלול לגרום נזק למספר, כגון מידע חסוי אודות עסקיו וכיו"ב), יש להקל בדבר, שהרי הבעלים הראה כי אין לו עניין באי גילוי המידע ("כיוון דדבר של ממון הוא, ונתרצה בדבר, מותר אפילו במתכוון לגלות"); אך אם מדובר בדברי גנאי ("אבל אם היה עניין אחר שיוכל להגיע לו לבסוף על ידי זה בושת, כגון שגילה לגי אנשים חטא אחד שלו, שאם יתגלה זה לאנשים אחרים יגיע לו בושת על ידי זה"), אזי אין להקל בכך, שכן, "אף דהבעל דין בעצמו בוודאי התרצה לזה, מכל מקום הוא לגלות בושתו נתכוון"¹⁶⁸².

פרשנות נוספת להיתר "באפי תלתא" היא פרשנותו של רבינו יונה¹⁶⁸³, המובאת אף היא על ידי ה"חפץ חיים"¹⁶⁸⁴, היא הפרשנות הבאה: כאמור לעיל, אחד התנאים ליישום היתר "לשון הרע לתועלת" (ה"פרט" השלישי) הינו, שהמספר יוכיח את האדם מושא הסיפור (ורק אם תוכחה זו לא הועילה, מותר לספר לאחרים)¹⁶⁸⁵, אך ראינו גם כי במקרים מיוחדים ניתן להימנע מהתוכחה, כגון כאשר ברור שהמעוול אינו

¹⁶⁷⁸ ראו לעיל, פרק 3, הערה 698 ואילך.

¹⁶⁷⁹ **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ב, סוף סעיף יג ובי"באר מים חיים", אות כח (עמ' עב-עג).

¹⁶⁸⁰ "אבל הפרט דשלא יתכוון לגלות, צריך עיון אם שייך גם בזה, אחרי דהבעל דין בעצמו גילהו באפי תלתא, אם כן בוודאי נתרצה בדבר...".

¹⁶⁸¹ ראו לעיל, פרק 3, הערה 711 ואילך.

¹⁶⁸² פירוש הדברים הוא, ש"אדישותו" של פלוני פותרת את ההיבט הנזיקי שבלשון הרע, אך נותרת בעינה המידה הרעה שבסיפור. הרחבנו בכך לעיל, בנספח 2 לפרק השביעי, הדן בהסכמה מראש או מכללא ללשון הרע.

¹⁶⁸³ **שערי תשובה**, שער שלישי, אות רכח (בפרט בעמ' רסה).

¹⁶⁸⁴ **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ב, באר מים חיים, אות ג (עמ' נו) ["ויש עוד פירוש רביעי בספר שערי תשובה לרבינו יונה במאמר רכח..."].

¹⁶⁸⁵ ראו לעיל, פרק 3, בטקסט להערה 651 ואילך.

אדם המקבל תוכחה¹⁶⁸⁶. ביחס למקרים מיוחדים אלה אומר רבה בר רב הונא, כי אמנם המספר פטור מלהוכיח את פלוני, אך על מנת להימנע ממראית עין של צביעות (העלולה להיווצר כאשר אדם מספר על פלוני דברים מאחורי גבו ונמנע מדבר עמו ישירות), עליו לומר את הדברים בגלוי ובפומבי, ולעניין זה, אמירה בפני שלושה דינה כאמירה פומבית. לכך הכוונה במימרא הקצרה, כי דבר שנאמר בפני שלושה, אין בו משום לשון הרע. ה"חפץ חיים" אכן מקבל קביעה זו להלכה¹⁶⁸⁷.

2. פרשנויות נוספות לכלל "באפי תלתא" שנדחו על ידי ה"חפץ חיים":

מהר"ל מפראג, בחיבורו **נתיבות עולם**¹⁶⁸⁸, מסביר את המימרא של רבה בר רב הונא ("כל דבר שנאמר בפני שלושה אין בו משום לשון הרע") בצורה מרחיקת לכת לקולא (אם כי יש להודות שמילולית, זהו ההסבר האינטואיטיבי והפשוט לדברי רבה בר רב הונא). לפי הסברו, איסור לשון הרע חל רק כשהדברים נאמרים בסתר, תוך ניצול העדרו של האדם הנדון. לעומת זאת, כאשר הדברים נאמרים בגלוי ובפומבי (שלושה לפחות), אין בדבר איסור.

אולם, ה"חפץ חיים" דוחה הסבר זה מכל וכל. בתחילת כלל ב' מדגיש המחבר¹⁶⁸⁹, "אסור לספר לשון הרע על חברו אף שהוא אמת, אפילו בפני יחיד, וכל שכן בפני רבים, וכל שיתרבו השומעים יתרבה עוון המספר". דהיינו, עצם העובדה שהדברים נאמרים בפני רבים אינה מפחיתה מהאיסור, כי אם להיפך.

[כמובן שמחלוקת זו אינה אלא נגזרת של מחלוקת שורשית יותר בין שני המחברים, הנוגעת לשאלה, האם איסור לשון הרע מותנה בהכרח בכך שהדברים נאמרים מאחורי גבו של האדם המדובר תוך ניצול העדרו. לפי מהר"ל, נוכחות האדם מושא הסיפור מבטלת את האיסור, ואילו ה"חפץ חיים" מכריע כדברי המחברים הסוברים, שנוכחות הנפגע רק הופכת את האיסור לגרוע יותר¹⁶⁹⁰].

¹⁶⁸⁶ ראו לעיל, פרק 3, הערה 653 ובטקסט להערה זו.

¹⁶⁸⁷ **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל י, סעיף ז (עמ' קעב) ["אם הוא יודע ומכיר בו שלא ייווסר בדבריו ולא יקבל תוכחתו, אין צריך להוכיחו, רק שייזהר לספר דבר זה בפני שלושה..."]. הדברים הובאו לעיל, פרק 3, הערה 653, ושם גם הבאנו מספר סייגים לחובה זו.

¹⁶⁸⁸ **נתיבות עולם**, חלק ב, נתיב הלשון, פרק ז (עמ' קצו).

¹⁶⁸⁹ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ב, סעיף א (עמ' נ).

¹⁶⁹⁰ ראו לעיל, פרק 3. לפי מהר"ל (שם, הערה 762 ואילך), אין איסור לשון הרע בדברים הנאמרים "בפני הבעלים", בעוד שלפי ה"חפץ חיים" (שם, הערה 771 ואילך), יש בכך לשון הרע והאיסור אף הופך לגרוע יותר.

הסבר נוסף לכלל "באפי תלתא", שה"חפץ חיים" מסתייג ממנו הלכתית, הוא הסבר הרשב"ם, אשר בפירושו למסכת בבא בתרא¹⁶⁹¹, מבאר את היתרו של רבה בר רב הונא ("באפי תלתא") כמתייחס למידע מסכסך מסוג "כך אמר פלוני עליך", כדלהלן: ככלל, כאשר אדם אחד (לוי) מספר לאדם אחר (שמעון) מה אמר עליו ראובן, הרי זוהי אמירת "כך אמר פלוני עליך", שהיא אסורה; אולם, אם הדברים כבר נאמרו קודם לכן בפני שלושה לפחות, מחדש רבה בר רב הונא (לפי הסבר רשב"ם), כי לוי אינו עובר על האיסור כשהוא מספר את הדברים לשמעון¹⁶⁹². הסבר זה לדין "באפי תלתא" הוא כעין הסבר הרמב"ם לעיל¹⁶⁹³, אלא שהרשב"ם מחדש כי ניתן ליישם את ההיתר ביחס לאמירת "כך אמר פלוני עליך". כמו כן, הרשב"ם אינו מוסיף את סייג הרמב"ם¹⁶⁹⁴, כי המספר צריך לומר את הדברים בצורה אקראית שלא מתוך כוונה להפיץ את הקול.

ה"חפץ חיים" מביא פרשנות זו של רשב"ם בהלכות איסורי רכילות כ"יש אומרים"¹⁶⁹⁵. התשובה לשאלה האם הוא מקבל את הדברים להלכה, היא מורכבת, כדלהלן: כאשר המספר פועל מתוך כוונת הפצה, פוסק המחבר בצורה חד משמעית כי אין להתיר את אמירת הדברים¹⁶⁹⁶ (כשם שביחס לדברי לשון הרע שנאמרו בפני שלושה, אין להתיר את המשך הפצתם כאשר המספר מתכוון להפצה¹⁶⁹⁷), אך המחבר מתלבט¹⁶⁹⁸ במקרה שבו המספר "מסיח את הרכילות לפי תומו ואינו מתכוון לעורר בזה לעורר מדנים על חברו", שמא ניתן להתיר כשם שמתירים דבר זה ביחס ללשון הרע, או שמא ביחס לרכילות "אין שייך

¹⁶⁹¹ רשב"ם, בבא בתרא, לט ע"א, ד"ה כל מילתא וד"ה דמתאמרא.

¹⁶⁹² מדברי רשב"ם אף עולה, כי הייתה בפניו גירסה, לפיה התלמוד עצמו במסכת ערכין קובע, כי כל מילתא דעבידא לאיגלויי (כל דבר שעתידי להתגלות) אין בו משום לשון הרע.

¹⁶⁹³ כפי שהרחבנו לעיל בפרק 3, פסקה 3(ג)(1).

¹⁶⁹⁴ משנה תורה, הלכות דעות, ז, ה (וראו ביתר הרחבה לעיל, פרק 3, הערה 711 ואילך).

¹⁶⁹⁵ חפץ חיים, הלכות איסורי רכילות, כלל ב, סעיף ג (עמ' קצא): "יש אומרים, דאם אחד סיפר גנות על חברו בפני שלושה, תו אין בו משום רכילות אם יחזרו ויאמרו לו 'פלוני דיבר עליך כך וכך'. והטעם הוא, משום דהוא דבר העשוי להתגלות לבסוף, דחברך חבא אית ליה, וזה מגלה לזה וזה לזה עד שייודע, ולא אסרה התורה בזה משום רכילות, רק צריך לזה הפרטים המבוארים לעיל בהלכות לשון הרע כלל ב' מסעיף ד' ואילך".

¹⁶⁹⁶ שם: "אבל אין לסמוך על דעה זו למעשה, כי המהרש"ל בביאורו על הסמ"ג כתב שרבים מהראשונים (הלא המה הרמב"ם והסמ"ג והתוספות) חולקים על דעה זו ואוסרים בכל גווני, אפילו לספר לאחר, אם מתכוון לגלותו, וכל שכן לזה בעצמו".

¹⁶⁹⁷ ראו לעיל, פרק 3, הערה 711 ואילך.

¹⁶⁹⁸ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ב, באר מים חיים, בשלהי אות ו (עמ' ס).

בזה לפי תומו¹⁶⁹⁹ (כנראה משום שנוכח רגישות המידע, ההנחה היא שכל אמירה נוספת תלבה את הסכסוך; או משום שהעברת מידע מסכסך בהגדרה אינה יכולה להיות "לפי תומו"). כמו כן נראה מדברי ה"חפץ חיים" באחת מהערותיו¹⁷⁰⁰, כי הוא מתלבט (בהקשר לדעת רשב"ם) גם ברמה העיונית - האם היתר הרשב"ם אכן מבוסס על הסברה שאין איסור "רכילות" בדברים שכבר נאמרו (כעין ההיגיון שבבסיס היתר הרמב"ם), או שמא שורש ההיתר הוא בכך, שאדם המגנה את חברו בפני שלושה, מראה בדעתו "דבוודאי נתרצה לזה שיתגלה לו"¹⁷⁰¹.

(י). קבלת לשון הרע ושמיעתה

כאמור לעיל¹⁷⁰², האיסור "לקבל לשון הרע", שאותו למדו חז"ל¹⁷⁰³ מהציווי¹⁷⁰⁴ "לא תשא שמע שווא", כולל, על פי ה"חפץ חיים"¹⁷⁰⁵ שני איסורים: א) האזנה לדברי לשון הרע¹⁷⁰⁶. ב) מתן אמון בדברי לשון

¹⁶⁹⁹ מדברי הרשב"ם עצמו לא עולה, כאמור, כי הוא מבחין לעניין "באפי תלתא" בין אמירה "לפי תומו" לבין אמירה שמטרתה להפיץ את המידע, אך על אף זאת מתלבט ה"חפץ חיים" שמא לכך הייתה כוונתו; ובמידה שלכך הייתה כוונתו, מוסיף המחבר ומתלבט, האם ניתן לפסוק כך להלכה, או שמא העברת מידע מסכסך אסורה לעולם, גם כשהיא לפי תומו. לעניין זה מפנה המחבר לדברי מדברי המהרש"ל בביאורו על הסמ"ג (ראו: עמודי שלמה, כרך א, לא תעשה ט', עמ' יג), לפיהם "אין שייך בזה לפי תומו", ולכן בכל מקרה יש לאסור (ה"חפץ חיים" מקשה על שיטה זו של המהרש"ל מדברי הסמ"ג (לא תעשה ט), אך מוסיף כי הראיה אינה מוחלטת, ראו שם). בסופו של דבר, נראה כי אין הכרעה חד משמעית של המחבר בשאלה, האם ניתן להתיר איסור "רכילות" (במובנה כאמירת "כך אמר פלוני עליך וכו'") כשאדם אומר לפי תומו דברים בעלי פוטנציאל סכסוך שכבר נאמרו בפני שלושה. וראו עוד להלן, הערה 1701.

¹⁷⁰⁰ חפץ חיים, הלכות איסורי רכילות, כלל ד, באר מים חיים, אות ג (עמ' קצו).

¹⁷⁰¹ לכאורה הדבר תמוה, שהרי התפיסה המקובלת היא כי איסור "רכילות" אינו נובע דווקא מהנוקים שעלולים להיגרם לאדם, אלא מעצם גרימת הסכסוך בין פרטים, בין אם האומר חפץ בכך ובין אם לאו [כלשון ה"חפץ חיים" בהלכות איסורי לשון הרע, כלל י, באר מים חיים, אות יח (עמ' קסט)] - "כידוע דעיקר הטעם איסור רכילות הוא כדי שלא ירבו מחלוקות בישראל". אולי יש לומר, שעיקר הסכנה לגרימת סכסוך מתקיימת כאשר דברי פלוני על אלמוני מועברים אליו נגד רצונו של פלוני, וצ"ע בדבר.

הרקע להעלאת סברה זו על ידי ה"חפץ חיים", קשור לסתירה שהוא דן בה בהערה זו: מצד אחד, הוא פוסק ללא כל חולק, כי בסיטואציה של "מספר אחר מספר" (ראובן מספר לשמעון כי כך אמר פלוני עליו, ובהמשך לכך בא אדם אחר וחוזר בפני שמעון על סיפור זה), אף המספר השני עובר על איסור מכוח עצם הגברת המריבה, ואילו מאידך גיסא, יש סוברים כי מותר לספר מידע מסכסך שכבר הופץ בפני שלושה? על כך הוא משיב, כי ייתכן שאף הרשב"ם, שהתיר לחזור על מידע שהופץ בפני שלושה, התיר רק משום שעצם האמירה בפני שלושה מוכיחה על מחילה מצד האומר (וראו שם גם תשובה נוספת, שביאורה צריך עיון).

[יצוין כי פירוש זה, לפיו ההיתר מתבסס על מחילה, עולה, לפי פשט הדברים, גם מדברי רב אחאי גאון ב"שאלות" (שאלות) דרב אחאי גאון, בראשית, סוף פרשת וישב, עמ' קפט), וכן מדברי הלכות גדולות, הלכות נחלות, עמ' תקמא].

¹⁷⁰² פרק 3, פסקה 3(ה)(1).

הרע¹⁷⁰⁷. כמו כן הראינו כי על פי ה"חפץ חיים", איסור ההאזנה הינו מדאורייתא רק כאשר השומע מטה אוזן לדברים באופן אקטיבי ואילו שמיעה פאסיבית אסורה מדרבנן בלבד¹⁷⁰⁸, ומשום כך יש מקום להקל ביחס אליה במצבי "אי נעימות", היינו, כשהשומע נקלע לחבורה העוסקת בלשון הרע וקשה לו לעזוב את המקום¹⁷⁰⁹.

להלן נעמוד על הכללים והאיזונים השונים החלים, על פי ה"חפץ חיים", ביחס לשני איסורים אלה.

י(1). הנסיבות שבהן מותרת האזנה ללשון הרע

בדומה לסיפור לשון הרע, שאינו אסור כאשר מטרתו לתועלת¹⁷¹⁰, כך גם ביחס להאזנה ללשון הרע. לכן, מותר להאזין ללשון הרע על אדם כדי להישמר מנזקיו או מקשר מזיק עמו, כפי שמדגיש ה"חפץ חיים"¹⁷¹¹:

"...דבשמיעה אין איסור, רק אם אין הדבר נוגע לו על להבא, אבל אם הדבר נוגע לו על להבא... כגון שהוא מבין מתחילת הסיפור, שהוא רוצה להראותו בסיפורו איך שפלוני אינו איש מהימן וכהאי גוונא (=וכיוצא בזה), והיה בדעתו מתחילה להכניסו בעסקו או להשתתף עמו או לעשות שידוך עמו וכל כהאי גוונא, מותר לכתחילו לשמוע, כדי לחוש לזה ולהישמר ממנו, כיוון דמה שהוא רוצה לשמוע, אין כוונתו לשמוע גנותו של חברו, רק הוא רוצה

¹⁷⁰³ שם, הערה 806 ואילך.

¹⁷⁰⁴ שמות כג, א.

¹⁷⁰⁵ ראו לעיל, פרק 3, בטקסט להערה 829 ואילך.

¹⁷⁰⁶ ראו לעיל, הערה 830.

¹⁷⁰⁷ ראו לעיל, הערה 829.

¹⁷⁰⁸ ראו לעיל, הערות 832-834.

¹⁷⁰⁹ ראו לעיל, פרק 3, בטקסט להערה 838 ואילך.

¹⁷¹⁰ ראו לעיל, פרק 3, פסקה 3(ב).

¹⁷¹¹ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ו, סעיף ב (עמ' קט-קיא).

להציל את עצמו, כדי שלא יבוא אחר כך לידי היזק או לידי מצה ומריבה

וכהאי גוונא¹⁷¹².

הוא הדין, כשמטרת השמיעה היא להועיל לאדם אחר¹⁷¹³:

"והוא הדין היכא דאין נוגע לו שום טובה מהשמיעה, רק שעל ידי שמיעתו יסובב טובה לאחרים, גם כן מותר, כגון שרוצה לשמוע דבר זה כדי לחקור אחר כך אם אמת הוא, ולהוכיח לפלוני על זה, ואולי על ידי זה יהיה סיבה שישוב החוטא מחטאו או שישב את הגזילה לבעליו או שיפייס למי שחירף וגידף וכיוצא בזה, דמותר, והטעם כנ"ל. אבל לקבל, דהיינו, להחליט הדבר בלבו שהוא אמת, אסור בכל גוונא".

בהמשך לכך מעלה ה"חפץ חיים"¹⁷¹⁴ שאלה מתבקשת- האם אכן אסור להאזין לדברים בגנותו של פלוני, אלא אם כן ברור כבר בתחילת השיחה שהדברים נאמרים לתועלת? הלא ייתכן, שהתועלת תתברר

¹⁷¹² קאופמן (זרע חיים, עמ' סד-שסה) מוסיף על כך, שבזמננו ניתן להרחיב את ההיתר מעבר להאזנה על שותף או חתן מיועד וכיו"ב, כל עוד אכן הכוונה לתועלת: "...שבזמננו רבו השמועות שהן לתועלת, מאחר וצורת החיים בנויה על קשרי ידיעות בין איש לאיש בלי הגבלת מקום, ומי שאינו בקי במה שמסובב אותו, עלול להיכשל במוקשים רבים. ועל כן יש לומר שהרבה פעמים מותר לשמוע דברים אף על אנשים שאינם מסביבו, ולפי צורת חיינו נחשב דבר זה לתועלת לפנינו, כאשר יכולה לצאת מזה תועלת למעשה, והשומע מכוון לתכלית זה לדעת להבין ולהיזהר ולא סתם לשמוע גנות חברו... ובאופן שיחוש בלבד, ולא יקבל הדבר בהחלטה".

בהמשך לכך מוסיף המחבר- "ולולי דמסתפינא [=לולא הייתי חושש (לשון זו מקובלת אצל מחברים ופוסקים כשהם מחדשים חידוש משמעותי שאינו עולה מדברי קודמיהם. במקרים כאלה מקדים המחבר, כי "לולא היה חושש", הוא היה מחדש ש...- י.ו.)] הייתי אומר, שבכל לשון הרע ששומע, אם שם לבו לתועלת שעשויה לצאת מהידיעה הזאת, ולא לצד הגנות, אין כאן איסור שמיעה מן התורה, אף אם נתפוס שאסור מן התורה לשמוע לשון הרע. והדבר תלוי הרבה בתכונות ובמידות של השומע, שיש אחד שבטבעו ומחמת עבודתו את ה' פונה מיד לצד הלימוד, הטוב, והתועלת שבדברים, ואז יש לומר שאין כאן שמיעת איסור... ויש אחר שפונה לצד הגנות והרע שבשמועה, ואז שמיעתו היא בגדר נשיאת שמע שוא שאסרה תורה". המחבר ממשיך, כי הוא מודע לכך שמפשט דברי ה"חפץ חיים" משמע לכאורה לא כך, וכמו כן הוא מודע לסכנת ה"מדרון החלקלק" שבדברים אלה עלולים ליצור, אך עם זאת הוא לא נמנע מלכתוב את הדברים: "אמנם בדברי רבינו (-החפץ חיים-) לא משמע כן, אלא כל שאין תועלת ברורה לשמוע לפנינו, אין היתר לשמוע. והנה כתבתי כל הנ"ל לפי מה שנראה לעניות דעתי, מפני שהוא נצרך מאוד, ואף שאפשר בנקל להיכשל לתלות שמיעה לשם לשון הרע בדברים אלו, הרי כבר אמרו 'וצדיקים ילכו בס' ופושעים יכשלו בס' [זהו פסוק בספר הושע, יד, י ("...כי ישירים דרכי ה', וצדיקים ילכו בס', ופושעים יכשלו בס'), המשמש פוסקים ומחברים כדי לציין שהם ערים לכך שייתכן שיהיו "פושעים" שייתלו בדבריהם כדי לעבור איסור, אך על אף זאת הם אינם נמנעים מלומר את הדברים, כדי ש"צדיקים ילכו בס'"]". ומסיים המחבר- "כלל העניין, היתר או איסור השמיעה משתנה בקל לפי צורך העניין, ומוות וחיים תלויים ביד הלשון".

¹⁷¹³ שם (עמ' קיא).

¹⁷¹⁴ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ו, סעיף ג (עמ' קיא).

בהמשך השיחה, ואם יחסום השומע את השיחה כבר בתחילתה, הוא עשוי להחמיץ תועלת זו (ובלשון המחבר - "ואל יהיה לפלא בעיני הקורא, אם כן איך נוכל לצאת בזה ידי שמים, כיוון שגדרת עלינו את הדרך, דאפילו השמיעה לבד בגנות חברו אסור, ופן יהיה נוגע לי זה בענייני עסקי וכיוצא בזה?"). על כך משיב המחבר¹⁷¹⁵:

"תשובה לדבר: הרוצה לצאת ידי שמים בענייני השמיעה, יתנהג כך, אם איש אחד בא אליו ורוצה לספר לו על חברו, והוא מבין שרוצה לספר עליו דברי גנות, ישאלנו מתחילה, אם העניין שאתה רוצה לספר לי יהיה נוגע לי על להבא, או שאוכל לתקן את הדבר בהוכחה (=להוכיח את האדם נשוא הדיבור ולהשפיע עליו), או כיוצא בזה וכנ"ל; אם יאמר אליו שנוגע לו על להבא, או שהוא יכול לתקן את הדבר וכנ"ל, מותר לשמוע... אבל אם יבין מתשובתו שלא תהיה תועלת מזה, או שיבין שהוא רק דברי חירופין וגידופין בעלמא... אסור אפילו לשמוע"¹⁷¹⁶.

בנוסף להיתר לעצם ההאזנה, מתיר המחבר לאדם גם ליזום שיחה, שבמהלכה הוא עתיד לשמוע דברי לשון הרע, אם יש בה תועלת כאמור¹⁷¹⁷: "ודע עוד עיקר גדול בעניינים אלו: אם אחד רוצה להכניס את חברו בענייניו, כגון לשכרו למלאכתו או להשתתף עמו או לעשות שידוך עמו וכל כהאי גוונא, אפילו לא שמע עליו עד עתה שום רעה, אפילו הכי מותר לדרוש ולחקור אצל אנשים על מהותו ועניינו, אף דיכול להיות שיספרו לו גנותו, אפילו הכי מותר, כיוון דכוונתו לטובת עצמו לבד (=לבד' במובן שלא נלוות לכוונתו כוונת שמחה לאיד וכיו"ב - י.ו.), כדי שלא יצטרך לבוא אחר כך לבוא לידי היזק ולידי מצה ומריבה וחילול השם חס ושלום"¹⁷¹⁸. המחבר מוסיף, עם זאת, כי על המאזין לדאוג לכך שמטרה זו תהיה ברורה

¹⁷¹⁵ שם (עמ' קיא-קיב).

¹⁷¹⁶ וראו גם: חפץ חיים, פתיחה, חלק ה"עשין", עשה ה' (עמ' לא), שם מתייחס המחבר גם לחובה להוכיח את הדובר, אם אכן יש למאזין השפעה עליו: "ולפעמים עובר על ידי קבלתו את הלשון הרע או הרכילות גם על מצוות עשה ד'הוכח תוכיח' (ויקרא טז, יז), כגון אם רואה שחברו מתחיל לספר לו בגנות חברו, והוא יודע שדבריו יהיו נשמעין למספר, ואפילו אם ספק לו בזה, מחויב מן הדין להוכיחו, כדי שלא יגמור החטא. ולכן אם מניחו לגמור סיפורו הרע על חברו, בוודאי עובר על מצוות עשה זו".

¹⁷¹⁷ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ד, סעיף יא (עמ' צז).

¹⁷¹⁸ המחבר [בהערותו לסעיף (באר מים חיים, אות מד)] מביא ראיה לדבריו (ראו שם), ובהמשך לכך מוסיף כי כך מחייבת גם הסברה הפשוטה: "...ועוד, דאם כן, לא שבקת חיי לכל בריה (=אינך מניח חיים לאף בריה), דאין סברא שתכריח אותו התורה להשתתף עם איש אשר לא נדע מתמול שלשום את מהותו בלי דרישה וחקירה אחריו. ועוד, שעל ידי זה יוכל לבוא אחר כך

גם לדובר, שאם לא כן, נמצא שהדובר מצידו עובר על איסור לשון הרע, וכך חוטא המאזין באיסור¹⁷¹⁹ "לפני עיוור לא תתן מכשול"¹⁷²⁰.

בהקשר זה של ההיתר להאזין ללשון הרע לשם מניעת נזק או קשר מזיק, נפנה גם לתשובת הרב משה שטרנבוך¹⁷²¹, ממנה עולה, כי כשמדובר באדם הנושא בתפקיד בעל אחריות כללית, שבמסגרתו הוא אחראי לשלומם של אחרים, חלה עליו כעין "חובת שמיעה מוגברת", "לשמוע כל רינון וחשד על המתרחש בתחומי"¹⁷²².

לידי מצות ומריבות גדולות, וזה ידענו שכל נתיבותיה שלום...".

¹⁷¹⁹ ויקרא יט, יד.

¹⁷²⁰ שם, בהמשך סעיף ד: "אך נראה לי שצריך שיודיע למי ששואל מאתו עליו, שרוצה לעשות שידוך עמו או כל ענייני השתתפות וכנ"ל, ובזה לא יהיה עליו שום חשש איסור: לא מפני שאלתו, שהוא אין מתכוון לגנותו, רק לטובת עצמו כאשר ביארנו... וגם אין לו שום איסור מפני תשובת חברו, דנימא (=שנאמר) דעבר בזה על 'לפני עיוור לא תתן מכשול', כי אף אם יספר עליו חברו את עוצם גנותו, אין הוא עושה בזה איסור גם כן, כיוון שגם הוא אינו מתכוון בתשובתו לספר גנותו של חברו, רק הוא אומר האמת בכדי להיטיב עם זה השואל מאתו עצה בעניין זה".

גם במקום אחר מדגיש המחבר, כי כשאדם אחד מספר מתוך שנהא, ואדם אחר מאזין לו למטרת תועלת, אזי המאזין אינו עובר על איסור לשון הרע, אך הוא עובר על "לפני עיוור לא תתן מכשול" [ראו: חפץ חיים, כלל ו, ב"באר מים חיים" אות ג (עמ' קיא)].

יש לציין, אמנם, כי איסור "לפני עיוור לא תתן מכשול", אינו קיים במצב שבו השומע לא היה זה שגרם לסיפור להיאמר; למשל, אם כבר היו שם מאזינים אחרים כבר קודם לכן (חפץ חיים, שם)].

¹⁷²¹ שו"ת תשובות והנהגות, חלק ה, סימן שצח.

¹⁷²² כותרת התשובה היא "שמיעת רינונים וחשדות". התשובה פותחת במלים "קיבלתי מכתבו, ורעדה אחזתני על פשע המנהל שסירב לשמוע טענות נגד ר"מ על מעשים מגונים בטענה שזהו לשון הרע... ודבריו של המנהל הם הבל הבלים, ופותר פתח לשחיתות ר"ל, וחובת ראש ישיבה ומנהל לשמוע כל רינון וחשד על המתרחש בתחומי, שכן עיקר חובתו לשמור על נפשתייהם של התלמידים, ולכן צריך לחשוש לכל דבר אפילו אינו מצוי כלל... והחשש המופרך מאיסור לשון הרע עלול לגרום לקלקול רבים...".

ובהמשך: "והנה שמעתי על אסיפת רבנים, בה עמד הקדוש 'חפץ חיים' זצ"ל ודרש על ענין לשון הרע, ובקש מהרבנים הנוכחים שיחתמו על התחייבות להזהר מלשון הרע, והגאון רבי חיים עוזר זצ"ל היסס לחתום, ויש בזה סיפורים שונים, וכפי ששמעתי השיב, שרב בעירו צריך לידע ולשמוע הכל אפילו בחשש רחוק מאד ולעשות בירור יסודי אם יש בדברים ממש, ובמידה שיחתום עלול להחמיר מדאי, וזה יגרום קלקול לרבים ולכן טוב יותר לתקן ללמוד הלכות לשון הרע".

סיטואציה אחרת שבה מותר להאזין ללשון הרע הינה, כאשר המאזין סבור שלאחר שמיעת הדברים יהיה בידו "להראות לפני המספר או שאר השומעים שאין המעשה כן כמו שנאמר עליו, או שאר ענייני זכות", במקרה כזה לא רק שיש היתר לשמוע, אלא שיש גם מצווה בדבר¹⁷²³.

בדומה לכך, מותר להאזין ללשון הרע כשהמטרה היא להשקיט את כעסו של הדובר - "ועוד יש אופן אחר גם כן דמצווה לשמוע, כגון, אם בא אחד לפניו לקבול על חברו מאיזה דבר שעשה נגדו, והוא (=השומע) מכיר בהמספר, שבה שיתן אוזן לדבריו יהיה יכולת בידו להשקיט את אפו (=כעסו) מעליו ולא ישוב עוד לספר לאנשים אחרים... ובזה יתרבה השלום בישראל"¹⁷²⁴.

היתר נוסף, הנוגע ל"שמיעה פאסיבית" במצבים של אי נעימות, נדון כבר בהרחבה לעיל¹⁷²⁵.

י(2). כללים ואיזונים הנוגעים לאיסור על מתן אמון בדברי לשון הרע

ההיתרים שנדונו עד עתה עסקו בהאזנה ללשון הרע, ומכאן ואילך נדון בכללים ובאיזונים הנוגעים לאיסור על מתן אמון בדברי לשון הרע.

ישנם, למעשה, שלושה סוגי היתרים, או חריגים, מרכזיים, לאיסור מתן האמון, שעליהם נעמוד להלן. ההיתר הראשון נוגע להבחנה בין מתן אמון מלא, שהינו אסור, לבין חשש ונקיטת צעדי זהירות, שאינם אסורים; ההיתר השני עניינו בכך, שניתן להאמין לדברי לשון הרע כאשר ישנן נסיבות מסוימות המחזקות את אמינות הדברים ("דברים הניכרים"; "נאמן כבי תרי" ו"מסיח לפי תומו"; קיומה של חזקה כי אין אנשים משקרים בדבר העתיד להתגלות; "קול שאינו פוסק"); וההיתר השלישי הינו להאמין לנתונים שליליים, בנסיבות שבהן גם לאחר קבלת הדברים, יוכל השומע ללמד זכות בלבו על האדם נשוא המידע [נציין, כי ישנם שני היתרים נוספים - "נאמן כבי תרי"¹⁷²⁶ ו"מסיח לפי תומו" - שה"חפץ חיים"¹⁷²⁷ מקבל

¹⁷²³ **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ו, סעיף ד (עמ' קיב).

¹⁷²⁴ שם (עמ' קיב-קיג).

¹⁷²⁵ ראו לעיל, פרק 3, בטקסט להערה 838 ואילך.

¹⁷²⁶ המונח "מהימן כבי תרי" מתאר מצב שבו היחסים בין השומע לבין המספר הם כאלה, שהשומע מקבל תמיד את דברי המספר כ"שני עדים". ההיתר להאמין למספר בנסיבות אלה אינו מבוסס על כך שאנו רואים את המספר בנסיבות אלה כאילו הוא שקול כשניים, שהרי אסור לקבל לשון הרע אפילו כשהמספרים הם שניים ממש; סברת ההיתר היא, שאם שוררים בין המספר לבין המקבל יחסים כאלה, עד שהוא רגיל להאמינו בכל דבריו, גם כאן לא אסרו עליו להאמין [ראו את לשון ה"חפץ חיים" בהלכות איסורי לשון הרע, כלל ד, באר מים חיים, אות כח (עמ' צ)]. בכל מקרה, המחבר מסייג עד מאוד היתר זה עד כדי

אותם ברמה העקרונית בלבד, אך דוחה אותם ברמה המעשית, ולחלופין סובר כי הם רלוונטיים רק בנסיבות ספציפיות ולא שכיחות. מסיבה זו, לא נדון כאן בהיתרים אלה ונסתפק באזכורם].

1. ההבדל בין מתן אמון לבין חשש ונקיטת צעדי זהירות:

בין במקרה שבו אדם האזין ללשון הרע מכוח אחד ההיתרים לכך (כדלעיל) ובין במקרה שהוא שמע את הדברים שלא בהיתר, אסור לו להאמין לדברים בלבד, שכן בכך הוא עובר על איסור "קבלת לשון הרע"¹⁷²⁸. עם זאת, הובאו לעיל¹⁷²⁹ דברי התלמוד¹⁷³⁰, לפיהם, על אף שאסור להאמין לדברים, ראוי לחשוש להם ולנקוט באמצעי זהירות ככל שהדבר נדרש ("מיחש מיבעי" – לחשוש צריך). ה"חפץ חיים" מציין היתר זה בחיבורו¹⁷³¹, אך הוא מוסיף ומדגיש¹⁷³², כי יש להבחין לעניין זה בין נקיטת צעדים (מצד השומע) שמטרתם הימנעות מנזק, שהיא כאמור מותרת, לבין נקיטת צעדים שעניינם ענישה או פגיעה כלשהי באדם המדובר, על סמך שמועה בלבד:

"ויש הרבה דברים שנכשלין בו העולם בעניין לחוש, וראוי לדבר בזה הרבה, אך אין כאן מקום להאריך בו... כללו של דבר, דמה שאמרו, דצריך לחוש ללישנא בישא, היינו רק לעניין לשמור את עצמו מהנידון, אבל חס ושלום לעשות לו שום מעשה או לגרום לו שום היזק או ביוש עבור זה, גדול או קטן... ויותר מזה, שאפילו רק לשנוא אותו בלב עבור זה, אסור גם כן מן

איונו, כאמור להלן.

¹⁷²⁷ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ז, סעיפים ז-ט (עמ' קלז-קמב); הלכות איסורי רכילות, כלל ו, סעיפים ה-ח (עמ' רו-רח).

¹⁷²⁸ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ו, סעיף ד (עמ' קיג): "אך בכל ההיתרים שאמרנו בעניין השמיעה, ייזהר בנפשו מאוד, שלא יאמין בעת השמיעה בהחלט, רק לחוש לזה בלבד, כדי שלא יילכד גם הוא ברשת עוון קבלת לשון הרע".

¹⁷²⁹ פרק 3, הערה 814.

¹⁷³⁰ בבלי, נדה, סא ע"א.

¹⁷³¹ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ו, סעיף י (עמ' קכג): "אף על פי שביררנו, דקבלת לשון הרע, דהיינו, להחליט בלבד שהדבר אמת, אסור מן התורה, מכל מקום אמרו חז"ל, דלחוש מיהו בעי (=שלחשוש אמנם צריך). וביאור הדבר, שצריך לשמור את עצמו ממנו, שלא יגיע לו היזק על ידו...". וראו עוד להלן.

¹⁷³² חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ו, סעיף יא (עמ' קכו-קכח).

התורה, וכל שכן שאינו יכול לפטור את עצמו על ידי הלישנא בישא

מהחיובין שהוא מחויב להנדון¹⁷³³."

לעניין צעדי הזהירות המותרים נראה, כי ככל שהמידע קריטי יותר, ועל אחת כמה וכמה כשהוא נוגע לשלומם של אחרים שלשומע יש אחריות כלפיהם, כך יגדל ההיתר "לחוש" למידע ולנקוט צעדי זהירות משמעותיים יותר. כך עולה מתשובת הרב שטרנבוך¹⁷³⁴, בה הוא נוזף קשות במנהל שסירב לשמוע ולחוש לשמועות אודות אחד מהצוות, מטעמי לשון הרע:

"קבלתי מכתבו, ורעדה אחזתני על פשע המנהל, שסירב לשמוע טענות נגד ר"מ על מעשים מגונים, בטענה שזהו לשון הרע, ועכשיו מתגלה והולך קלונו של אותו ר"מ, והמנהל עודו מתעקש שאין הוכחות מספיקות וראוי לחשוש לאיסור לשון הרע.

ודבריו של המנהל הם הבל הבלים, ופותח פתח לשחיתות ר"ל, וחובת ראש ישיבה ומנהל לשמוע כל רינון וחשד על המתרחש בתחומו, שכן עיקר חובתו לשמור על נפשותיהם של התלמידים, ולכן צריך לחשוש לכל דבר אפילו אינו מצוי כלל, ואף שמוקמינן אדם על חזקת כשרותו, מכל מקום מה שנוגע לשמירת התלמידים, אם נראה אפילו נדנדוד ספק שהוזקו ילדים או בחורים, חייבין לסלק את החשוד בינתיים או להעמיד שמירה מיוחדת ותמידית עליו. ועיקר איסור סיפור וקבלת לשון הרע, הוא אם נובע מכך ששונאו או מקנאו בו ואין כוונתו לשם שמים, אבל כשכוונתו טהורה, חייב לחשוש לכל טענה או רינון על מנת למנוע נזקים, והחשש המופרך מאיסור לשון הרע עלול לגרום לקלקול רבים."

¹⁷³³ משמעות המשפט האחרון מומחשת ב"באר מים חיים", שם, אות לב: "כגון שהוציאו לישנא בישא על אחד ממשרתיו שגנב מאתו, והוא מקבל את הדבר לאמת גמור, ועל ידי זה הוא מעכב לשלם לו את שכירותו, וכל כיוצא בזה. והטעם, דהלוא כבר ביררנו לעיל בכמה ראיות, דלמיחש בעי הוא רק חשש בעלמא, והאיך יפטור את עצמו על ידי זה מהחיוב".

¹⁷³⁴ שו"ת תשובות והנהגות, חלק ה, סימן שצח (חלק מהדברים צוטט לעיל, הערה 1722, בהקשר של האזנה ללשון הרע).

חידוש אחר של ה"חפץ חיים" ביחס להיתר זה (ההיתר "לחוש"), הינו חידוש מחמיר, אשר כפי שנראה להלן, עורר את ביקורתם של מספר מחברים. זו לשון ה"חפץ חיים"¹⁷³⁵:

"אף על פי שביררנו דקבלת לשון הרע, דהיינו להחליט בלבו שהדבר אמת, אסור מן התורה, מכל מקום אמרו חז"ל, דלחוש מיהו בעי (=שלחשוש אמנם צריך). וביאור הדבר, דצריך לקבל את הדבר בדרך חשש בעלמא, היינו רק כדי לשמור את עצמו ממנו, שלא יגיע לו היזק על ידו; ולא יהיה זה הדבר אפילו בגדר ספק, דמעמידין לאדם בחזקת כשרות; ולכן מחויב עדיין להיטיב עם הנידון בכל הטובות שציוותה התורה לשאר אנשים מישראל, כי לא נגרע ערכו בעינינו על ידי הלישנא בישא לשום דבר; רק שהתורה התירה לחוש ללישנא בישא, לעניין לשמור את עצמו ואת אחרים ממנו. ועל כן כתבו הפוסקים, דמה שמותר לחוש, היינו היכא שיוכל לבוא לידי היזק לו או לאחרים אם לא יחוש לו, אבל בעניין אחר, אסור לחוש ללשון הרע ולהאמינו כלל."

כוונת ה"חפץ חיים" בדברים אלה הינה, לכאורה (ואנו מדגישים "לכאורה", שכן כפי שנראה להלן, כך רגילים להבינו, אך בפועל נראה לנו שאין כוונתו לחידוש קיצוני עד כדי כך), כי ההיתר "לחוש" כולל רק נקיטת צעדי זהירות מעשיים, אך בלבו פנימה נדרש השומע ש"לא יהיה זה הדבר אפילו בגדר ספק" וש"לא נגרע ערכו בעינינו". דרישה זו היא לכאורה בלתי אפשרית, שהרי משמעותה היא שעל השומע להפעיל "מסך הפרדה" בתוך אישיותו: מצד אחד, הוא נדרש לשמר ללא שינוי את אמונתו והערכתו הפנימית כלפי האדם המדובר חרף הדברים השליליים, ומצד שני עליו לנקוט בצעדי זהירות שכל משמעותם היא ספק. הרב שמואל דוד מונק¹⁷³⁶, שאכן מפרש כך את חידושו של ה"חפץ חיים", מקשה עליו הן ברמה העיונית (לשיטתו אין מקור ל"איסור להתלבט" אם הדברים נכונים; והכלל הידוע לפיו כל אדם הינו בחזקת כשרות, נכון אמנם בעולם המעשה, אך ככל שהדברים נוגעים לעולם המחשבה, לא

¹⁷³⁵ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ו, סעיף י (עמ' קכג-קכה).

¹⁷³⁶ שו"ת פאת שדך, חלק א, סימן כט (עמ' נא). [הרקע לתשובת המחבר שם הוא השאלה- "היאך אפשר לצאת ידי שמים באיסור קבלת לשון הרע, שאסור להאמינו?"]

מצאנו שאדם אינו רשאי להתלבט אם הדברים נכונים¹⁷³⁷ והן ברמה המעשית (שכן, "לבו של אדם אונסו להחזיק הדבר בספק, שמא הוא אמת"¹⁷³⁸). המחבר מעיד¹⁷³⁹, כי הציג שאלה זו בפני ה"חזון איש", אשר השיב לו- "מי יכול לעמוד בזה, אין זה אלא 'לומדות'". מתשובה זו של ה"חזון איש" מסיק הרב מונק¹⁷⁴⁰ - "הרי אמר להדיא (=במפורש), שאי אפשר לעמוד בזה. אלא, שלא הכריע אם הוא מותר מעיקר הדין. ואולי לא רצה להורות נגד הספר חפץ חיים, דמאריה סייעה (שאלוקיו מסייעו)". השגות דומות לכך עולות גם מתשובת הרב שטרנבוך¹⁷⁴¹ ונידונות בהרחבה על ידי קאופמן¹⁷⁴². מנגד, יש סוברים, כי אין כל בעייתיות בדרישה מהשומע להתגבר על נטייתו הטבעית ולהוציא מלבו כל ספק¹⁷⁴³.

¹⁷³⁷שם, עמ' נב: "וקשיא טובא (וקשה הרבה), נהי דאין עושים מעשה מספק (-אמנם אין עושים מעשה מכוח ספק), משום דאוקי גברא בחזקת כשרות (-משום שמעמידים את האדם בחזקת כשרות), מכל מקום בלבו רשאי לחשוב דאפשר שהדבר הוא אמת, דמאי שייכא חזקת כשרות בהאמנת הלב? (-מה שייכת חזקת כשרות בהאמנת הלב)".

¹⁷³⁸שם.

¹⁷³⁹שם.

¹⁷⁴⁰שם, עמ' נב-נג.

¹⁷⁴¹שו"ת תשובות והנהגות, חלק א, סימן תקנה: "ודבריו (של החפץ חיים- י.ו.): תמוהין מאד, אטו (=וכי) בני אדם מלאכי השרת הם, וכששומע מאדם מהימן שאינו שונאו וחושש בלבו, היאך נימא (=איך נאמר) שזהו איסור קבלת לשון הרע? ונהי (=ואמנם) דאי אפשר לו לנגוע בחבירו כמלא נימא על סמך שמועה, מכל מקום בלבו מסתפק, שמא השמועה נכונה. וקשה אפילו לצייר, שחושש רק כדי לברר, אבל באמת אין אצלו אפילו חשש". ומוסיף המחבר- "והלוא מדין חזקה גופא נשאר ספק, רק הלכה לנהוג כמקודם (פירוש: דין "חזקה" בעצמו אינו פותר ספקות, אלא מכריע בהם מבחינה מעשית, אך הספק שבלב נשאר- י.ו.), ומעולם לא נפסק בחזקה שגם בלב איסור להסתפק כלל, ועכ"פ יש כאן ספק במציאות והחזקת כשרות לא מכרעת על זה".

¹⁷⁴²ראו: זרע חיים, עמ' שסו-שע. המחבר מסכם, כי אכן ישנן שתי גישות בעניין זה- הגישה העולה מפשט לשון ה"חפץ חיים", ולפיה אסורה אפילו העלאת ספק, וגישת ה"חזון איש", לפיה אין איסור בדבר (והוא מכריע כדעת ה"חזון איש"): "סוף דבר, שתמנו שדעת רבינו (-ה"חפץ חיים"), כפי פשטות לשונו, שבכל לשון הרע לתועלת אסור אפילו להעלות ספק בלב, אלא יישאר הדבר בגדר חשש בעלמא. אמנם הבאנו דרך אחרת בעניין, ושכן הביאו להלכה בשם החזון איש ז"ל, שכשם שמותר לחשוש כך מותר להעלות ספק בלב, לפי נסיבות הסיפור והמספר... ונראה שכן עיקר להלכה (אלא שגם לדעה זו אם נראה רחוק שהדבר אמת, פשוט שאין לקחת הדברי גנות אלא בתורת חשש בעלמא)".

¹⁷⁴³עלי באר (שלמה רוזנר) עמ' קפב-קפג. רוזנר מביא את דברי הרב מונק ומשיב עליהם; על שאלת הרב מונק היכן מצאנו "חזקת כשרות" ב"האמנת הלב" משיב רוזנר- "היכא שהאמנת הלב היא האיסור ואותה אסרה תורה, אם כן האמנת הלב היא כמו לעשות מעשה לעניין זה, דכמו שמעמידים הדבר על חזקתו ולא עושים מעשה, כן במקום שהאיסור הוא האמנת הלב, העמד את המדובר על חזקתו ואסור להאמין עליו גנאי". לעניין הביקורת כי הדרישה אינה מעשית (שכן "לבו של אדם אונסו"), משיב רוזנר "צריך שיאנוס הוא את לבו ולא שלבו יאנסו" (כשם שגם במצוות אחרות, דוגמת "לא תחמוד" או האיסור לשנוא, מצווה האדם להתגבר על נטיות לבו). וראו שם עוד בהמשך דבריו.

אולם, נראה לנו כי חידושו של ה"חפץ חיים" הובן באופן קיצוני יתר על המידה. ככל הנראה, ציפיית ה"חפץ חיים" מהשומע איננה כי יהיה "על אנושי"; הכוונה היא בסך הכול לכך, שעליו לעשות כל שביכולתו לצמצם את ה"למיחש" ולא להרחיבו מעבר לנחוץ¹⁷⁴⁴. צמצום זה מתבטא הן בהימנעות מצעדי ענישה שאינם אמצעי זהירות, והן בהשתדלות להטות את הכף בלבו לטובת המסופר, עד כמה שניתן. נראה כי למסקנה ברוח זו בפרשנות דברי ה"חפץ חיים" מגיע גם הרב שטרנבוך¹⁷⁴⁵.

2. היתר להאמין לדברי לשון הרע הנתמכים בקיומן של נסיבות נוספות:

ה"חפץ חיים"¹⁷⁴⁶ פוסק להלכה את חידושו של האמורא שמואל¹⁷⁴⁷, שהובא לעיל¹⁷⁴⁸, לפיהם מותר להאמין (לחלוטין, ולא רק "לחוש") לדברי לשון הרע, כאשר הם נתמכים ב"דברים הניכרים" (תימוכין חיצוניים). המחבר מוסיף ומדגיש¹⁷⁴⁹, כי היתר זה רלוונטי רק ביחס לקבלת לשון הרע (במובן של מתן אמון), ולא ביחס לעצם ההאזנה (הווי אומר, אם ראובן מספר דברי לשון הרע שאין בהם תועלת לשמעון, אסור לשמעון להטות אוזן לדברים אלה, בין אם הם נתמכים בדברים הניכרים ובין אם לאו; היתר "דברים הניכרים" רלוונטי רק בשלב שבו הדברים כבר נשמעו, והשאלה היא האם להאמין להם). כמו כן, מוסיף ה"חפץ חיים" ומסייג את היתר "דברים הניכרים" במספר סייגים נוספים:

ראשית, "צריכין להיזהר מאוד ולחקור בשבע חקירות, אם הם באמת דברים הניכרים... כי היצר מטעה את האדם מאוד ומראה לו כמה דברים הניכרים שהם אמת... ועל כן אל ימהר להקל בזה"¹⁷⁵⁰ (כך, למשל,

¹⁷⁴⁴ בהקשר זה יוער, כי גם חיים כהן, בהסבירו את ההיתר "לחוש", מציג אותו באורח שהינו לדעתנו מוגזם מעט. להלן לשונו (חיים כהן - רכילות, עמ' 111): "לכאורה נראית ההבחנה בין אסור להאמין לבין מותר לחוש... כהתחכמות מפולפלת, חסרת יושר אינטלקטואלי: אם מותר לך לחשוש ולעשות להגנתך, אין מן ההגיון לומר לך - אבל אל תאמין! חוששני שבכל התנגשות בין המוסריות הצרופה ובין צורכי החיים המציאותיים כך: האידיאליים בעינם עומדים, גם מקום ושעה שהמציאות הריאלית מונעת הגשמתם. שלא להאמין - זה צו המוסריות הצרופה, אבל לחשוש ולהתגונן - זה צו ההישרדות". כאמור, זוהי דרך מוגזמת מעט להציג את הדברים. הדרישה מהאדם איננה כי יקים מסכים בתוך אישיותו, אלא רק שלא ישכח, לצד צעדי הזהירות שהוא נוקט, לזכור גם שיתכן שהדברים אינם אמת ולהעניק לאדם המדובר את חזקת החפות עד כמה שהדבר ניתן.

¹⁷⁴⁵ ראו בשו"ת תשובות והנהגות, הערה 1741 לעיל.

¹⁷⁴⁶ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ז, סעיף י (עמ' קמב ואילך).

¹⁷⁴⁷ בבלי, שבת, נו ע"א.

¹⁷⁴⁸ ראו לעיל, פרק 3, הערה 820.

¹⁷⁴⁹ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ז, באר מים חיים, אות כה (עמ' קמד).

¹⁷⁵⁰ חפץ חיים, שם, ב"הגהה" בתחתית העמוד (עמ' קמד).

אין לראות בעצם העובדה שהאדם המדובר שותק בשומעו את הדברים, ראייה לאמיתותם, שכן ייתכן, שאותו אדם החליט הפעם להבליג, מסיבותיו שלו¹⁷⁵¹). קאופמן¹⁷⁵² "מרכז" במקצת סייג זה וטוען, כי "אין צריך דברים הניכרים בעליל כפי שצריך לעניין משפט, אלא כל שיש נטיית דעתו של השומע על פי סימנים חזקים, סגי בזה..."¹⁷⁵³ (בנוסף לכך דעתו נוטה, כי ניתן להתיר להסתמך על "דברים הניכרים" גם כשהסימנים אינם בהכרח חיצוניים, אלא עולים מתוך נסיבות הקשורות במספר ובאופן הסיפור¹⁷⁵⁴, וצריך עיון בדבר).

שנית¹⁷⁵⁵, "דברים הניכרים" מועילים רק לעניין זה, שלשומע מותר להאמין בדבר בינו לבין עצמו, אך לא לנקוט בצעדים ממשיים נגד האדם, כגון הוצאת ממון¹⁷⁵⁶. יחד עם זאת מוסיף ה"חפץ חיים"¹⁷⁵⁷, כי לבית

¹⁷⁵¹ שם, כלל ז, סעיף ב (עמ' קל-קלא).

¹⁷⁵² **זרע חיים**, עמ' שג.

¹⁷⁵³ ובעמ' שפד: "והנראה לומר, שכל שהדבר מתיישב על לב השומע (כמובן מבחינה שכלית ולא מפני שמתקו לו דברי הלשה"ר), אע"פ שאין כאן ודאות מוחלטת, מותר לשומע לקבל את הדברים... כלל היוצא מכל הנ"ל: גדר דברים הניכרים שעל פיהם מותר לקבל לשון הרע הוא כל שמהווים בירור שכלי שעל ידו מתיישבים הדברים על הלב, אף שאין כאן ראייה גמורה, וצ"ע בשיעור הדבר".

¹⁷⁵⁴ בעמ' שעז כותב המחבר: "הנה יש להסתפק אם שייך היתר להאמין ללשון הרע מתוך דברי המספר עצמו ללא שום סיוע מדברים ועניינים שמחוץ לסיפור. שהרי משכחת לה (-מצוי הדבר), שאחר כל ההשתדלות אי אפשר להכחיש ולדחות הדברי גנות באופן שכלי, שהרי מצוי הוא שהאדם העומד לפנינו, על אף שאינו נאמן לנו כבי תרי בכל ענייניו תמיד, מכל מקום נאמן הוא לנו בירור גמור שלא יבדה סיפור שקר מלבו... וגם ידוע לנו, שהוא דבר שאין מקום למי שקצת בעל דמיון לטעות בו (- כלומר, העניין המסופר אינו דבר הנתון להשערות אלא מדובר בסיפור עובדתי פשוט), וגם שאין המספר שונא את האיש שסיפר עליו". מסקנת המחבר היא (עמ' שעט) "שאם לפי הסיפור, כגון עובדות פשוטות (-דהיינו, שלא מדובר בהשערות אלא בסיפור עובדתי ברור), ומהות המספר (נאמנותו ודייקנותו) אי אפשר לתרץ בשום דרך שכלית אחרת דברי גנות ששומע, או חלקם, מותר להאמין, כיוון שיש כאן נאמנות גמורה מתוך הסיפור עצמו".

¹⁷⁵⁵ **חפץ חיים**, כלל ז, סעיף יב, וב"באר מים חיים" על סעיף זה (עמ' קמה).

¹⁷⁵⁶ לדוגמה: מראובן נגב ממון, ובא אדם וסיפר לו כי שמעון הוא שגנב, ודברי המספר נתמכים ב"דברים הניכרים". אסור לראובן לתפוס את ממון שמעון כדי להשיב לעצמו את הממון, או להכותו כדי שיודה וכו', אלא עליו לתבוע אותו בבית דין אם רצונו בכך [שם, באר מים חיים, אות ל; ובהלכות איסורי רכילות, כלל ו, אות כ (עמ' רט)].

לכאורה ישנה סתירה לכך ממעשה דוד המלך ומפיבושת (ראו לעיל, פרק 3, בטקסט להערה 811 ואילך), שהרי דוד העביר רכוש ממפיבושת על סמך הדברים הניכרים שתמכו בדברי ציבא. ה"חפץ חיים" עצמו מקשה קושיה זו [הלכות איסורי לשון הרע, כלל ז, באר מים חיים אות כב (עמ' קנד)] ומיישב, שהכללים ביחס למלך שונים ("הכא דמלך הוא, שאני, מפני חוק המלכות, ובתורת קנסי").

[המחבר מוסיף ומקשה (ב"באר מים חיים", אות ל) גם מהמעשה המובא בבבלי, בבא מציעא, כד ע"א, כי מר זוטרא היכה אדם שנחשד על ידו בגניבה (עד שאותו אדם הודה בדבר), על אף שהחשד התבסס על אומדן דעת, כמבואר שם, ולא על עדים או ראיות ממשיות. הוא מיישב, כי מר זוטרא פעל באותו עניין כ"בית דין", שלגביו הותר הדבר, כמבואר להלן].

דין מותר, לצורך השעה, לפעול על סמך "דברים הניכרים" ולנקוט בצעדים נגד אדם (שיש נגדו "דברים הניכרים") כדי שיוודה על האמת.

בדומה להיתר להאמין בלשון הרע על סמך "דברים הניכרים", ישנו גם היתר להאמין ללשון הרע בנסיבות שבהן מתקיים הכלל התלמודי "מילתא דעבידא לאיגלווי, לא משקרי אינשי" (=דבר העתיד להתגלות, אין אנשים משקרים בו)¹⁷⁵⁸; דהיינו, חזקה היא, שאין אדם משקר בדבר שהאמת לגביו עשויה להתברר בהמשך, ויתגלה שקרו. על אף שכלל זה אינו מוזכר בתלמוד בהקשר הספציפי של איסור לשון הרע ורכילות אלא בהקשרים אחרים¹⁷⁵⁹, נראה כי ה"חפץ חיים" מתיר על סמך הכלל להאמין ללשון הרע או רכילות¹⁷⁶⁰.

שאלה נפרדת היא, מהו מעמדו של "קול" (דהיינו, שמועה נפוצה, ללא מקורות מוגדרים, כי אדם מסוים כי עשה מעשה מסוים) לעניין האפשרות לתת בו אמון (מתוך הנחה שאלמלא היו הדברים נכונים, לא היה יוצא הקול). ה"חפץ חיים" מביא מקורות שונים שמהם עולה כי ניתן, לכאורה, להאמין ל"קול" ואף לפעול על סמך הקול¹⁷⁶¹, אך הכרעתו היא כי ככלל, האיסור להאמין ללשון הרע חל גם במקרה של "קול"

¹⁷⁵⁷ שם, סעיף יג (עמ' קמו); וראו בסיפא להערה הקודמת.

¹⁷⁵⁸ בבלי, ראש השנה, כב ע"ב; בבלי, יבמות, צג ע"ב; בבלי, בכורות, לו ע"א.

¹⁷⁵⁹ דוגמה ליישום הכלל: במסכת ראש השנה (שם) מסופר על עולא שהגיע לבבל וסיפר שקידשו את החודש בארץ ישראל ("כי אתא עולא, אמר, קדשוה לירחא במערבא"). רב כהנא פסק כי ניתן להאמין לדברים, כשהוא מוסיף ומדגיש שאף אם לא היה מדובר באדם אמין כעולא, אלא באדם סתם ("איניש דעלמא"), ניתן היה להאמין לדבר ("אמר רב כהנא: לא מיבעיא עולא דגברא רבה הוא, דמהימן, אלא אפילו איניש דעלמא - נמי מהימן"). נימוקו של רב כהנא הוא, שמדובר בדבר שהעובדות האמיתיות לגביו עשויות להתברר, ולכן ניתן להניח שהמספר לא ישקר ("מאי טעמא? כל מילתא דעבידא לאגלווי - לא משקרי בה אינשי"). ומוסיף התלמוד: "תניא נמי הכי: בא אחד בסוף העולם ואמר קדשו בית דין את החדש - נאמן".

¹⁷⁶⁰ ראו: חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ז, באר מים חיים, סוף אות ח (עמ' קלד). ה"חפץ חיים" מתייחס לדברי הבבלי במסכת מועד קטן, דף טז ע"א (שם מסופר כי רבי כעס על רבי חייא לאחר ששמע כי עשה מעשה מסוים) ומסביר, כיצד היה רבי רשאי להאמין לדברים שנאמרו על רבי חייא: "דמותר להאמין, משום דמילתא דעבידא לאיגלווי לא משקרי אינשי, כדאמרינן בראש השנה (דף כב ע"ב) [נציין כי זהו הסברו השני של המחבר לדברי התלמוד. בהסבר הראשון, מעלה המחבר אפשרות שאולי רבי ידע ידיעה אישית על מעשה רבי חייא, ולא רק מכוח שמועה].

[וראו גם בהלכות איסורי רכילות, כלל ט, באר מים חיים, אות לו (עמ' רל). שם, דוחה המחבר שימוש בכלל זה, אולם זאת מהטעם, שהכלל חל אך ורק במקום שאם יתברר השקר, לא יוכל השקרן לתרץ את עצמו בצורה סבירה].

¹⁷⁶¹ ראו: בבלי, מגילה, כה ע"ב: "האי מאן דסני שומעניה (=מי ששנואות שמועותיו, כלומר, שיוצא עליו קול כי חטא), שרי לבזוייה בגימ'ל ושיין (=מותר לבזותו ולקרואו בו 'גימל ושיין'), דהיינו, סוג כינוי גנאי, כמבואר שם ברש"י; וכן: בבלי, קידושין, פא ע"א: "מלקין על לא טובה השמועה" (כלומר, ניתן להעניש אדם שיוצא עליו שם רע של חוטא); וראו, בהתאם לכך, את דברי הרמב"ם בהלכות סנהדרין, כד, ה, ואת דברי השולחן ערוך, אבן העזר, קעח, כ [שאלת מעמדו של "קול" עולה גם

(ויודגש שוב כי הכוונה היא לאמון מוחלט בדברים, במובחן מ"לחוש" בלבד)¹⁷⁶², ואת המקורות המאפשרים להסתמך על "קול" מגביל המחבר¹⁷⁶³ למקרה של "מי שיוצאות עליו שמועות רעות שעובר עבירות כמה פעמים, פעם יוצא עליו קול שעשה כך ופעם כך, עד שעל ידי זה נתחזק בעיר לחשוד על העבירות הללו, ובוודאי כל אנשי העיר לא יטעו תמיד". לעומת זאת, כאשר נסיבות אלה אינן מתקיימות, דהיינו, כאשר הקול הוא קול "רגיל" המתייחס למקרה ספציפי, גם אם הוא נשמע על ידי אנשים רבים, מתן אמון מוחלט בקול אסור מדין קבלת לשון הרע¹⁷⁶⁴. מסקנה דומה עולה גם מדברי רבי ישראל מברונא, במאה ה-15¹⁷⁶⁵.

בבבלי, יבמות, כד ע"ב - כה ע"א, אולם שם הנסיבות הן ייחודיות, כמפורט להלן, הערה 1763]. וראו עוד את הסוגיות הנדונות בהערות הבאות.

¹⁷⁶² **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ז, סעיף ד (עמ' קלג-קלד): "והוא הדין אם יצא קול על אחד, שעשה מעשה או שדיבר דבר שלא כראוי על פי התורה, בין שהוא איסור חמור ובין שהוא איסור קל, אפילו הכי אסור לקבלו להאמינו בהחלטה (=בהחלט, בבירור), רק לחוש עד שיתברר הדבר". "באר מים חיים", אות ח, מוכיח המחבר את שיטתו מהמקרה במסכת נדה (ראו לעיל, פרק 2, הערה 334), שבו יצא קול על אנשים שהרגו אדם, ורבי טרפון סבר שמותר רק "לחוש" לקול זה, אך לא להאמין לו.

¹⁷⁶³ שם, באר מים חיים, אות ח (עמ' קלד).

¹⁷⁶⁴ כלומר, יש להבדיל בין אדם שהשמועות אודותיו מתייחסות **למספר מעשים שונים** (מאותו סוג), לבין אדם רגיל שנפוצה אודותיו שמועה ספציפית ביחס למקרה מסוים (כתיאור המחבר - "במקרה נשמע על אדם שעשה דבר שלא כהוגן, ולא נתחזק עד עתה לזה, אפילו שמע זה מהרבה אנשים..."), שאז אסור להאמין בה. המחבר מוכיח זאת מדברי רש"י במסכת מגילה, כה ע"ב (ד"ה דסני שומעניה), שהקפיד להשתמש בלשון רבים: "שיוצאות עליו שמועות רעות".

בהערה ("הגה"ה") בתחתית העמוד (עמ' קלה-קלו) מתלבט ה"חפץ חיים" האם תנאי זה (של שמועות המתייחסות למספר מעשים שונים) הוא תנאי הכרחי **תמיד**, או שמא לעתים די בקול המתייחס למעשה מסוים, אם הוא "קלא דלא פסיק" (=קול שאינו פוסק), דהיינו, קול רצוף שנמשך זמן רב.

מקור ביטוי זה ("קלא דלא פסיק") הוא בבבלי, יבמות, כה ע"א, שם נקבע כי קול הנמשך לפחות **יום וחצי** ברצף, מבלי שלאדם נשוא הקול יהיו אויבים ידועים, מוגדר כ"קלא דלא פסיק"; התלמוד שם קובע, כי אם יצא קול כאמור על כך שמתקיימים יחסים אסורים בין אשת איש לבין פלוני (יחסי זנות), אסור לה להינשא לאחר מכן לאותו פלוני, ואף אם נישאה לו, עליה להתגרש ממנו. ה"חפץ חיים" דן, האם ניתן להוכיח מכאן כי די ב"קלא דלא פסיק", גם אם הוא מתייחס לשמועה אחת מוגדרת. אולם, המחבר דוחה ראייה זו: "ואין ראייה מיבמות כ"ה הנ"ל, דשם הוא מדרבנן בעלמא, כמבואר בפוסקים"; כלומר, שם מניעת הנישואין היא תקנה מדרבנן, ואין להוכיח משם באופן כללי כי הסתמכות על קול כזה אינה בבחינת לשון הרע.

מקור נוסף שאליו מפנה ה"חפץ חיים" בהקשר זה הוא דברי הרמב"ם בהלכות סנהדרין (משנה תורה, הלכות סנהדרין, כד, ה). ה"חפץ חיים" מסכים כי מפשט לשון הרמב"ם מתבקשת המסקנה, שדי ב"קלא דלא פסיק", גם אם הקול מתייחס למעשה מסוים אחד (הרמב"ם מאפשר להלקות ולהפעיל סנקציות נגד אדם בתנאי "שיהא קול שאינו פוסק כמו שביארנו ולא יהא לו אויבים ידועים שמוציאים עליו את הקול". מפשט לשונו עולה, שדי ב"קלא דלא פסיק" לבדו על מנת לתת אמון בקול, עד כדי הפעלת סנקציות). על אף זאת מתלבט ה"חפץ חיים", שמא מדברי הרמב"ם **במקום אחר** ניתן להוכיח אחרת, ראו שם.

[יש להעיר, כי לכאורה יכול היה ה"חפץ חיים" לפשוט את הספק מדברי התלמוד במסכת מועד קטן (בבלי, מועד קטן, יח ע"ב),

בכל מקרה, לא ניתן להפסיד ממונו של אדם על סמך קול, ולשם כך דרושים שני עדים דווקא¹⁷⁶⁶ (דין זה, יותר משהוא קשור במישרין לאיסור לשון הרע, הינו נובע מההוראה הכללית¹⁷⁶⁷ "על פי שנים עדים יקום דבר". "קול" אינו מהווה תחליף לדרישה זו).

יצוין, כי כאשר עסקינן ב"קול" היוצא על אדם הנושא בתפקיד ציבורי, יש לו משקל רב יותר¹⁷⁶⁸. אולם, דין זה לכאורה אינו קשור לכללי איסור קבלת לשון הרע, שכן החידוש כאן אֵיננו, כי מותר לתת אמונו מוחלט בקול, אלא כי ניתן להעביר אדם מתפקידו (או להימנע מלמנותו) משום "כבוד הציבור".

שם נאמר: "אין אדם נחשד בדבר אלא אם כן עשאו", וממשיך התלמוד ומבאר, כי דברים אלה אמורים דווקא ב"קלא דלא פסיק"; מכאן, לכאורה, ניתן להוכיח, ש"קלא דלא פסיק" מהווה הוכחה לנכונות השמועה; אולם, עיון בלשון המלאה של המימרה מראה, כי לא רק שלא ניתן להוכיח כאמור, אלא אף ניתן להוכיח מכאן להיפך. וזו לשון המימרה כולה: "אין אדם נחשד בדבר אלא אם כן עשאו, ואם לא עשה כולו - עשה מקצתו, ואם לא עשה מקצתו - הרהר בלבו לעשותו, ואם לא הרהר בלבו לעשותו - ראה אחרים שעשו, ושמוח". מדברים אלה עולה, שגם אם אדם לא עשה מעשה מסוים, עשוי לצאת עליו קול כי עשה אותו (שכן, ייתכן שעשה את מקצתו, או שיש לו "שייכות רעיונית" בלבד למעשה זה).

וראו עוד: שו"ת מהרי"ק, שורש קפח (משם משמע, לכאורה, שניתן לנקוט בסנקציות על סמך "קלא דלא פסיק").

¹⁷⁶⁵ שו"ת מהרי"ם מברונא, סימן קסח. מהרי"ם מברונא מתייחס לדברי התלמוד הנ"ל במסכת קידושין דף פא ע"א, לפיהם ניתן להלקות על "לא טובה השמועה", ולפירושו של רש"י על אתר, כי מדובר באדם שיצא עליו קול של עובר עבירות. מהרי"ם מברונא כותב שבמבט ראשון, ניתן לטעות ולהסיק מסוגיה זו, כי מותר לסמוך על קול ("ואל יטעה אדם, הא דאמרין בפרק עשרה יוחסין (קדושין פא ע"א) 'מלקין על לא טובה השמועה', פירש רש"י, מי שיצא עליו קול שהוא עובר עבירות... אלמא, על קלא בעלמא מלקין"), אך מסקנתו היא כי אין מכאן ראיה: "חס וחלילה, לא אמר כן, דהתם מייירי דאיכא רגלים לדבר (=ששם מדובר שיש רגליים לדבר) ורגיל תדיר בשאר עבירות, כדמשמע לשון רש"י 'עבר עבירות' ולא כתב 'עבר עבירה'".

מהרי"ם מברונא דן במספר מקורות נוספים בחז"ל שמהם עולה, לכאורה, שמסתמכים על "קול". למשל, מדברי התלמוד במסכת בבא בתרא (בבלי, בבא בתרא, דף לב ע"א) עולה שניתן "להוריד" אדם מכהונתו, אם יצא קול שהוא בן גרושה. מהרי"ם ברונא משיב על כך, כי שם הדבר נובע מהכלל "מעלה עשו בכהונה", וכפי שמפרש שם הרשב"ם - "ואחתינה מן הכהונה עד שיבדקו את הדבר, שמעלה היא בכהונה" (וכך מבואר גם בבבלי, כתובות, כו ע"ב, וברש"י שם בסוף עמוד א'). וראו שם דיון במקורות נוספים.

¹⁷⁶⁶ ה"חפץ חיים" (בסוף ה"הגה"ה" שהוזכרה לעיל בהערה 1764) מדגיש: "אבל מה שיהיה נוגע בעניין ממון, פשיטא ופשיטא דאין שום קול מועיל לזה אם לא על פי שניים עדים". המחבר מוכיח דין זה מדברי הגמרא בכתובות (בבלי, כתובות, לו ע"ב). תחילה מביא שם התלמוד את דברי רב ששת, "מי שיצא עליה שם רע בילדותה, אין לה לא קנס ולא פיתוי" (דהיינו, מי שיצא עליה שם שאינה בתולה, מפסידה את הקנס שאותו צריך אונס או מפתה לשלם לבתולה, כמפורט בדברים כב, כח-כט; וכן בשמות כב, טו-טז); אך הגמרא מקשה על כך, הרי רבא חידש במקום אחר, שאין חוששים לשם כזה: "והא אמר רבא, יצא לה שם מזנה בעיר, אין חוששים לה?". מכוח קושיה זו מסיק התלמוד, שאין היא מאבדת את הקנס על סמך קול בעלמא, אלא אם כן באו שני עדים והעידו שתבעה אותם לעבירה.

¹⁷⁶⁷ דברים יז, ו.

¹⁷⁶⁸ השולחן ערוך, בחלק אורח חיים, נג, ד, פוסק: "שליח ציבור צריך שיהיה הגון. ואיזהו הגון? שיהא ריקן מעבירות, ושללא יצא עליו שם רע אפילו בילדותו...". על פי המשנה ברורה (ס"ק עה), לעניין זה די אפילו ב"רינון בעלמא" (ולא נדרש אפילו "קלא דלא פסיק", אלא די בקול רגיל).

3. היתר להאמין לדברי המספר כאשר תיאורו העובדתי מותיר פתח ללימוד זכות:

באחת מהערותיו פוסק ה"חפץ חיים"¹⁷⁶⁹, כי האיסור להאמין לדברי המספר חל רק במקרה שבו התיאור הוא תיאור שלילי חד משמעי, אשר מתן האמון בו חוסם כל אפשרות ללימוד זכות על האדם המדובר. לעומת זאת, אם המצב הוא כזה, שניתן ללמד זכות על האדם המדובר גם לאחר מתן אמון בדברי המספר (למשל, לתלות שהאדם המדובר לא היה מודע לחומרת המעשה, או, לחילופין, לתלות שהמספר מבחינתו דובר אמת אך היו עובדות או שיקולים שנעלמו מעיניו והוא לא ראה את התמונה במלואה), מתן האמון מותר ואף רצוי (שכן, כך לא יאלץ השומע להחזיק את המספר כדובר שקר). ה"חפץ חיים" מדייק דין זה מלשון רבינו יונה¹⁷⁷⁰, שהובאה לעיל¹⁷⁷¹, ממנה עולה כי עיקרו של איסור קבלת לשון הרע הינו "להבזות בעינינו את מי שנאמרו עליו". מכאן, שאם מתן האמון לא יביא לתוצאה כזו, הדבר אינו אסור¹⁷⁷².

נושאי כלי השולחן ערוך מדגישים, כי יש להבדיל לעניין זה בין **שיקולי מינוי** לבין **שיקולי העברה מתפקיד**; כך כותב המגן אברהם, כי כאשר מדובר בשליח ציבור מכהן, אין מעבירים אותו מתפקידו על סמך קול בעלמא, אלא נדרש תנאי נוסף, כי הקול יהיה "קלא דלא פסיק" [ואף ה"חפץ חיים", המתלבט בדבר מעמדו הכללי של "קלא דלא פסיק" (ראו לעיל, הערה 1764), כותב כי יש לתת משקל לקול כזה כאשר מדובר ב"כבוד הציבור" (בי"הערות והשמטות" שבסוף הספר "חפץ חיים", בעמ' רמג, כותב המחבר: "...הארכתי בעניין קלא דלא פסיק. ודע דלעניין שליח ציבור משמע במגן אברהם... דמסלקין עבור קלא דלא פסיק, ואפשר דהוא משום כבוד הציבור"]; וראו את דברי המשנה ברורה בסימן נג, ס"ק עח ובביאור הלכה שם ד"ה אם באו עליו עדים. לעניין העברת נבחר ציבור מתפקידם על סמך שמועות ראו גם: **טובי העיר**, פרק ז, סעיפים ט-יב.

¹⁷⁶⁹ **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ו, סעיף א (עמ' קח).

¹⁷⁷⁰ **שערי תשובה**, שער שלישי, אות ריג (עמ' רמה-רמו).

¹⁷⁷¹ לעיל בפרק 3, הערה 823.

¹⁷⁷² ובלשון ה"חפץ חיים": "ונראה לי שכוונתו (של רבינו יונה) הוא, כי אם הוא רואה שאם יאמין עליו שעשה או שדיבר דבר פלוני לא יהיה לו עליו צד זכות, הוא מצוה שלא להאמין להמספר כדי שלא יתבזה פלוני בעיניו, אבל אם יש עליו צד זכות בלאו הכי, כגון שנוכל לומר שהדין עמו, או שלא ידע את איסורו, וגם בעניין דיבור נוכח למצוא אלו צדדי זכות (כלומר, גם כאשר תיאורי המספר נוגעים לדברים שאמר האדם מושא הסיפור, נוכל ללמד זכות על אותו אדם שלא ידע את חומרת האיסור וכ"ו - 1), וגם עוד צד זכות, שלא כיוון בדיבורו למה שאמר עליו המספר וכיוצא בזה, בכל אלו איננו מצווה להרחיק את דברי המספר מכל וכל ולחשוב עליו ששקר דיבר על פלוני; רק בדרך כלל, שלא יתקבל ברעיונו גנות על מי שסיפר, וכנ"ל".

יא). יסודות נוספים ו"מקרים מיוחדים"

יא(1). מצבים מורכבים של "גנאי"

הרמב"ם, בפירושו למשנה¹⁷⁷³, מגדיר לשון הרע כ"סיפור רעות האדם ומומיו"¹⁷⁷⁴, ואף ה"חפץ חיים", אגב הבאת דוגמאות שונות לדברים הנחשבים ללשון הרע, מצטט לשון זו¹⁷⁷⁵. ברור, איפוא, כי ייחוס חטא, או התנהגות לא ראויה, לאדם, מהווה לשון הרע, שהרי דברים אלה הם בכלל "סיפור רעות", וכמו כן ברור, כי בסיפור על פלוני כי הוא בעל תכונה כלשהי, אשר כלל הציבור רואה אותה כנחותה (כמו טפשות או בורות), יש משום לשון הרע, שהרי הדבר נחשב ל"סיפור מומיו", גם אם המספר אינו מייחס למושא הסיפור חטא או אשמה¹⁷⁷⁶. אולם, ישנם גם מקרים מורכבים יותר ונדון בכמה מהם בקצרה.

1. המונח "גנאי" כתלוי נסיבות:

ה"חפץ חיים" מדגיש¹⁷⁷⁷, כי המונח "גנאי" הינו תלוי נסיבות. למשל, סיפור על אדם כי הוא מקדיש ללימוד תורה מספר שעות מסוים ביום, עשוי להיחשב לשבח כאשר מושא הסיפור הוא אדם העמל לפרנסתו, ועלול להיחשב כגנאי כשמושא הסיפור הוא אברך כולל, שמטבע הדברים מצפים ממנו ליותר מזה¹⁷⁷⁸. לאחר הבאת מספר דוגמאות נוספות ברוח זו¹⁷⁷⁹, מסיים המחבר "ובאמת זה תלוי לפי האיש שדיבר עליו, והמקום והזמן, אם לפי העניין יהיה זה לו לגנאי, בוודאי לשון הרע הוא מן הדין".

¹⁷⁷³ פירוש המשנה, אבות, א, יז.

¹⁷⁷⁴ והשוו להגדרה הנוצרית, פרק 3, הערה 676 לעיל ("crime of defect").

¹⁷⁷⁵ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ה, סעיף ב (עמ' קג) [במסגרת הסברו מדוע אסור לספר על חסרון חכמה אצל אדם, כותב המחבר, בין היתר, "גם זה בכלל לשון הרע הוא, דהלא כתב הרמב"ם בפרק א' דאבות, משנה יז, וזה לשונו שם- ילשון הרע הוא סיפור רעות האדם ומומיו..."]

¹⁷⁷⁶ ראו בהערה הקודמת.

¹⁷⁷⁷ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ה, סעיף ו (עמ' קו).

¹⁷⁷⁸ שם- "ודע עוד כלל פשוט בעניין לשון הרע, שתלוי לפי האיש שהוא מדבר עליו. וייצא, שאחד אומר דבר אחד על שני אנשים, באחד הוא מספר על ידי זה שבחו, ובאחד הוא עובר על ידי זה על איסור לשון הרע. ואבאר דברי, כגון: אם יאמר על איש, שאחרים מספיקין לו את מזונו, ואין לו דאגת פרנסה, שהוא לומד לערך ג' או ד' שעות ביום, הנה לפי ערכו יהיה זה לו לגנאי גדול, ולשון הרע מיקרי. ואם יאמר זה גופא על בעל בית שטרוד בפרנסתו, הוא לו לשבח גדול".

[ומוסיף על כך המחבר- "שאל יטעה אותך היצר לאמר, הלא אמרו חז"ל (בבלי, שבת, לא ע"א), 'כל מאי דעלך סני, לחברך לא תעביד' (מה שעליך שנוא, לחברך לא תעשה), ותטעה לומר, מה אמרתי עליו? שהוא אינו לומד תורה רק ג' או ד' שעות ביום?

2. סיפור המהווה "גנאי סובייקטיבי":

האם אדם עובר על איסור לשון הרע, כאשר הוא מייחס לפלוני תכונה או מעשה שאינם שליליים מעצם הגדרתם (ולכן הם אינם בכלל "רעות") ואף אינם נתפסים בעיני כלל הציבור כשליליים, אך הם נתפסים כשליליים בעיני המשוחחים?¹⁷⁸⁰

לכאורה נראה, כי על פי ה"חפץ חיים", התשובה על כך היא כדלהלן: אם, בעקבות דיבור זה עלול האדם המדובר להינזק מבחינה גופנית, ממונית או אפילו נפשית (דהיינו, לחוות בושה, צער כתוצאה משינוי היחס כלפיו), המספר בוודאי עובר על איסור (ללא קשר לשאלת הגדרת הדיבור כ"גנאי"), שהרי כמובהר לעיל¹⁷⁸¹, גם דיבור על הזולת שאינו בבחינת "גנאי", הינו אסור אם יש בו כדי לגרום נזקים מסוג זה; ואפילו בהעדר חשש לנזקים אלה, עדיין אין מקום להתיר את הדבר; שהרי הסיבה הכללית שבגינה אוסר ה"חפץ חיים" סיפור גנאי אף בהעדר חשש לנזק, נעוצה ב"מידה הרעה" שבעצם העיסוק המכוון בפגמי הזולת¹⁷⁸², ו"מידה רעה" זו מתקיימת, לכאורה, גם כאשר פלוני עוסק במה שנתפס כפגם בזולת בעיני המשוחחים¹⁷⁸³.

הלוא אינו מצווה לאהוב אותו יותר מכמוני, והלוואי שהיו אומרים עלי שאני לומד תורה ג' או ד' שעות ביום... אבל באמת זהו טעות, דכוונת הגמרא, כל מאי דעלך סני, היינו אם היית במדרגתו, היה דבר זה שנוי לך, ובאמת דבר זה תלוי לפי האיש שדיבר עליו, והמקום והזמן...".

¹⁷⁷⁹ למשל, סיפור על אדם כי הוא נותן כך וכך לצדקה. הדברים עשויים להיחשב כשבח אם הם נאמרים על אדם עני, ועלולים להיחשב כגנאי אם הם נאמרים על אדם עשיר.

¹⁷⁸⁰ למשל, ישנם אנשים שבעיניהם ישנה חשיבות לשאלת מוצאו של אדם, גם אם אין לכך חשיבות בעיני כלל האנושות. השאלה המתעוררת היא, האם בנסיבות אלה, אדם עובר על איסור לשון הרע כשהוא מספר לחברו כי מוצאו של פלוני הינו כזה וכזה. דוגמה אפשרית נוספת- סיפור על דרך התנהגותו של אדם, שאינה נתפסת כפסול בציבור הרחב, אך נתפסת כפסול בעיני המשוחחים (למשל- אדם מספר לחברו על פלוני, מתוך בוז ושנאה, כי הגן בגופו על מחבל מפני זעם ההמון לאחר פיגוע, ובעיני המשוחחים הדבר נחשב להתנהגות פסולה ובלתי נסבלת) [לכאורה, דוגמה רלוונטית נוספת הינה סיפור על אדם כי הוא חטא בעבר ושב בתשובה. אליבא דאמת ("כלפי שמים"), הגנאי סולק עם עשיית התשובה, אך חלק מהבריות רואות זאת כגנאי; אולם, מקרה זה מורכב יותר ממקרים אחרים של גנאי סובייקטיבי- ראו להלן, ובהערה 1801].

ניתן גם לפתח ספק זה לוריאציות נוספות- למשל, סיפור דבר הנחשב לגנאי בעיני האדם המדובר בלבד, בעיני השומע בלבד וכי'. אולם, נראה כי המתווה להלן בסמוך רלוונטי גם למקרים אלה.

¹⁷⁸¹ ראו לעיל בפרק 5, הערה 1158, וכן בנספח זה בסעיף ג'.

¹⁷⁸² ראו לעיל, פרק 5, בטקסט להערות 1151-1154 ובהערות עצמן.

¹⁷⁸³ כך נוטה דעתנו, אך מנגד ניתן לטעון, כי גם כשמתקיימת המידה הרעה, העבירה מצריכה "אקטוס ריאוס" מסוים של "אמירת גנאי", ו"אקטוס ריאוס" זה מתקיים רק כשהעיסוק הוא אכן עיסוק ב"גנאי". וראו את גישתו של קאופמן, להלן

נראה, כי בעמדה זו נוקטים מספר מחברים בני זמננו¹⁷⁸⁴. קאופמן¹⁷⁸⁵, לעומת זאת, מתלבט בדבר, שמא דיבור שאינו עוסק ב"חסרון בעצם", כלשונו, אינו נחשב ל"דיבור גנות"¹⁷⁸⁶ (כך שלא ניתן להחיל על דיבור זה את הקביעה, כי גם בהעדר נזק הוא מוגדר כ"לשון הרע"¹⁷⁸⁷), ובפרט בסיטואציה קיצונית, שבה עולם המושגים או הערכים של המשווחים הוא מעוות, והם מחשיבים ל"גנאי" את מה שהכלל מחשיב לדבר חיובי, שאז הוא סובר כי אין כלל מקום להתלבטות¹⁷⁸⁸. דעתנו נוטה, כאמור, כי הצדק עם המחברים החולקים על קאופמן נקודה זו.

סוגיה זו, ובפרט הסיטואציה האחרונה שהוזכרה כאן מזכירה, אסוציאטיבית, התלבטות דומה שנדונה לא אחת בדין האזרחי¹⁷⁸⁹ - מה דינו של פרסום, שהינו בעל משמעות ערכית שונה בעיני קבוצות שונות בציבור, לעניין חוק איסור לשון הרע [פסקי הדין הידועים ביותר בהקשר זה הינם **שאהה נ' דרדריאן**¹⁷⁹⁰

בסמוך.

¹⁷⁸⁴ ראו: **חלקת בנימין**, עמ' קנז (אות ח) [יעוד נראה מוכח מדברי רבינו שאף סיפור של גנאי וביזיון שעל פי אמת אין בו שום גנאי... מיהו כל שהמספר בא לגנותו בזה, וגם אצל המקבל יש בו גנאי, אם כן הוי לשון הרע, ואפילו אם לא יגרום שום הויק וצער על ידי הסיפור"]; וכן ראו את חיבורם של פינקלמן וברקוביץ, **חפץ חיים - השיעור היומי**, עמ' ד-טז (המחברים מדגישים, כי האיסור על סיפור גנאי מתייחס הן לגנאי "אובייקטיבי" והן לגנאי "סובייקטיבי", דהיינו, דבר הנחשב לגנאי בעיני המספר אן השומע).

¹⁷⁸⁵ **זרע חיים**, עמ' שמא-שמב.

¹⁷⁸⁶ לדעת קאופמן, העילה היחידה לאסור דיבורים מסוג זה היא רק גרימת הנזק המוחשי או הנפשי לאדם המדובר (ככל שאכן נגרם נזק), ואין מקום להחלת האיסור הכללי של אמירת גנאי בפני עצמה, ובלשונו (שם) - "**נראה לכאורה שסיפור דבר שאינו חסרון על פי השכל, ורק בעיני המספר והשומע נחשב חסרון, כגון לומר עליו שאינו עשיר או גיבור, והוא הדין לומר שלא למד חכמת הנגינה, ובציבור זה וגם אצל השומע נחשב לגנאי, אינו אסור מטעם לשון הרע של דיבור גנות, אלא מטעם רכילות של טעינת דברים וצער ונזק שיכולים להגיע לאותו פלוני... ואולי לומר על אדם שהוא חלש, נחשב חסרון בעצם... ואחר כל זה אין לדבר הכרע, לא בדעת הרמב"ם ולא בדעת שאר הראשונים...**"

¹⁷⁸⁷ ראו את לשונו בהערה הקודמת. וראו להלן, הערה 1801, לעניין פרסום על אדם כי הוא בעל תשובה.

¹⁷⁸⁸ שם, עמ' שמב- "ומכל מקום אף אם נאמר שדבר זה נחשב לשון הרע, ודאי גבול יש בדבר, ואם יגנה חברו בדבר שנחשב אצלו ואצל השומע חסרון, כשהדבר הוא שבח לאמיתו של דבר לדעת רוב העולם, אינו נראה שעובר איסור לשון הרע, כגון בין אנשים פחותים שדרכם לרמות ולגנוב חבריהם, אם יגנו מי שנוהר מאיסור גזל, פשיטא שאין כאן לשון הרע, אם כן יש לעיין מה גבול ניתן לדבר, וצריך עיון".

¹⁷⁸⁹ ראו את פסקי הדין להלן, וכן: **אלמוג וכן זאב- לשון הרע במבחן הבריות**; **שנהר**, עמ' 132-141; **לשון הרע- הדין המצוי והרצוי**, עמ' 159-164; **פרידמן- מהו עלבון ולמי מותר להיעלב**.

¹⁷⁹⁰ באותו עניין, תבע המערער את המשיב בגין מסירת הודעה לממשלת ירדן, כי המערער משתף פעולה עם ממשלת ישראל ותומך בפעילותה בשטחי יהודה ושומרון, וכן בפירסום מודעה בעיתון, המופיע בירדן והמופץ גם בישראל, ממנה השתמע, כי המערער משתף פעולה עם השלטונות הישראליים. השאלה שנדונה הייתה, אם ניתן לראות בפירסומים אלה משום הוצאת לשון הרע, שהרי בגינם יהיה המערער מטרה לשנאה מצד חלק מהתושבים ביהודה ושומרון ובמדינות ערב.

ואמסלם נ' קליין¹⁷⁹¹, שבהם נדונו סיטואציות של פרסום המהווה לשון הרע בעיני חלקים מסוימים בציבור¹⁷⁹²; בשאהה נ' דרדריאן הוסיפה השופטת בן פורת והראתה, כי בעוד שבאנגליה מקובלת הגישה לפיה לשון הרע היא דבר המשפיל את הנפגע בעיני ה-right thinking man, הרי שהמבחן הרווח בארצות הברית הוא מבחן סקטוריאלי, על פי החברה שבתוכה חי הנפגע¹⁷⁹³. אולם, למעט הדמיון האסוציאטיבי, ההשוואה בין ההלכה לבין הדין הישראלי בהקשר זה אינה באמת במקומה: הערך המוגן בחוק איסור לשון הרע הישראלי הינו אך ורק הערכת הבריות כלפי הנפגע (ולא תחושתו האישית הסובייקטיבית של הנפגע)¹⁷⁹⁴, ומשום כך התעוררה ההתלבטות, מי הן אותן "בריות" ומהו סוג ה"הערכה" שעליה מבקש החוק להגן¹⁷⁹⁵. לעומת זאת, על פי ה"חפץ חיים", האיסור הינו רחב יותר ומגוון יותר: ראשית, ללא קשר להיבט הנזיקי, האיסור כולל כל דיבור המביא לידי ביטוי את "המידה הרעה" של עיסוק מכוון בפגמי

השופטים לוי, בן פורת ואלון הסכימו שלושתם כי יש לדחות את התביעה, אולם מנימוקים שונים: השופט לוי סבר, כי דין הערעור להידחות, הן משיקולי מדיניות (ולפיהם לא ייתכן להגדיר פרסום לפיו פלוני משתף פעולה עם ארצו נגד אויביה כלשון הרע) והן מהטעם שככלל, פרסום ייחשב כלשון הרע רק אם הוא פוגע בהערכתו של פלוני בעיני "אדם סביר ובר דעת" (והואיל ובנסיבות אותו עניין, שיתוף פעולה של אדם עם ישראל נגד אויביה אינו נחשב לדבר מגונה בעיני "כל אזרח סביר ובר דעת שבקרב אוכלוסיית ישראל לגווייה", כלשון השופט לוי בעמ' 741 לפסק הדין, אין מקום להגדרת הפרסום כלשון הרע).

לעומת זאת, השופטים בן פורת ואלון סברו, כי עקרונית, יש מקום לטענה, לפיה פרסום יכול להיחשב לשון הרע לא רק אם הוא פוגע בשמו הטוב בעיני האדם הסביר או החברה בכללותה, אלא גם כאשר הפגיעה היא בשמו הטוב בעיני החברה המסויימת בה הוא חי. עם זאת, משיקולי מדיניות ומשום נסיבות העניין המיוחדות (הבעייתיות שבעצם ההשקפה כי פרסום על עזרה למדינת ישראל היא "לשון הרע"), הם סברו כי יש לדחות את התביעה [בעייה דומה נדונה בעניין משעור נ' חביבי, אולם הדיון הוכרע לבסוף על סמך שיקולים שאינם מקדמים את הסוגיה בה אנו עוסקים].

¹⁷⁹¹ באותו עניין הוגשה תביעה בגין פרסום בעיתון שניתן היה להבין ממנו, כי התובע הינו הומוסקסואל. השאלה הייתה, האם יש לראות בכך לשון הרע: האם המבחן הוא מבחן נורמטיבי (ועל פי מבחן זה, כך לפחות לפי בית המשפט, היותו של אדם הומוסקסואל אינו דבר פסול או מבזה) או מבחן אמפירי (על פי מבחן זה, המציאות היא שבחלקים נרחבים בציבור מדובר בעלבון, בין אם הדבר "נכון" ובין אם לאו). בית המשפט פסק לטובת התובע על פי המבחן האמפירי.

¹⁷⁹² ייתכן, כמובן, גם מקרה הפוך, שבו הפרסום בעייתי רק בעיני הציבור הרחב, אך לא בעיני הסביבה אליה משתייך הנפגע. במקרה זה נקבע (ראו: סלוניס נ' דבר, עמ' 832; שנהר, עמ' 140-141), כי הפרסום נחשב ללשון הרע. לדעת שנהר (שם, עמ' 141), יש לקבל קביעה זו במידה שאכן הפרסום הופנה אל הציבור הרחב, ולא במקרה שהוא הופנה אל הציבור שאליו משתייך הנפגע.

¹⁷⁹³ ראו את פסק דינה של השופטת בן פורת בעניין שאהה נ' דרדריאן, עמ' 743-746.

¹⁷⁹⁴ כמפורט לעיל, פרק 5, הערה 1167.

¹⁷⁹⁵ השופטת בן פורת, למשל, בעניין שאהה נ' דרדריאן, הגיעה למסקנה כי "חוק איסור לשון הרע נועד, בראש ובראשונה, לאפשר לאדם להגן על שמו בקרב החברה שבה הוא חי ופועל" (עמ' 747), ולכן יש להתחשב בשינוי שמחולל הפרסום בהערכת סביבתו הקרובה כלפיו, ללא קשר למידת ההצדקה הנורמטיבית של הערכים שעליהם מושתתת הערכה זו (עמ' 748). כמפורט לעיל, מסקנה זו לא הייתה מקובלת על השופט לוי. זו היא גם המחלוקת בין הגישה האנגלית לגישה האמריקאית, כאמור לעיל (הערה 1793).

הזולת (גם אם הוא אינו גורם נזק)¹⁷⁹⁶; ושנית, בהיבט הנזיקי, כל אימת שהדיבור על אדם עלול להסב לו נזק "בגופו או בממונו, ואפילו להצר לו או להפחידו" ההלכה קובעת כי הוא נחשב ללשון הרע (גם אם נזקים אלה אינם בהכרח תולדה של "דיבור גנאי")¹⁷⁹⁷. לכן, בדיון הלכתי, ביחס לכל פרסום יש למקד את הדיון בשאלה, האם מתקיימים ביחס אליו אחד משני ראשי האיסור האמורים.

3. גילוי חטאי עבר כ"סיפור גנאי":

כשפלוני מספר על חברו כי כשל בחטא (שבין אדם למקום או בין אדם לחברו) או כי הוא אינו מקפיד על מצווה מסוימת, הרי הוא עובר על לשון הרע¹⁷⁹⁸. בקביעה זו של ה"חפץ חיים" אין חידוש מיוחד, שכן, ביצוע חטא או הימנעות ממצווה נחשבים לגנאי מעצם הגדרתם, מנקודת המבט הדתית (שמאפיינת, כמובן, את ה"חפץ חיים"). סיטואציה מורכבת יותר הינה, כשאדם חטא בעבר וחזר בתשובה, והמספר אכן מבהיר לשומע, כי חטאו של פלוני הוא חטא עבר בלבד וכי הוא "בעל תשובה". האם במקרה כזה עובר המספר על איסור "לשון הרע"?

מדברי ה"חפץ חיים" עולה, כי התשובה על כך תלויה במספר גורמים, כדלהלן: אם המספר מכוון לבזות את בעל התשובה, בכל מקרה הסיפור אסור, אפילו אם אין חשש שלבעל התשובה ייגרם נזק, כגון שהשומע אינו רואה בכך גנאי וידוע גם כי לא יפיץ את המידע¹⁷⁹⁹ (שהרי עיסוק מכוון בפגמי הזולת אסור מצד עצמו, אף בהעדר נזק, מכוח "המידה הרעה" שבדבר¹⁸⁰⁰)¹⁸⁰¹; לעומת זאת, כאשר המספר אינו

¹⁷⁹⁶ כאמור לעיל, פרק 5, בטקסט להערות 1154-1151 ובהערות עצמן.

¹⁷⁹⁷ ראו לעיל בפרק 5, הערה 1158, וכן בנספח זה בסעיף ג'. ברור, שבעניין שאהה, למשל, הפרסום עלול היה לפחות "להצר לו או להפחידו".

¹⁷⁹⁸ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ה, סעיף א (עמ' קא-קב); וראו גם בתחילת כלל ד.

¹⁷⁹⁹ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ה, באר מים חיים, אות א (עמ' פב) [המחבר מדגיש, כי אפילו אם המספר "מכיר גם כן להשומע שלא יתגנה בעיניו עבור זה", ובנוסף לכך השומע הוא "חכם צנוע אשר בוודאי לא יספר לשום אדם", עדיין אין להתיר את הדבר אלא אם כן "המספר לא התכוון לגנותו בזה"].

¹⁸⁰⁰ ראו לעיל, פרק 5, בטקסט להערות 1154-1151 ובהערות עצמן.

¹⁸⁰¹ לכאורה, מדברים אלה של ה"חפץ חיים" ניתן להוכיח, כי עיסוק מכוון בפגמי הזולת אסור גם כשהגנאי אינו "אובייקטיבי" (דהיינו, שהדברים הנאמרים אינם חסרון מעצם הגדרתם, אלא רק בעיני המספר), כפי שאכן סוברים מספר מחברים וכפי שגם דעתנו נוטה, כאמור לעיל (הערות 1783-1784 והטקסט שם); אלא שראיה זו אינה מוחלטת, שכן, נכון אמנם שהיותו של אדם בעל תשובה הוא אכן גנאי סובייקטיבי, אך עצם החטא הוא גנאי אובייקטיבי, וכאשר המספר מתכוון לבזותו, הוא מתכוון לבזותו מכוח עצם החטא. הביזוי הוא למעשה התעלמות מהחזרה בתשובה והתמקדות בחטא עצמו, שהוא כאמור גנאי אובייקטיבי.

מתכוון לגנאי, האיסור תלוי בשאלת הנזק, או הצער, העלול להיגרם לבעל התשובה. אם הסיפור עלול לגרום לבעל התשובה נזק, הדבר אסור, ולכן יש להתיר את הסיפור רק במקרה שבו בעל התשובה לא יתגנה בעיני השומע, ובנוסף לכך ברור, לפי ההיכרות עם השומע, כי הוא "חכם צנוע אשר בוודאי לא יספר לשום אדם" (שאלמלא כן, אף אם השומע הספציפי לא יבזה את בעל התשובה, מכוח הכרתו את מעלת התשובה ואת כוחה למחוק את העבר, החשש הוא כי המידע יגיע לרבים, ובקרב הרבים בוודאי ישנם אנשים הרואים בעובדה זו חסרון, כך שההפצה עלולה לגרום לבעל התשובה נזק או צער מכוח הפיחות במעמדו)¹⁸⁰². כללים אלה נכונים גם ביחס לסיפור על אדם, כי אבותיו או קרוביו חטאו¹⁸⁰³.

4. הפחתת ערך באופן יחסי :

כאמור לעיל¹⁸⁰⁴, דיבור על חסרונותיו של אדם, כגון האמירה כי הוא לוקה בבורות או העדר חכמה, מהווה לשון הרע¹⁸⁰⁵, והדבר כלול ב"סיפור רעות האדם ומומיו", כלשון הרמב"ם¹⁸⁰⁶. מצב מורכב יותר הינו,

¹⁸⁰² שם, ב"באר מים חיים", אות א: "ונראה דאפילו אם אינו מכון לבזותו בזה, וגם אצל מי שהוא מספר עתה לא יתבזה על ידי זה, כגון שהוא מכיר מכבר להשומע הזה שאצלו לא ייגרע הבעל תשובה הזה מפני מעשיו הראשונים... אפילו הכי אסור לספר עניין כזה... דדבר כזה אם יתפרסם בפני ההמון יוכל להיות סיבה להזיק לו בממונו או על כל פנים להצר לו, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכותיו (-כוונתו לדברי הרמב"ם בהלכות דעות, ז, ה)... וכוונת הרמב"ם אפילו אם אין כוונתו לגנותו בזה... אם לא שהאיש שהוא מספר לו הוא חכם צנוע אשר בוודאי לא יספר לשום אדם, אז מותר, אם המספר לא התכוון לגנותו בזה, והוא מכיר גם כן להשומע שלא יתגנה בעיניו עבור זה".

נמצא, שהתנאים המצטברים להיתר הם כדלהלן: העדר כוונת גנאי מצד המספר, העדר שינוי במעמד בעל התשובה אצל השומע, והעדר חשש שהמידע יועבר לאנשים אחרים, העלולים להפחית ממעמדו באופן שיזיק לו או יגרום לו צער (שכן השומע הוא "חכם צנוע אשר בוודאי לא יספר לשום אדם").

מה יהיה הדין, כאשר על אף כל הנסיבות האמורות לקולא, בעל התשובה חש תחושה סובייקטיבית של בושה כתוצאה מעצם הגילוי, אפילו ל"חכם צנוע" שלא יגלה לרבים ואף אינו רואה בדבר גנאי כלשהו? לכאורה בנסיבות אלה הדבר אסור; ואפילו אם נכריע כדעה הסוברת שגילוי מידע פרטי בעלמא על אדם אינו אסור אפילו מדין "אבק" [ראו את המחלוקת בעניין זה לעיל, פרק 3, הערה 1887], כאן שונה הדבר, כי מדובר בגילוי שגורם לבעל התשובה צער, החורג מאי הרצון גרידא של אדם כי ענייניו יתגלו (והרי זה בכלל המונח "להצר לו", שנוקט הרמב"ם בהתייחסו ללשון הרע בהלכות דעות, ז, ה). קאופמן סבור, אמנם, כי במקרה כזה אין איסור: "ואף אם בעל התשובה היה מקפיד שלא יספרו אף לחכם צנוע, מכל מקום אין כאן לתא דלשון הרע ולא איסור גילוי סוד, שאינו שליט על עצמו שלא ייודע עליו דבר שאין בו לא גנות ולא שום פחיתות ערך ולא נזק, ומכל מקום מסתברא שמידת חסידות להימנע מזה..." (שבילי חיים, עמ' פה, אות ד). לדעתנו, כאמור, הדבר צריך עיון- האם הבושה הסובייקטיבית שחש בעל התשובה (בצדק או שלא בצדק) אינה כלולה באיסור "להצר לו"?

¹⁸⁰³ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ד, סעיף א (עמ' פב-פג), וב"באר מים חיים" שם, אות א.

¹⁸⁰⁴ בטקסט להערות 1774-1776.

¹⁸⁰⁵ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ה, סעיף ב (עמ' קב); והכוונה היא הן לחכמה בעיני התורה והן לחכמה בעיני העולם [שם, סעיף ד (עמ' קד-קה)].

כשהמספר אינו מייחס לפלוני בורות ממש, אך הוא ממעיט מדרגתו באופן יחסי למעמד שיש לאותו פלוני בעיני השומעים. למשל, הציבור סבור כי פלוני חכם בתורה, ואדם מפיץ שידיעותיו אינן רבות כל כך ("אם סיפר על איש, שסוברים אנשי העיר שהוא חכם בתורה, והוא אמר עליו שאיננו חכם כל כך, רק מעט הוא יודע בתורה, ועל ידי זה נתמעט מדרגתו בעיניהם"). ה"חפץ חיים" אוסר את הדבר, אך מלשונו נראה כי טעם האיסור אינו נובע מכך שאמירה כזו היא בהגדרתה "גנאיי", אלא בעיקר מקיומם של נזקים נלווים, העלולים, במקרים רבים, להתחולל כתוצאה מאמירות כאלה (נזקים החורגים מאיבוד ההנאה הטבעי שיש לאדם ממעמד מיוחד)¹⁸⁰⁷.

¹⁸⁰⁶ **פירוש המשנה**, אבות, א, יז. ה"חפץ חיים" מוסיף (שם בסעיף ב) כי האיסור חל הן מצד ה"גנות" שבדבר (שכן, כאמור, סיפור כזה נכלל ב"רעות האדם או מומיו") והן מצד הנזק הנגרם (וכפי שממשיך ה"חפץ חיים" – "שאם נתבונן היטב נמצא, שיוכל להיות שיסובב על ידי זה היזק בממונו או להצר לו") [כמובן שלעתים יש תועלת בפרסום על אדם כי הוא איננו חכם, ואז הסיפור עשוי להיות מותר, כדלעיל פרק 3, פיסקה 3(ב), אך כאן אנו עוסקים במקרים של אמירה שאינה למטרת תועלת (כפי שמקדים ה"חפץ חיים" בתחילת סעיף ב- "ועתה בסעיפים הללו נדבר... שאין שום צד זכות על המספר, כי איננו מכוון לשום תועלת, רק לספר בגנות חברו").

¹⁸⁰⁷ למשל, אמירה על חתן טרי באוזני משפחת האשה כי מעמדו האמיתי אינו רם כפי שחשבו, עלולה במקרים רבים לגרום לזלזול וניכור כלפיו מצד בני משפחתה (ולא רק לכך שלא יפארו ויהללו אותו); וכך גם הפצת מידע על רב המכהן במקום פלוני, כי מעבר לידיעת ההלכות הנצרכות אין לו ידיעות כלשהן, עלולה לגרום לתסיסה נגדו ולנזקים שהם הרב מעבר לאי ההתייחסות אליו כחכם מופלג (ראו שם, בסעיף ב ובסעיף ד).

[כמובן שאין הדברים אמורים כשהפרסום הוא למטרת תועלת; כגון, כשעומדים למנות רב בגלל חכמתו, ואדם יודע שמדובר בטעות, מותר לו למנוע את הפרסום על ידי גילוי הטעות (שם, באר מים חיים, בסוף אות ח'; וראו גם **בזרע חיים**, בפירושו לסעיף ד, שם דן המחבר בסיטואציות תועלת נוספות העשויות להתקיים בפרסום על אדם שהוא אינו כה חכם). אך כאן עסקינן במקרים "פשוטים" שבהם מטרת הפרסום אינה תועלת, כהדגשת ה"חפץ חיים" שהובאה בסוף ההערה הקודמת].

כאשר הסיפור לא עלול לגרום לאדם מושא הסיפור נזקים כעין הנזקים המתוארים כאן, לכאורה אין איסור לאדם לספר על אדם אחר כי חכמתו אינה כה מופלגת כפי שהשומע סבור; ואפילו אם הוא עושה כך מתוך שנאה או מניע שלילי אחר, לא מתקיים כאן "אקטוס ריאוס" בסיסי של סיפור גנאי או נזק, כי אין גנאי בכך שאדם אינו חכם באופן מיוחד [אלא אם כן נחדש ש"גנאיי" נדון באופן יחסי למה שסבר השומע, אך קשה לומר כך; וראו- **אוהב ימים**, פרק ב, הערה ד (עמ' לד), שם נראה כי המחבר מתלבט בנקודה זו; וכן ראו **בחלקת בנימין** (עמ' קסא, אות יד), וצ"ע].

יא(2). לשון הרע על ציבור¹⁸⁰⁸

בהתייחסו לסיפור לשון הרע על ציבור של עיר שלמה, כותב ה"חפץ חיים"¹⁸⁰⁹: "כי איסור לשון הרע, אפילו על אמת, שכתבנו למעלה, הוא אפילו אם מספר על איש פרטי, וכל שכן על עיר שלמה...". דברים דומים נכתבו קודם לכן על ידי הרב אליעזר פאפו, בספרו פלא יועץ¹⁸¹⁰: "וביותר יגדל הכאב על המדברים בגנות משפחה או בגנות בני העיר או בגנות שבט מישראל, כגון ספרדים על האשכנזים ואשכנזים על הספרדים... ואם גדול עונש לשון הרע להמדבר על היחיד, על אחת כמה וכמה רעה כפולה ומכופלת למדבר על הרבים"¹⁸¹¹.

[מלשון ה"חפץ חיים" (וכן מלשון הרב פאפו), נראה כי האיסור לדבר לשון הרע על ציבור חמור אף יותר מהאיסור לדבר לשון הרע על יחיד. יש להעיר, כי לכאורה דברים אלה אינם אמורים במישור הנזק הנגרם (שכן, הנזק הנגרם ליחיד כתוצאה מ"סיכול ממוקד" עולה על הנזק הנגרם לציבור הסופג אמירה שלילית¹⁸¹²), אלא במישור הנוסף של עצם הרע שבהתעסקות בגנות אחרים].

¹⁸⁰⁸ ראו גם: **סולברג- לשון הרע על ציבור**. לעניין איסור לשון הרע על ציבור במשפט האזרחי, ראו להלן, נספח כללי 2, סעיף יא' לנספח.

¹⁸⁰⁹ **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל י, סעיף יב (עמ' קעח-קעט).

¹⁸¹⁰ **פלא יועץ**, ערך "לשון הרע", עמ' שיד. יצוין כי גם בשו"ת **מהרשד"ם** [רבי שמואל בן משה די מדינה, מאה 16], יורה דעה, סימן ק, מתייחס המחבר להטחת דברים נגד "רבים" [המחבר כותב, כי אם חמור דינו של המספר לשון הרע על יחיד, "...על אחת כמה וכמה למי שהטיח דברים כאלה נגד רבים... שראוי לו לסגף עצמו ולקבל עליו תעניות ולישב בנדוי קצת ימים עד ישוב ורפא לו"], אך נראה כי מקור זה פחות רלוונטי לענייננו, שכן באותו עניין לא היה מדובר ממש ב"ציבור", אלא בקבוצת אנשים, שעסקו בגמילות חסדים לתועלת הציבור.

¹⁸¹¹ הרב פאפו מקשה על כך ממספר מקורות, שבהם מצאנו שחז"ל גינוי יושבי ערים מסוימות [בבלי, חולין, קכז ע"א, שם נאמר על בני העיר נרש, כי אם אחד מהם נישק אותך, עליך לספור את שיניך... (ואמירות דומות ברוח זו); וכן בבבלי, פסחים, נ ע"ב], והוא מיישב, כי ייתכן שחז"ל הסתמכו על אחד ההיתרים לדבר לשון הרע ("ואפשר שיש צדדים להיתר, כמו בדבר הידוע, או על דרך שאמרו שמצווה לפרסם את החנפים ועל דרך שאמרו שיותר לדבר לשון הרע על בעלי המחלוקת...").

¹⁸¹² ראו את דברי הרב חיים בנבנישתי (1603-1673) **בכנסת הגדולה**, חושן משפט (הערות על הטור), חלק ט, סימן תכ, אות לו-... "דהמבזה את הרבים דאינו חייב נידוי...". נראה כי כוונתו לומר, כי במסגרת השיקולים להפעלת סנקציות בגין בושת דברים (ראו לעיל, נספח 1 לפרק 7) יש להקל יותר כשמדובר בביוש ציבור.

יא(3). לשון הרע על מת¹⁸¹³

ה"חפץ חיים" פוסק¹⁸¹⁴, "ודע עוד, דאפילו לבזות ולחרף את המתים גם כן אסור. וכתבו הפוסקים, די ש תקנה וחרם קדמונים, שלא להוציא לעז ושם רע על המתים, וכל זה אפילו אם המת עם הארץ, וכל שכן אם הוא תלמיד חכם, בוודאי המבזה אותו עוון פלילי הוא וחייב נידוי על זה".

המקור לאיסור לדבר סרה במתים הוא בדברי ה"מרדכי"¹⁸¹⁵, הכותב, "מאד יש עוון גדול ועונש לשלוח יד בקדושים אשר בארץ... נהגו אבותינו ואמרו שהייתה תקנת קדמונינו וחרם שלא להוציא לעז ושם רע על המתים, שהם שוכני עפר"¹⁸¹⁶. כך נפסק גם בשולחן ערוך בהלכות יום הכיפורים¹⁸¹⁷ וכן ברמ"א¹⁸¹⁸. המהרש"ל¹⁸¹⁹ אף כותב, "ומהר"ם החמיר בפוגע בכבוד שוכני עפר יותר מאלו [היו] חיים"¹⁸²⁰. המחברים הנזכרים אינם כותבים מהו הטעם העומד ביסוד החרם¹⁸²¹.

¹⁸¹³ לעניין איסור לשון הרע על מת במשפט האזרחי, ראו להלן, נספח כללי 2, סעיף יא' לנספח.

¹⁸¹⁴ **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ח, סעיף ט (עמ' קנג).

¹⁸¹⁵ הרב מרדכי בן הלל אשכנזי, מגדולי אשכנז במאה ה-13, בסוף תקופת בעלי התוספות [פירושו על הש"ס מודפס בסוף מרבית מהדורות הש"ס המצויות היום, ומכונה בשם "מרדכי"]. הציטוט להלן הוא מפירושו למסכת בבא קמא, סוף פרק החובל (אות קו).

¹⁸¹⁶ גם בתחילת הפרק (אותיות פא-פב) מתייחס ה"מרדכי" לאשה שנטען כי היא "מבזה שוכני עפר", וכותב כי "אילו היה עדות בדבר או שהייתה מודה, היה לה ליקח מניין ולילך על קברו ולבקש מחילה מן המת" [נעיר, אמנם, כי יש פוסקים, שאם הביזוי נעשה לאחר המיתה, אין צורך ללכת אל הקבר, אלא יש לבקש מחילה במקום (שו"ת מהרש"ל, סימן קא). המחבר מביא לכך ראיה מבבלי, יומא, כב ע"א, שם מסופר על רב נחמן בר יצחק שאמר דבר שיש בו לכאורה פגיעה בשאול המלך, ו"אחוי ליה סיוטא בחלמיה", כלומר, הראו לו חלום רע. בעקבות כך ביקש רב נחמן מחילה, אך לא מצאנו שהלך אל הקבר). כך אכן נפסק במשנה ברורה בסימן תרו, סוף ס"ק יד, כי החיוב ללכת אל הקבר חל רק אם חירפו לפני מיתה. וראו עוד בעניין זה: **שו"ת אז נדברו**, חלק יד, סימן סח (עמ' קמא)].

ה"מרדכי" מוסיף, "ורבים תמהו, מה ראו על ככה?". כלומר, מהו הסמך לתקנה? בתשובה לכך מפנה המחבר לדברי המדרש [מדרש תנחומא (ורשא), פרשת ואתחנן סימן ו], שם מסופר, שלאחר שאמר משה על עם ישראל "והנה קמתם תחת אבותיכם, תרבות אנשים חטאים", נוף הקב"ה במשה, "וכי אברהם יצחק ויעקב חטאים היו, שאמרת לבניהם כך?". [וראו גם: **שו"ת הרשב"א**, חלק א, סימן תתנה; שם מדובר באדם שקרא לחברו "ממזר בן ממזר". הרשב"א כותב בתוך דבריו, "אם רגיל בכך ראוי לקנסו ביותר, אף לפי כבוד הגדולים שביקש לפגום בקבר, ונגע ביקר חקר כבודם כבודי"].

¹⁸¹⁷ שו"ע, או"ח, תרו, ג: "תקנת קדמונינו וחרם, שלא להוציא שם רע על המתים".

¹⁸¹⁸ הרמ"א (על שו"ע, חו"מ, תכ, לח) כותב- "המדבר רע על שוכני עפר צריך לקבל עליו תעניות ותשובה ועונש ממון כפי ראות בית דין, ואם קבורים בסמוך לו ילך על קבריהם ומבקש מהם מחילה, ואם הם רחוקים ישלח שם שלוחו...".

¹⁸¹⁹ **שו"ת מהרש"ל**, סימן קא.

אין מענה ברור לשאלה, האם מעיקר הדין (דהיינו, אלמלא תקנת החרם) יש איסור מן התורה לדבר לשון הרע על מת. לכאורה, הצורך בתקנה מיוחדת האוסרת על כך, מלמד שאלמלא התקנה הדבר היה מותר, ואין בכך משום איסור לשון הרע. מנגד ניתן לטעון, כי איסור לשון הרע על מתים קיים גם אלמלא התקנה (שכן, האיסור לדבר בגנותו של אדם אחר אינו מבדיל בין מת לבין חי), והתקנה נועדה רק להוסיף חומרה לדבר (משום ביזוי המת) וכן את אלמנט ה"חרם"¹⁸²². שאלה **נוספת** היא, האם התקנה, תהא מטרתה אשר תהא, מתייחסת גם לאמירת **דברי אמת** על המת, או שמא לדברי **שקר** בלבד¹⁸²³.

¹⁸²⁰ וכן בשו"ת ראנ"ח, סימן קיא: "...ביזיון דשוכני עפר דחמיר טפי כדכתב המרדכי".

¹⁸²¹ לכאורה, על פי דברי התלמוד בבבלי, ברכות, יט ע"א, המתים אינם יודעים, או לפחות אדישים, לנאמר עליהם [שם נאמר, כי "כל המספר אחר המת כאילו מספר אחרי האבן", והתלמוד מעלה שני פירושים אפשריים למימרא זו-א) המתים אינם יודעים. ב) המתים יודעים, אך לא איכפת להם]. בהמשך, מקשה על כך התלמוד ממקרה שבו אדם דיבר על תלמיד חכם לאחר מיתתו, ונענש על כך בידי שמים, ומתוך התלמוד, כי באותו מקרה המת היה תלמיד חכם, ש"הקדוש ברוך הוא תובע ביקרו" (תרגום). בהתאם לכך כותב הרב טרייוויש (אורח מישרים, עמ' 62), כי חרם הקדמונים נגד דוברי סרה במתים נובע מגזירה שמא ידבר נגד תלמיד חכם. קאופמן (זרע חיים, עמ' תד) סבור כי טעם זה דחוק, וכותב כי החרם מבוסס על הנחה שהמתים כן מרגישים ומצטערים, כפי שמשמע ממקומות אחרים בתלמוד (למשל, בבלי, סנהדרין, קב ע"א).

[לדאגה לכבוד המת בכלל, ללא קשר ללשון הרע, ישנם כמובן מקורות הקודמים בהרבה לאותו "חרם הקדמונים" שלא לחרף את המתים. בבבלי, ברכות, דף יט ע"ב ודף כ ע"א, מבואר שהקביעה לפיה כבוד הבריות דוחה מצוות מסוימות, רלוונטית גם לכבוד המת. המאירי, בחידושו שם לדף כ ע"א (בית הבחירה, עמ' 67) כותב- "ולפי דרך למדת, שכבוד הבריות לא סוף דבר לכבוד החיים כמו שחשבו קצת מפרשים אלא אף לכבוד המת". המקור המקראי המפורש ביותר לכבוד המת הוא בספר דברים כא, כב-כג, שם מצווה הכתוב, "וכי יהיה באיש חטא משפט מוות והומת, ותלית אותו... לא תלין נבלתו על העץ, כי קבור תקברנו ביום ההוא, כי קללת אלוקים תלויו". על המילים "כי קללת אלוקים תלויו" מפרש רש"י (על פי חז"ל בבבלי, סנהדרין, מו ע"ב), "זלזולו של מלך הוא, שאדם עשוי בדמות דיוקנו...". היינו, ביזוי המת הוא כביזוי הקדוש ברוך הוא, שכן האדם עשוי "בצלם אלוקים" (הספורנו על אתר מפרש באופן "מיסטי" יותר- "הנה כל עצם נבדל מחומר ייקרא אלוקים, ומזה המין הוא עצם הנפש השכלית באדם, הנקראת צלם אלוקים... ובהיות שהביזיון הנעשה למת אחר מיתה הוא ביזיון לנפש השכלית אשר היא עצם נבדל הנשאר אחר מיתת הגוף, אמר שהיא קללת אלוקים"). נמצא, איפוא, כי לכבוד המת עצמו יש בסיס מקראי, ויש המקשרים אותו לכבוד הקדוש ברוך הוא עצמו (וראו גם: **רקובר- ההגנה על כבוד האדם**, עמ' 22-23). עם זאת, מקורות אלה אינם מתייחסים לביזוי בדברים אלא לפעולות בגופו של המת ממש. "חרם הקדמונים", לעומת זאת, מתייחס לאמירת דברים בגנות המת].

¹⁸²² ראו: **רקובר, על לשון הרע**, עמ' שכח [לדעת רקובר, "מעצם העובדה שהוצרכו חכמים לתקן תקנה מיוחדת בדבר דיבה על המת, אין להסיק שלולא תקנה זו היה הדבר מותר מאחר שאין הדבר בגדר האיסור של לשון הרע - כי ניתן לפרש את התקנה כך, שבאו לחזק את האיסור הקיים בלאו הכי" (**רקובר, על לשון הרע**, עמ' שכח); בהקשר זה של חרם הבא לחזק איסור הקיים בלאו הכי, מפנה המחבר לשו"ת ראנ"ח, חלק ב, סימן קיא, ראו שם].

¹⁸²³ הערפול בנקודה זו נובע בין היתר מכך, שה"מרדכי" והשולחן ערוך משתמשים בלשון "להוציא שם רע", שמשמעותו גנות שקרית, בעוד שהרמ"א נוקט בלשון כללית יותר, "המדבר רע על שוכני עפר", שניתן להבינה כמתייחסת גם לגנות אמת (גם מלשון ה"חפץ חיים" קשה להסיק תשובה ברורה, שכן הוא פותח בלשון כללית "לבזות ולחרף", אך בהמשך נוקט בלשון "לעז ושם רע"). רקובר נוטה לסבור, כי "ונראה שלא נתקנו התקנה והחרם אלא על סיפור לשון הרע על המת בדבר שקר ולא על סיפור אמת" (**רקובר, על לשון הרע**, עמ' שכט; וראו את דבריו להלן, בהערה 1827).

דעת הרב יעקב קמינצקי¹⁸²⁴ ביחס לשתי השאלות האחרונות שהעלינו, היא כדלהלן: א) אין איסור כלל לדבר לשון הרע על מת מעיקר הדין, והאיסור הוא רק מכוח החרם; ב) אף כשנתקן החרם, האיסור על פיו מתייחס לאמירת שקר בלבד ולא לאמירת דברי אמת¹⁸²⁵. לעומת זאת, הרב בנימין יהושע זילבר, מפוסקי זמננו, סבור אחרת¹⁸²⁶: הוא אמנם נוטה להסכים לכך שהחרם עצמו מתייחס לאמירת שקר בלבד, אך לדעתו יש להבחין בין החרם לבין עצם האיסור- איסור לשון הרע חל על אדם מת כמו על אדם חי, ורק החרם, שנועד לחזק את האיסור ולהעצימו, מתייחס לאמירת שקר בלבד¹⁸²⁷.

דעה נוספת בהקשר זה היא דעתו של קאופמן¹⁸²⁸. לשיטתו, איסור התורה לדבר לשון הרע (אלמלא החרם) מתייחס לאדם חי בלבד, כשיטת הרב קמינצקי. אך לאחר שנתקנה התקנה, היא מתייחסת לא רק לדברי שקר בלבד אלא גם לדברי אמת (ובכך הוא חולק על הרב קמינצקי). עם זאת הוא סבור, כי הואיל ומדובר באיסור דרבנן בלבד, יש להקל בו כשהמטרה אינה "חירוף המת" אלא מטרה חיובית כלשהי (זאת, גם אם לא מתקיימים התנאים המחמירים של "תועלת" המפורטים לעיל, הנדרשים ביחס ללשון הרע על אדם חי)¹⁸²⁹.

שאלה נפרדת היא, האם מותר לגלות את סודו של אדם לאחר שנפטר. כאמור לעיל, כאשר אדם מספר מידע לאדם אחר על מנת שיישמר בסוד, אסור לאותו אדם לספר אותו לאחרים, גם אם אין בכך כל

¹⁸²⁴ מחבר בן זמננו, הידוע בפירושו לתורה "אמת ליעקב".

¹⁸²⁵ בתשובה לשאלתו של תלמיד, מדוע סיפורי התורה על אחי יוסף אינם בגדר לשון הרע, משיב הרב קמינצקי [אמת ליעקב, בראשית, לו, יח (עמ' קצד)]: "ומתחילה עניתי דבאמת לשון הרע אינו אלא על החיים, ועל המתים מותר מצד הדין, ואינו אלא חרם הקדמונים; והחרם אינו אלא על מוציא שם רע ולא על לשון הרע" (אמנם, בהמשך לכך כותב המחבר, כי במקרה של אחי יוסף אין צורך בתשובה זו, שכן לא הייתה בידם עבירה של ממש, ראו שם); לענין "לשון הרע" של התורה על הדמויות בה ראו גם לעיל, פרק 3, הערה 632.

¹⁸²⁶ שו"ת אז נדברו, חלק יד, סימן סח.

¹⁸²⁷ דברים דומים כתב הרב זילבר במכתבו אל רקובר משנת תש"ך, כפי שמובא בספרו של רקובר, ההגנה על צנעת הפרט, עמ' 77, ה"ש 114. בהתאם לכך כותב שם רקובר בגוף הטקסט, "מן הדין אסור לדבר דברים רעים אף על המת, אלא שבה אין חרם". בהמשך ההערה מובאים דברים דומים בשם הרב חיים קנייבסקי, וראו שם בשם הרב וייס. יצוין כי מדברי הרב זילבר במהלך תשובתו עולה, כי ביסוד סברתו עומדת ההנחה שהמת יודע את הנאמר עליו ומרגיש עלבון בדבר.

¹⁸²⁸ זרע חיים, עמ' תה.

¹⁸²⁹ שם- "סוף דבר, המספר לשון הרע על מת, אף ששייך אליו סוג נזק וצער, ומצד אחד חמור לשון הרע על מתים מעל חיים, מכל מקום איסורא מדאורייתא ליכא, ונפקא מינה מזה שיש קולות הרבה לספר לשון הרע על מתים כל שכוונתו ללמוד להיזהר מדבר רע ולהועיל בזה".

גנאי¹⁸³⁰. השאלה היא, האם איסור זה חל גם לאחר מיתה. שאלה דומה הינה, האם מותר לספר על מת, דברים שאינם דברי גנאי, אך בחייו היה אסור להפיצם מהחשש שיגרמו "להצר לו או להפחידו"¹⁸³¹. על פי ההיגיון הפשוט, רק דברי גנאי אסורים לאחר המוות, ולא גילויי מידע מסוג זה. כך אכן עולה ממכתבו של הרב אשר וייס אל רקובר¹⁸³², אך מדבריו שם עולה כי ישנן בעניין זה גם דעות אחרות.

לשון הרע על מת אסורה גם על פי האסלאם¹⁸³³ ועל פי הנצרות¹⁸³⁴. ההשקפה הנוצרית המקובלת הינה, כי-

"The deceased have a right to their good name"¹⁸³⁵, וכי לשון הרע על מת מנוגדת ל- commutative

justice¹⁸³⁶. Moore מצטט בהקשר זה את נימוקו של Lugo¹⁸³⁷:

"A person, even after his death, possesses a good name; he is remembered by his fellowmen according to the good name he acquired while alive. Just as a man while alive wishes to be thought well of by others, so also he wishes to be thought well of after his death. Many men have performed great deeds in order to be remembered well after their death...".

וכן נימוק אחר, בשמו של Billuart¹⁸³⁸:

¹⁸³⁰ראו לעיל, בטקסט להערות 884-887.

¹⁸³¹כמבואר לעיל, פרק 5, הערה 1158, וכן בסעיף ג' לנספח זה, אסור לספר על אדם דברים שאילו ייודעו, יהיה בהם כדי "להצר לו או להפחידו", גם אם אין בהם כל גנאי.

¹⁸³²ראו בהרחבה: רקובר, ההגנה על צנעת הפרט, עמ' 77-78, ה"ש 114.

¹⁸³³Revival of Religious Learnings, עמ' 113.

¹⁸³⁴The Sin of Detraction, עמ' 24-26.

¹⁸³⁵שם, עמ' 24.

¹⁸³⁶שם.

¹⁸³⁷שם, עמ' 24-25.

¹⁸³⁸שם, עמ' 25.

"The deceased man, although he cannot be properly spoken of as a man, does retain the same will since his soul continues to exist. It is because of the continued existence of his soul that the deceased still has a right to his good name and a right to other goods which can be possessed after death...".

מכל מקום, מקובל כי חטא זה קל יותר מאמירת לשון הרע על אדם חי¹⁸³⁹.

יא(4). לשון הרע על עצמו

מעשה ידוע מייחס ל"חפץ חיים" אמירה, לפיה אסור לאדם לספר לשון הרע אפילו על עצמו¹⁸⁴⁰. אולם, בפועל, מדברי ה"חפץ חיים" בחיבורו עולה, כי אין איסור לומר לשון הרע על עצמו¹⁸⁴¹ (ואין גם איסור להאמין ל"לשון הרע" שאדם אומר על עצמו¹⁸⁴²).

¹⁸³⁹שם, עמ' 25-26.

¹⁸⁴⁰ראו: **החפץ חיים - חיינו ופעלו**, חלק ג, עמ' תתרעה-תתרעו. על פי סיפור המעשה, אדם אחד הגיע לראדין כדי לפגוש את ה"חפץ חיים". הוא פגש באדם זקן, ושאל אותו היכן מעונו של ה"חפץ חיים", תוך שהוא מוסיף כי הוא חפץ מאוד לקבל ממנו ברכה. הזקן השיב לו, כי ה"חפץ חיים" הוא יהודי ככל היהודים, ואין בו דבר מיוחד. אותו אורח כעס מאוד וגער בזקן על דבריו במילים חריפות. לאחר שעה קלה, התברר לאורח כי אותו זקן אינו אלא ה"חפץ חיים", ולמראה אי נוחותו הרגיע אותו ה"חפץ חיים" ואמר לו, כי למד ממנו דבר חשוב, שאסור לאדם לומר לשון הרע אפילו על עצמו.

¹⁸⁴¹**חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל א, סעיף ט (עמ' מט). המחבר כותב, כי כשאדם מספר בגנות חברו, הוא עובר בכך איסור אפילו אם גינה גם את עצמו בתוך כך. מכאן עולה, שעצם הגינוי העצמי אינו איסור, אלא שהמחבר מחדש רק זאת, כי הוא אינו מציל את האדם מהאיסור לדבר בגנות חברו [וראו גם את דבריו ב"באר מים חיים", שם, אות טו ("ממה שמצינו בישיבה... השיבו הקב"ה, עליך אתה רשאי לומר ואי אתה רשאי לומר עליהם", ראו שם)]. יצוין, כי מחברים אחדים טרחו ליישב את הסתירה בין המעשה אודות ה"חפץ חיים" לבין הפסק בכך, שהמעשה, בשונה מהפסק, מתייחס למצב שבו השומע אינו מודע לכך שהמספר מדבר אודות עצמו (כפי שאכן אירע שם, שהשומע לא ידע שהמספר על ה"חפץ חיים" הוא ה"חפץ חיים" עצמו) [ראו, למשל: **שו"ת לחפץ בחיים**, עמ' צג; **הליכות עולם**, עמ' עח, הערה ס; ואת ההפניות בהקשר זה במאמרו של בראלי, **פרסום לשון הרע על נבחר ציבור**, עמ' 144, הי"ש 22, ובספרו של ורהפטיג, **צנעת אדם**, הי"ש 63 (וראו שם גם לעניין מהימנות הסיפור)].

וראו דיון רחב בעניין זה ב**שו"ת עטרת פז**, חלק א, כרך ג, חושן משפט, סימן ז, הערה ב (עמ' תמא). בתשובה זו (הדנה בעיקרה באיסור על אדם לחבול בעצמו), דן המחבר גם בשאלה, האם מותר לאדם לומר על עצמו לשון הרע, ותולה זאת בשאלה הכללית האם מותר לאדם לבייש את עצמו [אמנם לדעתנו, יש מקום להבחין בין ביזוי עצמי ממשי לבין גילוי חסרונות עצמי; לשון הרע משתייך בעיקרון לתחום **המידות** ולא לתחום הנזיקין, כדלעיל פרק 7, וקשה להשוות בין המידה הרעה שבחשיפת פגמי הזולת לבין וידוי עצמי].

[שאלה זו נדונה גם בעולם הנוצרי, והמסקנה היא כי אין בכך איסור detraction, למעט בנסיבות מסוימות¹⁸⁴³. עם זאת, מספר מחברים סבורים כי יש בפעולה כזו איסור, אמנם קל יותר, של השחתה שלא לצורך (כשם שאין להשחית ממון פיזי לחינם, כך גם אין להשחית שם טוב¹⁸⁴⁴). Moore עצמו מחזיק בדעה, כי הפעולה מנוגדת ל-modesty¹⁸⁴⁵].

יא(5). לשון הרע על קטן

ה"חפץ חיים" מייחד את אחד הסעיפים בחיבורו¹⁸⁴⁶ ללשון הרע על קטן **יתום**: "ולפעמים שייד איסור לשון הרע אפילו על קטן, כגון לספר גנותו של יתום קטן, שמגדלין אותו אחרים בתוך ביתם, ועל ידי זה יוכל להיסבב שיגרשו אותו מאתם, וכל כל כהאי גוונא, היכא שעל ידי סיפורו יסובב להזיק להקטן או

לדיון נוסף בסוגיית לשון הרע על עצמו ראו: **וקנה לך חבר**, סימן קמ"ד; **צנעת אדם**, עמ' 50 ואילך (לעניין השאלה אם מותר לאדם לבזות את עצמו), ובעמ' 60-62 (לעניין לשון הרע על עצמו); **פרסום לשון הרע על נבחר ציבור**, בפרט מעמ' 146 ואילך; **לשון הרע על נבחר ציבור בעיתונים** (אפשטיין) עמ' 55-56, תחת האות ד', וההפניות שם; ובשו"ת **חפץ חיים**, סימן כד. נפנה גם לדברי ה"בן איש חי" [כינויו של רבי יוסף חיים מבגדאד, מגדולי האחרונים, (1834-1909)], בשו"ת **תורה לשמה**, חו"מ, תט. הרקע לשאלה שם הוא כדלהלן: "שמעון" גילה אודות עצמו מומים גופניים נסתרים, ואמרו לו הסובבים שהוא נחשב כ"מוציא דיבה". שמעון השיב, "כיוון שאני מעיד על עצמי ולא על אחרים, אין זה בכלל מוציא דיבה". ה"בן איש חי" נשאל, "אם צדק שמעון בזו התשובה או לאו". בתשובה לכך, מפנה המחבר לבבלי, יבמות, סד ע"ב, שם מסופר שרבי אבא השתמט מלגלות לאחרים כי הוא עקר, ואם כך גם כאן, לא היה ראוי ששמעון יגלה לאחרים על מומיו. עם זאת, המחבר אינו כותב שם שהדבר נחשב ללשון הרע, אלא רק מוכיח מהבבלי כי הדבר אינו רצוי.

לבסוף יש לציין, כי מעבר לשאלה אם גילוי פגמים עצמיים אסור מדין לשון הרע או ביזוי עצמי, ישנו גם עניין נוסף: בבבלי, ברכות, לד ע"ב, נאמר "**חציף עלי מאן דמפרש חטאיה**" (חצוף עלי מי שמפרש חטאיו; היינו, גילוי חטאים עצמי ללא בוש, מהווה מעין עזות פנים).

¹⁸⁴² **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ז, סעיף ו (עמ' קלו): "ואם אחד בא אצלו ומספר לו את ענייניו, ובתוך סיפורו סיפר לו איזה דבר שהוא גנות לעצמו ולחבירו, אינו מותר להאמינו, רק על עצמו, ולא על חברו".

¹⁸⁴³ **The Sin of Detraction**, עמ' 110-111. מסקנת המחברים היא, כי מעשה זה אינו מהווה violation of justice, אלא אם כן הפגיעה בעצמו פוגעת גם בשם של צדדים שלישיים (כגון, אדם המשתייך לקהילה מסוימת, באופן ששמו הטוב משפיע על שמה הטוב הכללי של אותה קהילה); במענה לשאלה, האם הסיפור הוא לפחות violation of charity, כותב Moore (עמ' 111):

"The deliberate and unnecessary defamation of oneself is not contrary to the virtue of charity, unless one's good name is necessary for his spiritual or temporal good".

¹⁸⁴⁴ שם, עמ' 112.

¹⁸⁴⁵ והשוו לדברי הבבלי, ברכות, לד ע"ב, הנזכרים לעיל, בסיפא להערה 1841 ("**חציף עלי מאן דמפרש חטאיה**").

¹⁸⁴⁶ **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל ח, סעיף ג (עמ' קמט).

להצר לו על ידי זה". בהערה על סעיף זה¹⁸⁴⁷ מבהיר המחבר מדוע התייחס דווקא לקטן יתום ולא לילד קטן רגיל- "מה שציירתי ביתום ולא בשאר קטן, משום דאין מצוי שיבוא היזק או שאר דבר המיצר לקטן על ידי מה שמספרין גנותו".

המחברים מעירים, כי דברים אלה של המחבר סותרים לכאורה לשיטתו הכללית, כי אין לספר דברי גנאי גם מבלי שיש בהם פוטנציאל נזק¹⁸⁴⁸. במענה לכך משער קאופמן¹⁸⁴⁹, והדברים מסתברים, כי "...אולי סבירא ליה לרבינו, שכל שאינו מחוייב במצוות, ואין בו דעת גמורה, אין החטא שלו נחשב לגנות". היינו, מטבע הדברים, אנשים אינם רגילים לראות במעשי קטן גנאי של ממש, ועל כן מודגש מרכיב הנזק¹⁸⁵⁰.

יא(6). לשון הרע על מי שאינו בכלל "עמד"

לעניין תחולת איסור לשון הרע בסיפור על גוי או על אפיקורס וכיו"ב, ראו לעיל¹⁸⁵¹.

יא(7). לשון הרע על אדם ללא הזכרת שמו

לשון הרע על אדם, ללא אזכור שמו במפורש, אסורה רק אם ניתן להבין מהדברים במי מדובר¹⁸⁵².

¹⁸⁴⁷שם, באר מים חיים, אות ה.

¹⁸⁴⁸ראו לעיל, פרק 5, בטקסט להערות 1151-1154. כך מקשה הרב שריה דבליצקי בזה השלחן, עמ' סד: "ויש להקשות, דהלא בכלל ג' סעיף ו' ובבאר מים חיים שם סק"ז כתב דאסור לספר גנות אפילו אם לא יגיע שום נזק". וכך מקשה גם קאופמן (שבילי חיים, עמ' קסא (אות ד): "היוצא מדברי רבינו, שלא מצא לאסור לשון הרע על קטן אלא מטעם דיבור המזיק, ויש לעיין, למה לא כתב סתם, שכל דיבור גנות אסור, כמו על גדולי?").

¹⁸⁴⁹שם. וראו דברים דומים גם בזה השלחן, שם.

¹⁸⁵⁰ ומסתברים גם דברי קאופמן בהמשך (שם): "אמנם, אף שוודאי יש ענייני ילדות שנחשבים למהותו של קטן ואינם לו לגנות, כגון לומר ששיקר או היכה (אם הוא באופן הרגיל לקטן), מכל מקום אין זה כלל גמור, כי יש מעשים שאינם לפי כלל הילדים ונחשב לגנות בעיני השומע, ובפרט בענייני מידות, שאם אמר על קטן שיש לו מידות מושחתות, הוא דבר גנות בעצם הקטן... אשר על כן נראה ברור לדינא, שאם אמר דבר שנחשב ממש גנות על קטן (אף שאינו כ"כ מצוי כנ"ל) הרי זה לשון הרע גמורה מדאורייתא, אף כשברור שלא יגיע לו נזק או צער בפועל".

¹⁸⁵¹נספח לפרק 4, בטקסט להערות 1104-1106.

¹⁸⁵²ראו לעיל, פרק 5, הערה 1161. והשוו: **Reliance of the Traveller**, עמ' 733:

"...slander entails mentioning a particular person or a group of specific individuals. When the person being spoken to understands whom one is referring to, it is slander...".

יא(8). לשון הרע על נכסי אדם

ה"חפץ חיים" מתייחס בחיבורו¹⁸⁵³ גם ללשון הרע על נכסי אדם: "ודע, דכשם שאסור להוציא דיבה על חברו, כן על חפציו אסור להוציא דיבה, וזה מצוי מאוד, בעוונותינו הרבים, שחנווני אחד מוציא דיבה על נכסי חנווני אחר, וכל כהאי גוונא מפני השנאה, וזו היא לשון הרע גמורה מדאורייתא". כאסמכתא לכך מפנה המחבר לדברי רבי אליעזר ממיץ, בספרו יראים¹⁸⁵⁴ (אולם, בעוד שה"יראים" מתייחס לדיבת שקר בלבד, ה"חפץ חיים" מחיל את האיסור גם על אמירת אמת, אלא אם כן הדברים נאמרים ל"תועלת"¹⁸⁵⁵).

נראה, כי בין ה"יראים" ובין ה"חפץ חיים", אינם מתכוונים לומר שישנו איסור לשון הרע בעצם הדיבור אודות חפץ; האיסור נובע מכך, שבמקרים המתוארים, גינוי החפצים מגנה או מזיק גם לבעליהם¹⁸⁵⁶.

יא(9). לשון הרע על אדם כשמטרת המספר היא להסיר מעצמו חשד שווא

כאשר אדם נחשד כי עשה מעשה כלשהו, בעוד שבפועל המעשה נעשה על ידי אדם אחר, פוסק ה"חפץ חיים"¹⁸⁵⁷, כי אסור לנחשד לגלות מי עשה את הדבר, אלא עליו להסתפק באמירת "אני לא עשיתי"¹⁸⁵⁸.

¹⁸⁵³ חפץ חיים, כלל ה, סימן ז (עמ' קז).

¹⁸⁵⁴ יראים, סימן קצא [כרך שני, עמ' שכג]: "ואפילו על עסקי חברו וממונו אסור להוציא דיבה, כגון שרוצה לתת מתנה לחברו, ובא אחר וגינה אותו (=צריך לומר 'אותה' - זרע חיים, עמ' שנו) על שקר, ונמצא מוציא דיבה"

¹⁸⁵⁵ וכפי שמוסיף שם ה"חפץ חיים" (באר מים חיים, י) "ואם הוא אמת ומכוון לתועלת שלא ירמה את בני אדם, יבואר לקמן...".

¹⁸⁵⁶ הנחתנו זו אינה מובנת מאליה, שכן ה"יראים" ממשך ומביא ראיה לדבריו מדברי התלמוד (בבלי, ערכין, טו ע"א), לפיהם אסור לדבר לשון הרע על עצים ואבנים (אמנם, גם שם יש לפרש, שלא עצם גנותם של העצים והאבנים היא הבעייתית, אלא המשמעות החמורה שנלוותה לכך באותו מקרה, שדיברו למעשה נגד הקדוש ברוך הוא עצמו. וראו ביתר הרחבה בזרע חיים, שנו-שנח).

גם רקובר סבור, כי "נראה לומר בדוחק, שאף לדבריו איסור זה אינו איסור עצמי, אלא איסור במידה שיש בדברים כדי להזיק לאדם בגופו או בממונו" (רקובר, על לשון הרע, עמ' שכח, בה"ש 18).

¹⁸⁵⁷ חפץ חיים, הלכות איסורי לשון הרע, כלל י, סעיף יז (עמ' קפג).

¹⁸⁵⁸ שם - "אסור לו לגלות מי שעשה את הדבר, אפילו אם ראה בעצמו, רק ישיב, 'אני לא עשיתי את הדבר'". המקור לכך הוא מהמעשה המסופר בבבלי, בבא בתרא, קסד ע"ב. רבי חשד ברבי שמעון, כי כתב שטר בצורה שלא הייתה מקובלת עליו, ורבי שמעון השיב לו שלא הוא כתב את השטר, כי אם יהודה חייטא. על כך אמר לו רבי, "כלך מלשון הרע הזה". רשב"ם על אתר מפרש, כי ביקורתו של רבי הייתה על כך שרבי שמעון חשף את שם כותב השטר ולא הסתפק באמירת "לא אני כתבתי".

[עוד מוסיף ה"חפץ חיים", כי כל האמור הוא מצד הדין ומבחינת דיני האסור והמותר; אך אדם שהוא "בעל נפש", ראוי שיטול על עצמו אשמה אם לבסוף יתגלה האשם האמיתי ותיגרם לו בושה; ומביא ה"חפץ חיים" ראיה לכך מדברי התלמוד במסכת

בהערה על סעיף זה¹⁸⁵⁹ מתלבט המחבר מה הדין במקרה שבו האמירה "לא אני עשיתי" אינה משאירה מקום לספק מי הוא האשם האמיתי (כגון, שהיו במקום שניים בלבד)¹⁸⁶⁰. על כך משיב המחבר: "תלוי בזה - אם הוא באמת דבר שאינו הגון, נראה דמותר לדחות זה מעל עצמו, אף שממילא יתגלגל הדבר על חברו. אבל אם באמת דבר זה איננו עוולה, רק להשוואל נראה שדבר זה הוא עוולה, צריך עיון..."¹⁸⁶¹.

הרב אלחנן וסרמן, בספרו קובץ שיעורים¹⁸⁶², פושט את ספקו של ה"חפץ חיים" מתשובת מהר"ח אור זרוע, משם עולה כי מותר לאדם לספר כי פלוני עשה דבר כלשהו (ואפילו לומר במפורש- פלוני עשה), על מנת להסיר את האשמה מעליו¹⁸⁶³.

סנהדרין, יא ע"א (שם מסופר על מספר תנאים שנטלו על עצמם אשמה כדי להציל אדם אחר מבושה) ומדברי רבי יהודה החסיד, ב"ספר חסידים", סימן כב].

¹⁸⁵⁹ **חפץ חיים**, הלכות איסורי לשון הרע, כלל י, באר מים חיים, אות מג (עמ' קפג).

¹⁸⁶⁰ "אם על ידי זה ממילא ייודע לו העושה, כגון שלא היה לו הספק כי אם על שניהם..."

¹⁸⁶¹ נראה שכוונת הדברים והגיונם הם כדלהלן: כאשר מדובר בעוולה ממשית, כגון גזילה וכדומה, יש ערך מוסרי ממשי בהסרת החשד מעל עצמו [כפי שנאמר במשנה במסכת שקלים, ג, ב: "...לפי שאדם צריך לצאת ידי הבריות כדרך שצריך לצאת ידי המקום, שנאמר (במדבר לב, כב) 'והייתם נקיים מה' ומישראל', ואומר (משלי ג, ד) 'ומצא חן ושכל טוב בעיני אלהים ואדם'!]. לכן, אדם נדרש לעשות כן (ולומר "לא אני עשיתי"), גם אם הפועל היוצא הוא האשמת חברו (שהרי חברו הוא האשם האמיתי). לעומת זאת, כאשר לא מדובר בעוול אמיתי, אלא בעשיית מעשה כלשהו אשר השואל, מסיבותיו שלו, אינו רואה אותו בעין יפה, כבר אין מקום לערך האמור, והאינטרס היחיד של המספר הוא רק להסיר מעליו נזק. כאן, מתלבט ה"חפץ חיים", האם מותר להסיר נזק שאירע לו, במחיר של נזק דומה לחברו.

נראה שהתלבטות המחבר (במקרה השני) אינה נוגעת למקרה שבו האשם האמיתי הוא זה שדאג להטיל את אשמת השווא על המספר. במקרה כזה, לכאורה אין ספק שיהיה מותר לספר מי הוא האשם, מדין "לשון הרע לתועלת", שהרי אחד מסוגי התועלת הוא תיקון עוול שנעשה על ידי פלוני והשבת המצב על כנו (וכאן, העוול הוא הטלת האשמה על חף מפשע). לכן יש להניח שכאן מדובר במקרה שבו השואל, מסיבותיו שלו, מטיל את האשמה על המספר, והתלבטות המחבר היא, האם רשאי האשם האמיתי להנות ממזלו הטוב, שהוא אינו אשם בו (הוא אמנם אשם בעוולה, אך לא את העוולה המספר חפץ לתקן כאן, אלא את הטלת האשמה עליו). וצריך עיון בדבר.

¹⁸⁶² **קובץ שיעורים**, חלק א, בבא בתרא, אות תקצה.

¹⁸⁶³ השאלה האם מותר לאדם להסיר חשד מעצמו כשהדבר כרוך בהסגרתו של אדם אחר, נדונה בשו"ת מהר"ח אור זרוע, שם נפסק, בסוף תשובה קמב, להיתר: "אם הקהל באו מחמת כן לידי עלילה ואפילו יחיד שבא מחמת כן לידי עלילה, שסבורין הגוים שהוא עשה זה המעשה וידוע להם בוודאי, שיהודי אחד עשה כן, אכן אינם יודעים מי עשהו ובאים להעליל על זה אתה עשית, מותר לו לומר לגוים, פלוני עשה ולא אני". המחבר מוסיף ומחדש (שם), "ואפילו אם העושה לא נתכוין לרעה, אלא לדבר מצוה, כעובדא דרבינו יצחק שמל גרים ומתוך כך באו הקהל לידי עלילה" (וראו בשו"ת אור זרוע החדשות, סימן ד, שם כותב המחבר דברים זהים, ומסיים, "כעובדא של יצחק שמל גרים ומתוך כך באו הקהל לידי עלילה והתיר מורי אבא מארי זצ"ל להראות עליו והסכימו כל גדולי דורו").

מדברים אלה משמע, שמותר להסיר חשד שווא תוך הסגרת אדם אחר (ואפילו לומר בפירוש "פלוני עשה"), גם כשלא מדובר

יא(10). הימנעות מלשון הרע או רכילות כמצדיקה שינוי מהאמת

במקרה של חוסר ברירה מותר אף לשנות מהאמת, על מנת להימנע מאיסור לשון הרע או איסור רכילות¹⁸⁶⁴.

בהסרת עוולה ממש אלא בהסרת חשד הנחשב כעוולה רק בעיני האדם המבקש לברר (שהרי כך עולה מדוגמת "יצחק שמל גרים", בסוף התשובה; לא מדובר בעבירה, אלא בדבר שהגויים הקפידו לגביו), ואם כן, נפשט לכאורה ספקו של ה"חפץ חיים".

לטענת קאופמן (זרע חיים, עמ' תיז-תיח), ניתן לדחות את הראיה, שכן ייתכן שדברי מהר"ח אור זרוע "נאמרו דווקא כשפלוני עסק בדבר שהיה ידוע שיכול להביא לידי עלילה ליחידים או לכלל... ויש לומר שהלה נחשב כעין רודף ומותר לאחר לסלק הדבר מעל עצמו לתיתה עליו", ראו שם.

לדיון בסוגיה זו ראו גם: **שמע אברהם** [הרב אברהם פלאגיי, מאה 19, איזמיר (בנו של הרב חיים פלאגיי)], חלק ב, סימן מז [המחבר מתלבט בסוגיה זו של גילוי אשמת אדם אחר כדי להציל את המספר עצמו מחשד, ונראה כי הוא מכריע לחומרא, אך ראיותיו שם לכאורה צריכות עיון (את דברי התלמוד במסכת סנהדרין ואת דברי ה"ספר חסידים", שהובאו לעיל בסיפא להערה 1858, נראה כי המחבר מפרש לא כמידת חסידות אלא כחיוב, שלא כמו ה"חפץ חיים", וצ"ע)].

¹⁸⁶⁴ **חפץ חיים**, הלכות איסורי רכילות, כלל א, סעיף ח (עמ' קפח): **"ולעניין מה להשיב אם שואלו 'מה דיבר פלוני אודותי', תלוי בזה: אם יש לו עצה להשיבו באופן שלא יהיה שקר גמור וגם לא יהיה רכילות, ישיבהו באופן זה, ולא יוציא שקר מפיו. ואם הוא מבין שחברו לא יקבל זה לתשובה (נראה כי כוונתו לומר, שהניסוח המתחמק יגרום לחברו להבין שאכן נאמר דבר שלילי), מותר לומר שקר גמור מפני השלום, אבל לא יישבע חס וחלילה לשקר בשביל זה"**. כמקור להיתר זה מפנה המחבר (באר מים חיים, יד) לבבלי, יבמות, סה ע"ב, שם נאמר כי מותר לאדם לשנות בדיבורו מפני השלום (ומביא התלמוד מספר ראיות לכך, כגון, אמירתו של הקב"ה לאברהם כי שרה אמרה "ואני זקנתי", במקום לספר לו כי שרה אמרה "ואדוני זקן"; בעניין זה ראו גם לעיל, פרק 3, בסיפא להערה 916, וראו שם גם את דברי הירושלמי על כך).

[בהקשר זה מוסיף המחבר ומפנה גם לדיון התלמודי בבבלי, סנהדרין, ל ע"א, לעניין השאלה כיצד יכתבו הדיינים את הפסק כאשר הרוב מזכים ואחד מחייב (ראו בהרחבה לעיל, פרק 2, הערה 364). לפי רבי יוחנן, יש לכתוב פסק אחיד, ואין לכתוב שזה סבר כך וזה סבר כך, כי הדבר יעורר את איבת הנידון כלפי הדיין שפסק נגדו, ויהיה בכך משום "רכיל"; ריש לקיש סבר, שיש לכתוב "פלוני ופלוני מזכין ופלוני מחייב", שכן כתיבת פסק אחיד נראית כשקר ("מיחזי כשיקרא"); ורבי אלעזר סבר, שיש לכתוב "מדבריהם נזדכה פלוני", ובצורה זו מצד אחד הדברים אינם נראים כשקר (שהרי ניסוח זה מוכיח שנחלקו הדעות) ומצד שני אין חשש איבה, שהרי נמנעים מכתובת השמות. ההלכה נפסקה כרבי אלעזר. מכאן למד ה"חפץ חיים", כי הוא הדין גם במקום שבו אדם נשאל "מה אמר עלי פלוני": לכתחילה, עדיף לנקוט בלשון שאין בה לא שקר ולא רכילות, שהרי הלכה כרבי אלעזר, שיש להעדיף לכתחילה לשון זו; אך כשאין אפשרות לנקוט בלשון כזו, עדיף שינוי מהאמת על פני רכילות (מפני השלום), שהרי הלכה כרבי יוחנן נגד ריש לקיש, ורבי יוחנן העדיף אפילו לשון לא נכונה כדי להימנע מאיסור "רכיל".]

הדברים שנאמרו עד עתה הם לעניין רכילות (העברת מידע מסכסך). גם לעניין איסור לשון הרע, (סיפור בגנות הזולת) נראה מדברי המחבר, כי כדי להימנע מאיסור זה מותר לשנות מהאמת. בהלכות איסורי לשון הרע, כלל ד, באר מים חיים, אות מח (עמ' ק), כותב המחבר כי אם פלוני דיבר על חברו לשון הרע וכעת הוא הוא מתחרט על כך ורוצה למנוע את הנזק העלול להיגרם לחברו כתוצאה מקבלת הדברים על ידי השומע, "יותר טוב שאז יראה לסבב שלא יגיע לו ההיזק והצער על ידי דבריו, כגון שייך אל האיש שסיפר לפניו, ויאמר לו, טעיתי בדמינוי במה שדיברתי אתך אודות פלוני, כי לפי מה שראיתי עתה אין העניין כן כמו שהצעתיו לפניך וכיוצא בדברים אלו עד שיוציא את העניין מדעתו, ובאופן שלא יסובב בדבריו אלו רעה לאחרים". מכאן שגם לעניין לשון הרע, שינוי מהאמת עדיף על איסור לשון הרע (על אף שניתן, בדוחק, להבחין בין המצבים).

יא(11). הסכמה מראש ללשון הרע

השאלה אם ניתן להסכים מראש לאמירת לשון הרע, נדונה לעיל¹⁸⁶⁵.

יא(12). עשיית תשובה על לשון הרע

התשובה לשאלה אם עשיית תשובה על לשון הרע מצריכה את ריצוי הנפגע, תלויה בשאלה האם מדובר בחטא בין אדם למקום או שבין אדם לחברו, כמובהר לעיל¹⁸⁶⁶.

¹⁸⁶⁵ נספח 2 לפרק השביעי.

¹⁸⁶⁶ ראו לעיל, פרק 6, פסקה 6(ב).

נספח כללי (2): מבט על הדין הישראלי

"כיצד נכנה את זכותו של אדם להגנה על כבודו ושמו הטוב? בשבילי אך מדגים הדבר את הבעייתיות של מגילת זכויות חרותה כלשהי ומוכן אני להסתפק במשל נחמד שמצאתי בספרו של CHAFEE, P. 31, FREE SPEECH IN THE UNITED STATES, על אדם שהובא לפני שופט מפני שהניף את זרועותיו ופגע בחוטם חברו. הוא שאל אם אין לו זכות להניף זרועותיו כרצונו בארץ חפשית, והשיב לו השופט: 'זכותך להניף זרועותיך נגמרת בדיוק במקום שבו מתחיל חוטם חברך'" (השופט לנדוי, **חברת החשמל נ' הארץ** [ד"נ 9/77], עמ' 343).

(א). חוק איסור לשון הרע - רקע כללי

החוק המסדיר כיום את דיני לשון הרע במדינת ישראל, הן בהיבט הפלילי והן בהיבט האזרחי, הוא חוק איסור לשון הרע, תשכ"ה-1965. עובר לחקיקת חוק זה, הוסדר ההיבט הפלילי של דיני לשון הרע בפקודת החוק הפלילי-1936¹⁸⁶⁷, וההיבט האזרחי בפקודת הנזיקים האזרחיים-1944¹⁸⁶⁸. ב-1962 הניחה הממשלה על שולחן הכנסת הצעה לחוק לשון הרע, אך עקב ביקורת על פגיעתה בחופש הביטוי, הניחה הממשלה ב-1963 הצעה חדשה. גם על הצעה זו הועברה ביקורת על בסיס דומה, ובעקבות זאת הוכנסו בהצעה תיקונים שונים, עד לאישורו הסופי של החוק וכניסתו לתוקף ביום 30.7.65¹⁸⁶⁹. גם לאחר כניסת החוק לתוקף הוכנסו בו תיקונים שונים. כך, למשל, בשנת 1967 שונה שם החוק מ-"חוק לשון הרע" ל"חוק איסור לשון הרע"¹⁸⁷⁰.

אחת המטרות העיקריות של חקיקת החוק הייתה:

"...לתאם ולאחד, בחוק חדש אחד, את הדין האזרחי עם הדין הפלילי בענייני לשון הרע. היום נידונה האחריות האזרחית להוצאת שם רע בפקודת הנזיקים האזרחיים, 1944, וכן נקבעות באותה פקודה התרופות המשפטיות שעשוי לזכות בהן מי שנפגע על ידי לשון הרע. האחריות הפלילית בשל לשון הרע והעונש הצפוי למוציא דיבה סדורים היום בפקודת החוק הפלילי, 1936. בין שתי הפקודות המנדטוריות האלה

¹⁸⁶⁷ בפרק כ', סעיפים 201-209.

¹⁸⁶⁸ בסעיפים 16-22.

¹⁸⁶⁹ ראו: **שנהר**, עמ' 23-25; וכן את לשון הצעת החוק שתובא להלן בסמוך.

¹⁸⁷⁰ סעיף 1 לחוק לשון הרע (תיקון) תשכ"ז-1967; וראו עוד- **שנהר**, עמ' 26-29.

קיימים הבדלים בפרטים שונים. בפקודת החוק הפלילי גם נשמרת עדיין, במידת מה, האבחנה האנגלית המסורתית בין דיבה בעל פה (slander) לבין הוצאת שם רע בכתב (libel). להבדלים ואבחנות אלה אין עוד הצדקה. על כן בא החוק החדש לקבוע הגדרות והלכות שהן משותפות לכל סוגי הוצאת שם רע, אם בכתב ואם בעל פה, והוראותיו יחולו במקביל הן בהליכים פליליים והן בהליכים אזרחיים..."¹⁸⁷¹.

כותרת החוק משתמשת במונח העברי "לשון הרע", תוך זניחת התרגומים השונים למונחים האנגליים, בהם נעשה שימוש בתרגומי הפקודות¹⁸⁷²; גם התייחסות החוק ללשון הרע על ציבור (סעיף 4) ועל מת (סעיף 5) הינה בהשראת המשפט העברי¹⁸⁷³.

(ב). הערכים הבאים לידי איזון

מקובל, כי בשונה מהעולם הדתי, המדגיש את יסוד החובה¹⁸⁷⁴, העולם המשפטי המודרני מעמיד במרכז השיח את מושג ה"זכות"¹⁸⁷⁵ (או ה"חירות"¹⁸⁷⁶). גם בהקשר הספציפי של דיני לשון הרע, מטרת דיני לשון

¹⁸⁷¹ מתוך עמ' 145-146 לדברי ההסבר להצעת חוק לשון הרע, 1962.

¹⁸⁷² ראו: שנהר, עמ' 30, והמקורות המובאים שם בה"ש 55-56.

¹⁸⁷³ ראו: שנהר, עמ' 31, והמקורות המובאים בה"ש 63-64.

¹⁸⁷⁴ ראו לעניין זה: ויגודה, בין זכויות חברתיות לחובות חברתיות במשפט העברי, והמקורות המופיעים שם בה"ש 1; ליכטנשטיין- זכויות הפרט לאור ההלכה. וראו גם: בראון, בעמ' 239, העומד על כך שהשיח ההלכתי המסורתי מורכב מ-duties talk יותר מאשר מ-rights talk.

¹⁸⁷⁵ ובלשונו של זילברג: "... המשפט המודרני אינו מתעניין כלל בחובות, הוא מתעניין רק בזכויות... מן הלכסיכון המודרני אינך יכול למחוק את המילה זכאי, אבל יכול אתה להתקיים - גם אם לא יהא זה נוח ביותר - בלעדי המילה 'חייב'. תצטרך רק לכתוב במקומה את הפסוק הארוך: 'יכול להאלץ, על ידי בתי המשפט...'" (זילברג- כך דרכו של תלמוד, עמ' 72-73). וראו גם: קובר- זכות מול חובה: תורת המשפט היהודית של הסדר החברתי.

¹⁸⁷⁶ כפי שהסביר השופט לנדוי בעניין פוגל נ' רשות השידור, עמ' 632-663, ה"חירות" אינה אלא סוג מסוים של "זכות". במונח "זכות" משתמשים כדי לציין זכות משפטית שמולה עומדת חובת הצד שכנגד לבצע דבר מה או להימנע מביצוע דבר מה, בעוד שה"חירות" היא "זכות לחופש או היתר", שכנגדה לא עומדת חובה כלשהי (מלבד החובה "לא להפריע") [באמרי זכות או חירות כוונתי לשיטת המיון שהוסברה לראשונה בפסק-דין המנחה של השופט אגרנט בענין פודמסקי (ע"פ 99/51 ... בע' 354 ואילך), דהיינו זכויות משפטיות שבצדן קיימות חובות, מזה, וזכויות החופש או ההיתרים, ובלשוני חירויות, מזה... הסוג הראשון הוא של פלוני הזכאי לדרוש כי אלמוני יעשה דבר מה בשבילו או שיימנע למענו מעשיית מסויים; בעוד שתכנה של חירות מחירויות האדם היא שהוא בן-חורין על-פי הדין לעשות פעולה או להימנע מעשייתה מבלי שנוצרת עקב זאת חובה של מאן דהוא, חוץ מן החובה, הקיימת בדרך-כלל, שלא להפריע את בעל-החירות מלהיות מחירותו].

הרע במשפט המודרני היא לאזן בין זכויות, ובעיקר בין הזכות לחופש הביטוי, או החירות להתבטא¹⁸⁷⁷, לבין זכותו של אדם לשמו הטוב¹⁸⁷⁸. בהתאם לכך, אף תכליתו של חוק איסור לשון הרע הישראלי היא לשקף את האיזון האמור¹⁸⁷⁹. כמו כן נקבע כי גם בית המשפט, בבואו לפרש את החוק במקומות שבהם דרושה פרשנות, או בבואו להפעיל שיקול דעת שמעניק לו החוק, אמור לאזן בין הערכים האמורים¹⁸⁸⁰.

חירות הביטוי (שעל הטעמים להכרה בה עמדנו לעיל¹⁸⁸¹) כונתה בפסיקה "זכות עילאית"¹⁸⁸², נאמר עליה כי היא "מן הנעלות שבזכויות האדם"¹⁸⁸³ והיא הוכרה "בשורה ארוכה של פסקי דין כאחת מחירויות היסוד של האדם בישראל"¹⁸⁸⁴. יש הרואים בה אף חלק מכבוד האדם, ולפיכך סבורים כי היא חוסה תחת

¹⁸⁷⁷ בהתאם לסיווג עליו עמדנו בהערה הקודמת, חופש הביטוי הוא זכות מסוג "חירות", וכפי שאכן הסביר השופט לנדוי בעניין **חברת החשמל נ' הארץ (ד"נ 9/77)**, עמ' 343: "אם נדייק, עומדת כאן חירות האזרח מול זכות האזרח, דהיינו חירותו להשמיע את אשר עם לבו ולשמוע מה שיש לאחרים להשמיע, כנגד זכותו שלא להיפגע בכבודו ובשמו הטוב...".

¹⁸⁷⁸ "...שיטת המשפט רגישה לא רק לחופש הביטוי אלא גם לשמו הטוב של האדם... איזון זה מוצא את ביטויו בדינים בדבר האיסור על לשון הרע. דינים אלה הם פרי האיזון אשר שיטת המשפט ערכה בין חופש הביטוי מזה לבין שמו הטוב של האדם מזה. הם 'יצנינו' אשר דרכו מוזרם האיזון הראוי בין חופש הביטוי לשם הטוב, אל המרקם של שיטת המשפט" (**סנש נ' רשות השידור**, עמ' 835). ואכן, "חוק, הקובע כללים בדבר איסור לשון הרע, חייב למצוא נקודות איזון בין אינטרסים המכחישים זה את זה: חופש הדיבור לעומת הזכות לפרטיות, חופש העיתונות לעומת זכותו של הפרט לשמו הטוב" (**הארץ נ' מזרחי**, עמ' 199; וראו עוד בהרחבה - **אבנרי נ' שפירא**, בפרט מעמ' 855 ואילך). "מדובר באיזון עדין בין זכויות ואינטרסים כבדי משקל, הימושכים לכיוונים מנוגדים. מצד אחד, ניצבים חופש הביטוי וחופש העיתונות. מנגד, זכותו של הפרט לכבוד, לשם-טוב ולפרטיות. הפרשנות הראויה תימצא בנקודת האיזון בין אלה לאלה" [**פלוני נ' דיין (ע"א 751/10)**, השופט פוגלמן, פסקה 16].

¹⁸⁷⁹ **אבנרי נ' שפירא**, עמ' 861: "חוק איסור לשון הרע איזן בין זכות היסוד ההלכתית בדבר שם טוב לבין זכות היסוד ההלכתית בדבר חופש הביטוי, תוך שהוא קבע, כי כל אחת מהן תיסוג מפני רעותה בתחומים מסוימים. המחוקק לא הכיר בזכות מוחלטת לשם טוב, תהיינה נסיבות הפרסום אשר תהיינה. בדומה, הוא לא הכיר בזכות מוחלטת לחופש הביטוי, תהיינה הנסיבות אשר תהיינה. המחוקק איזן... תוך יצירת איזון עדין בין ערכי היסוד המתנגשים". וכפי שנאמר גם בעניין **נודלמן נ' שרנסקי**, פסקה 12 לפסק דינה של השופטת פרוקצ'ה: "חוק איסור לשון הרע משקף איזון בין זכויות אדם בסיסיות במשטר דמוקרטי: זכות יסוד לשם טוב, וזכות יסוד לחופש ביטוי. שתי זכויות אלה, נגזרות מכבוד האדם... מתח מתמיד שורר בין עוצמתה ומרכזיותה של הזכות לשם טוב לבין משקלו של חופש הביטוי... בין שתי זכויות חשובות אלה נדרש איזון, המוצא את ביטויו בהסדר החקיקתי שבחוק איסור לשון הרע".

¹⁸⁸⁰ **אבנרי נ' שפירא**, עמ' 862-863.

¹⁸⁸¹ ראו לעיל, פרק 7, הערה 1469.

¹⁸⁸² **קול העם נ' שר הפנים**, עמ' 878.

¹⁸⁸³ **בן גביר נ' דנקנר**, פסקה 1 לפסק דינה של השופטת פרוקצ'ה (אשר הוסיפה, כי חופש הביטוי, "אף שלא נכלל במפורש בשורת הזכויות שנמנו בחוק יסוד: כבוד האדם וחירותו, הוא ניצב במידרג העליון של זכויות האדם החוקתיות שהוכרו בהלכה הפסוקה מקדמת דנא").

¹⁸⁸⁴ "חירות זו הוכרה, בשורה ארוכה של פסקי-דין, כאחת מחירויות היסוד של האדם בישראל... הטעם העומד ביסוד חופש זה הוא מורכב. הוא בא לאפשר ליחיד להגשים את עצמו. הוא נועד לסייע בחשיפת האמת. הוא בא להבטיח קיום לחילופי דעות,

חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו¹⁸⁸⁵. עם זאת ברור, כי חירות זו אינה יכולה להיות מוחלטת. כפי שמדגישה הפסיקה, "אין לייחס כל 'קדושה' לחופש דיבורי המנוצל לשם השמעת הזולת ללא כל הצדקה"¹⁸⁸⁶, ו"הזכות לחופש הביטוי אין פירושה כי אדם רשאי להשמיע או לפרסם בכתב, כדי שאחרים ישמעו או יקראו את כל העולה על רוחו. יש להבחין בין חופש להפקרות... קיימים אינטרסים מסוימים התובעים אף הם הגנה, ואשר למענם הכרחי לצמצם צמצום ידוע את חופש הביטוי"¹⁸⁸⁷. אחת הזכויות המרכזיות העומדת מול חופש הביטוי הינה, כאמור, זכותו של אדם לשמו הטוב, המוכרת אף היא כ"זכות יסוד במשפטנו"¹⁸⁸⁸. היא מהווה חלק בלתי נפרד מכבוד האדם¹⁸⁸⁹, אך יש לה גם היבטים נוספים, שאמנם מודגשים פחות בפסיקה¹⁸⁹⁰.

החיוניים למשטר הדמוקרטי... אין להתפלא, על-כן, כי חופש הביטוי כונה 'ציפור נפשה' של הדמוקרטיה שלנו... וכי הוא נתפס כ'זכות עילאית'... בעלת 'מעמד-על משפטי'... ("אבנרי נ' שפירא, עמ' 857). וראו גם: ברק- כבוד האדם, כרך ב, עמ' 707-708.

¹⁸⁸⁵ ראו, למשל, את דברי השופט ברק בעניין **ביטון נ' סולטון**, עמ' 578, ובעניין **מטה הרוב נ' משטרת ישראל**, פסקה 12 ("...בשורה של פסקי דין קבע בית משפט זה שחוק היסוד כולל, במסגרת הזכויות והחירויות המוגנות על-ידו, גם את חופש הביטוי, ומקנה בכך לחופש הביטוי מעמד של זכות חוקתית...") וההפניות שם. וראו גם את דברי השופט דורנר בעניין **גולן נ' שירות בתי הסוהר**, עמ' 191-192 ואת דברי השופט עמית ב**פלוגי נ' דיין (ע"א 751/10)**, פסקאות 2-5 לפסק דינו.

לעומת זאת יש הסבורים, כי אין בסיס להכללת חופש הביטוי ב"כבוד האדם" שבחוק היסוד (ראו, למשל, את מאמרו של סומר, **הזכויות הבלתי מנויות- על היקפה של המהפכה החוקתית**, עמ' 318-322 ואת מאמרו של סטטמן, **שני מושגים של כבוד**, בפרט בעמ' 571-579). הואיל ולא ניתן להתייחס למלוא היקף הסוגיה (שעד היום אין תמימות דעים לגביה) במסגרת הערת שוליים, נסתפק בהפנייה למספר מקורות (מלבד המקורות שזכרו לעיל): **ברק- כבוד האדם**, כרך ב, עמ' 708-712, תחת הכותרת "חופש הביטוי כזכות בת של כבוד האדם" (וראו גם: **ברק, פרשנות במשפט- פרשנות חוקתית**, עמ' 427-428); **הבסיס העיוני של עיקרון חופש הביטוי** (גיא פסח), עמ' 909, ה"ש 68 וההפניות שם; **פלד- מבט ביקורתי** [נכונה בעינינו הדגשתו של פלד, כי בעת בחינת השאלה האם חופש הביטוי חוסה תחת "כבוד האדם", יש להפריד בין ההיבטים השונים של חופש הביטוי, אשר ביחס לחלקם קשה יותר להסביר את הקשר בינם לבין כבוד האדם (ראו שם, בעמ' 297-299 ובעמ' 303-309; וראו ברוח זו גם את דברי השופט דורנר ב**גולן נ' שירות בתי הסוהר**, עמ' 191-192); וראו עוד במאמרו הנ"ל, עמ' 284, ה"ש 2; ומאמרו של Carmi - **Dignity- The Enemy From Within**; **Dignity Versus Liberty** ו- **'Dignitizing' Free Speech in Israel**). וראו גם את דברי השופט רובינשטיין בפסקה ל"ז לפסק דינו בעניין **פלוגי נ' דיין (דנ"א 2121/12)** ואת דברי השופט הנדל בפסק דין זה, בפסקה 6 לפסק דינו.

¹⁸⁸⁶ **בנטוב נ' קוטיק**, עמ' 596.

¹⁸⁸⁷ **קול העם נ' שר הפנים**, עמ' 878. וברשת **שוקן נ' הרציקוביץ** נאמר (בעמ' 573), "חופש אין פירושו הפקרות. כך בכלל, וכך ביחס לחופש להתבטא. הזרוע המילולית המשתלחת כואבת לעתים לא פחות מן הזרוע הפיזית, וכשם שהחופש להניף את האחרונה מוגבל על-ידי קצה אפו של הזולת, כך גם החופש לשגר את הראשונה מוגבל על-ידי כבודו של האחר". וראו גם- **בן גביר נ' דנקנר**, פסקה 14 לפסק דינו של השופט ריבלין: "בכלל חברה מקובל הוא כי יש מקום להגביל את חופש הביטוי כדי לשמור על שמו הטוב של אדם... חופש הביטוי אינו חופש הביזוי, והזכות להשמיע אינה הזכות להשפיל".

¹⁸⁸⁸ ראו, למשל, בעניין **בן גביר נ' דנקנר**, שם כותב השופט ריבלין, בפסקה 14 לפסק דינו:

"באים אנו, אם כן, אל הזכות לשם טוב. אף זו הוכרה כזכות יסוד במשפטנו (דנ"א 7325/95 ידיעות אחרונות בע"מ נ' קראוס, פ"ד נב(3) 1, 74). 'כבוד האדם ושמו הטוב חשובים לו לעיתים לאדם כחיים עצמם, הם יקרים לו לרוב יותר מכל נכס אחר' (פרשת אבנרי הנ"ל,

בעמ' 856; ע"א 5653/98 פלוס נ' חלוץ, פ"ד נה(5) 865). אכן 'הזכות לשם הטוב של האדם היא ערך יסוד בכל משטר דמוקרטי. היא תנאי חיוני לחברה שוחרת חירות. היא מבוססת בין השאר, על הצורך בהערכה פנימית, בגאווה אישית ובהכרה אישית בין בני אדם' (בג"ץ 6126/94 סנש נ' רשות השידור, פ"ד נג(3) 817, 832). שמו הטוב של אדם - המוניטין שצבר לעצמו במהלך חייו - הוא נכס מקניינו, הנרכש לעיתים בעמל רב ולאורך זמן. הוא מהווה ביטוי חשוב לכבודו של האדם: הן כבוד במובן honor, לאמור - ההוקרה וההכרה הנובעים ממעמדו בחברה אליה הוא משתייך, והן כבוד במובן dignity, לאמור - ערכו הפנימי של האדם. שמו הטוב של אדם מאפשר לו להימנות על בני הקהילה, ובכך להגשים את עצמו ולעצב את אישיותו (ראו פרשת רינת הנ"ל, בעמ' 90; א' קמיר שאלה של כבוד - ישראליות וכבוד האדם (2005) עמ' 19-24, R.C. Post, "The Social Foundations of Defamation Law: Reputation (and the Constitution)" 74 Cal. L. R. 691 (1986)).

¹⁸⁸⁹ "בתרבות המודרנית נתפס שמו הטוב של אדם כזכות יסוד, ובישראל מוגנת זכות זו באמצעות חוק-יסוד: כבוד האדם וחירותו" (אבי יצחק נ' חברת החדשות, עמ' 48), וכפי שהדגיש גם השופט עמית בפלוני נ' דייין (ע"א 751/10), פסקה 3 לפסק דינו: "שמו הטוב של אדם טבוע אינהרנטית במושג כבוד האדם, זו המשמעות הטבעית והראשונית של כבוד האדם. הכבוד והשם הטוב הם כתאומים בני צביה, הכבוד של אדם הוא שמו הטוב והשם הטוב הוא הכבוד, כמעט מילים נרדפות בדיבור אחד. אדם מן היישוב יזהה פגיעה בשמו הטוב של אדם כפגיעה בכבודו האישי של אדם, שהרי שמו של אדם הוא בנו-בכורו של מושג הכבוד (כלשונו של השופט חשין בבג"ץ 6126/94 סנש נ' רשות השידור...). ההכרה בכבוד וההגנה על הכבוד מעוגנות בסעיף 2 ובסעיף 4 לחוק יסוד: כבוד האדם וחירותו. הזכות לשם טוב מזוהה במישרין עם הזכות לכבוד, ולמיצער, נגזרת מיידיית וישירות מהזכות לכבוד". וראו גם את דברי השופטת פרוקצ'ה בעניין בן גביר נ' דנקנר, פסקה 12 לפסק דינה.

הקשר בין השם הטוב לבין כבוד האדם חוזר ונשנה גם בספרות: "כבודו של אדם ושמו הטוב שלובים זה בזה. עוד לפני חקיקת חוקי-היסוד החדשים נקבע, כי האינטרס לשם טוב כולל בתוכו את האינטרס לכבוד האישי. בספרו הנשיא ברק קובע (ההפנייה היא לברק, פרשנות במשפט - פרשנות חוקתית, עמ' 427), כי פגיעה בשם הטוב פוגעת בכבוד האדם של הנפגע וכי כבוד האדם כולל אפוא את ההגנה על שמו הטוב של אדם. פירוש המונח 'כבוד האדם' ככולל את הזכות לשם טוב עולה בקנה אחד עם פירושה של זכות זו לפני חוק-היסוד ומשתלב בפירוש הטבעי של מונח זה. לדעתנו, ניתן אפוא לכלול במסגרת 'כבוד האדם' את הזכות לשם טוב" [הזכויות הבלתי מנויות - על היקפה של המהפכה החוקתית (הלל סומר), עמ' 329]; וראו: ברק, פרשנות במשפט - פרשנות חוקתית, עמ' 427, וכן: ברק - כבוד האדם, כרך ב, עמ' 616 ואילך, תחת הכותרת "השם הטוב כזכות בת של כבוד האדם" וההפניות שם בה"ש 10-25, וכן בהמשך, בעמ' 626-628. את המצב בפסיקה ובספרות האקדמית בנושא זה, נכון להיום, מסכם פלד כדלהלן (פלד - צווי עשה, עמ' 312-313):

"לאחר חקיקת חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו נשאלת השאלה אם הזכות לשם טוב חוסה תחת כנפיו. דומה שהתשובה החיובית לשאלה זו אינה נתונה במחלוקת של ממש. אומנם יש יסוד מסוים לגרוס כי חוק היסוד התכוון לעגן בראש ובראשונה את כבודו הגרעיני של האדם, ולא את כבודו החברתי, שבו דיני לשון הרע מתמקדים... אלא שחוק יסוד: כבוד האדם וחירותו, כפי שפסק בית המשפט העליון, פורש את חסותו הן על הכבוד הגרעיני והן על הכבוד החברתי, מה גם שפגיעה בשמו הטוב של אדם עלולה להציב מכשולים להגשמתו העצמית, ובכך ליפול במישרין לגדר הכבוד הגרעיני. בהתאם לכך קבעה הפסיקה בצורה ברורה כי הזכות לשם טוב נהנית ממעמד חוקתי, וכמוה עשתה גם הספרות האקדמית" (וראו את ההפניות שם בה"ש 217-216). וראו גם לעיל, פרק 5, בהערה 1175.

¹⁸⁹⁰ ראו: בן נתן נ' בכרי, פסקה 21 לפסק דינו של השופט דנציגר - "...ההצדקה המרכזית להגנה על השם הטוב נובעת מן הקשר ההדוק בין השם הטוב של אדם לבין זכותו לכבוד. זו אינה ההצדקה היחידה. השם הטוב נתפס אף כחלק מקניינו של אדם (ראו: עניין הרציקוביץ', בעמ' 573). הגנה על השם הטוב משרתת אינטרס ציבורי וחורגת מגדר אינטרס הפרט לשמור על שמו הטוב בשל השלכות האווירה 'המורעלת', בהעדר הגנה כאמור, על אופייה של החברה כולה...". על היבטיו השונים של השם הטוב, או של reputation, ראו בהרחבה גם: Milo, עמ' 26 ואילך.

מבין שתי הזכויות, נראה כי המגמה שהתגבשה בפסיקה, לפחות לאחרונה, הינה מתן מעמד בכורה לחופש הביטוי בהשוואה לזכות לשם טוב¹⁸⁹¹ (לצד ביקורת שנמתחה על מגמה זו או על ההנמקות המבססות

¹⁸⁹¹ המאבק על הבכורה בין חופש הביטוי לבין הזכות לשם טוב במשפט הישראלי, הוא עתיק יומין. בעניין **הארץ נ' חברת החשמל (ע"א 723/74)** הביע השופט שמגר את הדעה, כי חופש הביטוי הוא בעל "מעמד על משפטי" בהשוואה לחוקים אחרים המגבילים אותו (עמ' 297). גם בדיון הנוסף שהתקיים [**חברת החשמל נ' הארץ (ד"נ 9/77)**] (שם נהפכה תוצאת פסק הדין שניתנה בערעור, והשופט שמגר נותר בדעת מיעוט מבחינת התוצאה) חזר השופט שמגר על עמדתו האמורה (עמ' 358 ואילך). לעומתו, השופט לנדוי הביע דעתו בדיון הנוסף, כי "עלי לחלוק על דעת חברי הנכבד... בנוגע למעמד הבכורה שבו הציב את העקרון של חופש הביטוי במערכת המשפט שלנו, כנגד סמכותו של אדם לשמו הטוב" (עמ' 340). לשיטתו, "עומדת כאן חירות האזרח מול זכות האזרח, דהיינו חירותו להשמיע את אשר עמו לבו ולשמוע מה שיש לאחרים להשמיע, כנגד זכותו שלא להיפגע בכבודו ובשמו הטוב, ואם בכלל יש מקום לדירוג בין השניים, הייתי מעמיד את הזכות מעל לחירות". השופט לנדוי אינו קובע בצורה חד משמעית כי הזכות לשם טוב אכן עדיפה על פני חופש הביטוי (כעולה מהניסוח - "אם בכלל יש מקום לדירוג בין השניים"), אך הוא פן מדגיש, כי אין מקום לקביעה מראש שחופש הביטוי עדיף על פני הזכות לשם טוב.

בשנים שלאחר מכן, עלתה בספרות האקדמית השאלה, האם ניתן לזהות בפסיקה מגמה של עדיפות, אפריורי, לאחת הזכויות. לא ניתנה לכך תשובה חד משמעית, וכפי שמסכם פלד (**פלד- צווי עשה**, עמ' 317): "בעוד כותבים מסוימים סבורים כי חופש הביטוי והשם הטוב ניצבים במעמד דומה בלא עדיפות עקרונית של האחד על האחר, וכי האיזון ביניהם מוכתב מנסיבותיו של כל מקרה ומקרה, יש הגורסים כי האיזון הפסיקטי נוטה כיום לטובת חופש הביטוי, ואילו אחרים טוענים כי לפחות בהקשר של תביעות אזרחיות הקנה בית המשפט העליון עדיפות לשם הטוב על חופש הביטוי" [נראה את הפניותיו שם בה"ש 249-251; וכן: לוי- הזכות לחופש הביטוי אל מול הזכות לשם טוב ("עם התפתחות הפסיקה, דומה כי הקביעה בדבר יחסיותן של שתי הזכויות ומעמדן השווה נטתה בפועל לצד חופש הביטוי על חשבון הזכות להגנה על השם הטוב"- עמ' 51); **גדרון, חופש הביטוי וחוק איסור לשון הרע תשכ"ה- 1965 נקודת איזון חדשה?**, בעמ' 11 ואילך ובסיכומה בעמ' 33; **רובינשטיין ומדינה- המשפט הקונסטיטוציוני של מדינת ישראל**, עמ' 1064].

הסוגיה חזרה ונעורה לאחרונה ב**פלוני נ' דיין (ע"א 751/10)**. ברמה הרטורית, אין לומר כי פסק דין זה העדיף חד משמעית מתן בכורה לחופש הביטוי, ועלו בו דעות מנוגדות. כך, בעוד שהשופט ריבלין התבטא בפירוש (פיסקה 77) כי כיום המשקל נוטה לטובת חופש הביטוי ("בעבר, הסברה הייתה כי אין להעניק לחופש הביטוי מעמד עליון א-פריורי על פני הזכות לשם טוב... כבר אז יצא הנשיא (אז השופט) מ' שמגר, בדעת מיעוט, כנגד התפיסה הזו... עמדתו אומצה בפסיקה מאוחרת יותר שבמסגרתה הכיר בית המשפט הזה בצורך להקנות יתר משקל לחופש הביטוי לעומת הזכות לשם טוב; במיוחד כך מקום שבו מדובר בפרסומים בענייני ציבור או בפרסומים העוסקים באישי ציבור..."), השופט עמית הסתייג מגישה זו, בפרט על רקע חקיקת חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו (ראו את דבריו בפיסקה 3, וכן בפיסקה 5, שם הוא מביע דעתו, כי "משבחר המחוקק בחוק יסוד: כבוד האדם וחירותו לרומם את הזכות לכבוד ולהצניע את חופש הביטוי, אני סבור כי יש ליתן לכך משקל, במובן זה שאין לקבוע מראש כי בהתנגשות בין השניים משקלה של הזכות לביטוי גובר. אציין כי בפסקי דין רבים אנו מוצאים הסתמכות על פסק הדין בעניין אבנרי כחלק מההנמקה להעדפה מראש של חופש הביטוי, אך יש לזכור כי פסק דין זה ניתן לפני חקיקת חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו... לטעמי, כאשר מדובר בהתנגשות בין חופש הביטוי לבין הזכות לשם טוב במסגרת תביעה פרטית לפי חוק איסור לשון הרע - להבדיל מהתנגשות בין חופש הביטוי לבין ערכים אחרים כמו הגנה על רגשות הציבור - האיזון צריך להיעשות אד-הוק, ויש להישמר מנוסחה הכוללת 'מקדם' או 'מכפיל כוח' לטובת חופש הביטוי". גם בדיון הנוסף בעניין זה [**פלוני נ' דיין (דנ"א 2121/12)**] הובעו דעות לכאן ולכאן [ראו את דברי השופט ארבל בפיסקה 13 לפסק דינה, הקרובים ברוחם לדברי השופט עמית, לעומת דברי השופט הנדל, בפיסקה 6, אשר אימץ במפורש את עמדת השופט ריבלין. השופט רובינשטיין (שהיה בדעת מיעוט מבחינת התוצאה) סבר, כי עם חקיקת חוק היסוד, "אין לראות בחופש הביטוי זכות-על הניצבת מעל הזכות לשם טוב, ואדרבה, מקום בו היא ספק - מוטב לטעות לטובתו של השם הטוב" (פיסקה מ').]. אולם, ברמה המעשית, קשה שלא לראות את העדיפות שניתנה לחופש הביטוי- בפרט בערעור האזרחי לפני שחלק מקביעותיו בוטל בדיון הנוסף (ראו להלן, בטקסט להערות 1978-1979); וכפי שציין פלד (לאחר פסק הדין בערעור ולפני פסק הדין בדיון הנוסף) "אי אפשר להתעלם מן העובדה שהיא [הלכת פלוני נ' דיין- י.ו.] מטה באורח ניכר את איזון האינטרסים לטובת חופש הביטוי תוך פגיעה לא מבוטלת בזכות לשם טוב" (**פלד- בעקבות ע"א 751/10**, עמ' 39). באחת התקיפות היותר חריפות נגד פסק הדין בערעור זה נאמר, כי "כבודו ושמו הטוב (של התובע- י.ו.) הפכו לאסקופה נדרסת ונשחקו בינות דיבורים רמים של בני עליון על חופש ביטוי" (**שעתם הרעה**, עמ' 43). לביקורת זו ניתן להסכים וניתן שלא להסכים, אך קשה לחלוק על כך שאכן מדובר בפסק דין שמתח משמעותית את ערך חופש הביטוי על חשבון השם הטוב.

אותה¹⁸⁹²). עם זאת, הזכות לשם טוב עדיין שוקלת את משקלה¹⁸⁹³. כך, עצם קביעת המחוקק, כי גם פרסום שהינו אמת לאמיתה עשוי להוות לשון הרע (כשאין בו עניין ציבורי)¹⁸⁹⁴, אינה מובנת מאליה וכידוע היא מנוגדת לגישת ה-common law - אשר נהגה גם בישראל לפני חקיקת חוק איסור לשון הרע - ולפיה אמת הפרסום מהווה הגנה מוחלטת בתביעה אזרחית^{1895 1896}. בוודאי שמצבו של תובע ישראלי טוב לאין

¹⁸⁹² השופט רובינשטיין, בדעת המיעוט בפלוני נ' דיין [דנ"א 2121/12] סבר, כי חקיקת חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו חייבת לשנות את האיזון לטובת השם הטוב, שכן, גם אם נקבל את הטענה שחוק היסוד כולל את חופש הביטוי, הרי ברור שהקשר בין חופש הביטוי לבין כבוד האדם רופף בהשוואה לקשר הטבעי בין השם הטוב לבין כבוד האדם: "השם הטוב לעניין כבוד האדם הוא פשוט; חופש הביטוי הוא דרש" (פיסקה ל"ח).

פלד במאמרו (פלד - מבט ביקורתי) סבור אף הוא, כי חקיקת חוק היסוד אינה מאפשרת העדפה אפרוירית של חופש הביטוי, כשטיעונו הוא הטיעון הבא: כידוע, הרציונאליים המרכזיים של חופש הביטוי הינם תרומתו לקידום האמת, תרומתו לקידום הדמוקרטיה ורציונאל ההגשמה העצמית (ראו לעיל בפרק 7, הערה 1469); מבין אלה, הרציונאליים המקנים לחופש הביטוי את העוצמה המספקת להתמודד עם הזכות לשם טוב, הם הרציונאל הדמוקרטי ורציונאל גילוי האמת, ולא רציונאל האוטונומיה וההגשמה העצמית (שכן, ברציונאל האוטונומיה אין כדי להצדיק, בדרך כלל, פגיעות ממשיות בזולת; ולראיה - כל הגבלה על פעולת אדם פוגעת באוטונומיה שלו, ובכל זאת אין אנו נמנעים מפגיעה זו כשהיא באה על חשבון פגיעה ממשית באחר - ראו שם, עמ' 293 ועמ' 296); אלא ששני הרציונאליים הללו (הרציונאל הדמוקרטי ורציונאל גילוי האמת) אינם קשורים לזכות האדם לכבוד (שהרי עיקר הקשר בין חופש הביטוי לבין הזכות לכבוד נובע מרציונאל ההגשמה העצמית, ולא מהרציונאליים הציבוריים של קידום האמת והדמוקרטיה), ולעומת זאת יש קשר מלא בין הזכות לשם טוב לבין הזכות לכבוד; משום כך, אין זה ראוי לקבוע שהזכות לשם טוב תיסוג אפרוירי מפני חופש הביטוי, להיפך; וכפי שהוא מסכם בעמ' 302-303: "משנוכחנו לדעת כי בניגוד להנחת הפסיקה, היבטיו המרכזיים של חופש הביטוי אינם מכוסים למעשה בידי חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו, נראה כי זכויות אדם המוגנות בידי חוק היסוד בצורה מלאה ומפורשת - כדוגמת הזכות לכבוד ולשם טוב, הזכות לפרטיות וזכות הקניין - נהנות מעליונות עקרונית אל מול חופש הביטוי. לכל הפחות אין מקום להעניק עדיפות אפרוירית לחופש הביטוי...". במילים אחרות, ההנמקה השכיחה בפסיקה, לפיה חופש הביטוי יכול לעמוד כיריב שווה (או עדיף) מול הזכות לשם טוב, עקב הקשר של שתי הזכויות לכבוד האדם, היא בעייתית, שכן הרציונאליים המרכזיים של חופש הביטוי, המקנים לו את העוצמה המיוחדת שלו מול הזכות לשם טוב, אינם קשורים לכבוד [על אחת כמה וכמה שהנמקה זו של הפסיקה הינה בעייתית לפי הסבורים כי באופן כללי אין קשר בין חופש הביטוי לבין כבוד האדם - ראו: שני מושגים של כבוד, בפרט בעמ' 578-579].

¹⁸⁹³ וכפי שהדגיש השופט פוגלמן [בעניין פלוני נ' דיין (ע"א 751/10)], פסקה 19 לפסק דינו, "גם אם בעשורים האחרונים, כפי שציין חברי, קיימת מגמה בפסיקה ליתן משקל רב יותר לחופש הביטוי על-פני הזכות לשם טוב... אין מדובר באימוץ גישה מונוליטית כדוגמת השיטה האמריקאית. קביעת המדרג בין הזכויות השונות, ומידת ההגנה על חופש הביטוי ביחס לזכויות ולערכים המתנגשים בו, נגזרת מסוג הביטוי הספציפי ומאפייניו". בסופו של דבר, "מדובר באיזון עדין בין זכויות ואינטרסים כבדי משקל, ה'מושכים' לכיוונים מנוגדים. מצד אחד, ניצבים חופש הביטוי וחופש העיתונות. מנגד, זכותו של הפרט לכבוד, לשם-טוב ולפרטיות. הפרשנות הראויה תימצא בנקודת האיזון בין אלה לאלה" (שם, פסקה 16). וראו גם: נודלמן נ' שרנסקי, פסקה 14 לפסק דינה של השופטת פרוקציה.

¹⁸⁹⁴ סעיף 14 לחוק איסור לשון הרע; וראו לעיל, פרק 5, הערה 1190.

¹⁸⁹⁵ כמפורט לעיל (הערה 1867), לפני חקיקת חוק איסור לשון הרע, ההיבט הפלילי של איסור לשון הרע הוסדר בפקודת החוק הפלילי, ואילו ההיבט האזרחי של האיסור הוסדר בפקודת הניזקים האזרחיים; והנה, בעוד שבמישור הפלילי קבע סעיף 205(א) לפקודת החוק הפלילי, כי פרסום הינו חוקי אם "הדברים שמתפרסמים היו נכונים, וטובת הקהל דרשה את פרסומם", הרי שבמישור האזרחי לא נדרשה "טובת הקהל", ודי היה בעצם אמיתות הפרסום: סעיף 18(א) לפקודת הניזקים האזרחיים קבע, כי "בכל תביעה משפטית, שתוגש על פרסום חומר מוציא שם רע, יהיה זה לימוד זכות... אם החומר אשר עליו הוגשה

ערוך ממצבו של תובע בארה"ב: כידוע, פסק הדין **New York Times v. Sullivan** (המוגדר כ"נקודת ההתחלה" של דיני לשון הרע המודרניים בארה"ב¹⁸⁹⁷), אשר קבע לראשונה, כי דיני לשון הרע כפופים

התלונה, הוא אמת". ובנוסף האנגלי (סעיף 18 ל-Civil Wrong Ordinance):

"In any action brought in respect of the publication of any defamatory matter it shall be a defence... that the matter of which complaint is made was true...".

הבדל זה בין המישור הפלילי למישור האזרחי שיקף את התפיסה האנגלית המסורתית, כי במישור האזרחי, אדם אינו ראויה להגנה על מוניטין שקריים ולפיכך אינו יכול לתבוע בגינם- ראו לעיל, פרק 5, בטקסט להערה 1181 ואילך וכן בהערות 1246-1247 נוראו גם: **Truth of a Libel**, עמ' 322. התשובה לשאלה מתי **בדין** החלה ההכרה באמת הפרסום כהגנה מוחלטת במשפט אזרחי, אינה ברורה (Eldredge, בספרו **The Law of Defamation**, עמ' 327, מביע הסתייגות מהאמירה הגורפת של Holdsworth, לפיה "To an action for the tort of defamation a plea of truth was always a defense", אך הוא מציין כי אין ספק בכך, שקביעה זו הוכרה ככלל מגובש ב-common law לפחות בתחילת המאה ה-18; בעניין זה ראו גם: **Truth: A Defense to Libel**, עמ' 49 וכן: **The Truth Hurts: A Critique of a Defense to Defamation**, עמ' 430, ה"ש 11). גם כיום, קובע סעיף 2 ל-**Defamation Act 2013**, כי די בעצם האמת כדי להוות הגנה מפני תביעה אזרחית:

"It is a defence to an action for defamation for the defendant to show that the imputation conveyed by the statement complained of is substantially true".

[במישור הפלילי, ציינו כבר כי לאחרונה בוטלה באנגליה עבירת ה-defamatory libel (ראו לעיל, פרק 5, בסיפא להערה 1246). אך כל עוד היא הייתה קיימת, האמת כשעצמה לא היוותה הגנה בפלילים, ונדרש שהפרסום יהיה "לטובת הקהלי" ("public benefit"). הסיבה לכך נעוצה, כאמור לעיל, בתפיסה כי הערך המוגן במישור הפלילי הינו שלום הציבור (ראו לעיל, פרק 5, 1246-1247), ולכן האמת כשעצמה ללא public benefit לא היוותה הגנה. למעשה, עד לשנת 1843, אפילו קיומו של public benefit לא הועיל למפרסם במישור הפלילי, ורק בשנת 1843, בעקבות המלצת ועדה נבחרת של בית הלורדים, נקבע (בסעיף 6 ל-**Libel Act 1843**, המכונה גם **Lord Campbell's Act**), כי אם בנוסף להיותו של הפרסום אמת יש בו גם **public benefit**, יהווה הדבר הגנה למפרסם במשפט פלילי (נציין כי אותה ועדה המליצה גם לשנות את הדין האזרחי, באופן שתתווסף בו דרישת העניין הציבורי, אך הצעה זו נדחתה, ואמת הפרסום מהווה הגנה אזרחית עד היום הזה). לעניין השינוי הנ"ל משנת 1843, ראו: **Smith & Hogan**, עמ' 1032; **Gately on Libel and Slander**, עמ' 391, ה"ש 2; **Truth of a Libel**, עמ' 323; **The Law of Defamation in Canada**, עמ' 362, ה"ש 2; **The Law of Defamation**, עמ' 326-328; **The Foundations of Comparative Law and Practice**, עמ' 71; **Truth: A Defense to Libel**, עמ' 48-49, 60-61; **Australian Defamation Law**, עמ' 485 ואילך; וכן: **The Origins and Constitutionality of Limitations on Truth as a Defense in Tort Law**, עמ' 801-800, **Principles and Practice of The Criminal Law**, עמ' 86].

¹⁸⁹⁶ כפי שמסכם שנור (לשון הרע- **הדין המצוי והרצוי**, עמ' 189), ברוב השיטות המוכרות בעולם המשפט המקובל ובמשפט הקונטיננטאלי, אמת הפרסום מהווה הגנה מוחלטת מפני תביעה, בעוד שבמספר מדינות אחרות (דוגמת קוויבק, ובמדינות שונות באוסטרליה), יש להראות כי מתקיימת דרישה נוספת, המקבילה ל"עניין הציבורי" בדין הישראלי. לסקירה מקיפה ביותר של שיטות המשפט השונות ברחבי העולם (בהקשר של הגנת אמת הפרסום ובהקשר של דיני לשון הרע בכלל), ראו: **Carter-Ruck on Libel and Slander**, המוקדש לסקירה זו.

¹⁸⁹⁷ כלשונו של **Smolla**, בפסקה [1] 2.01, בעמ' 4 לפרק 2 (וראו את ההפניות שם בה"ש 2):

"New York Times Co. v. Sullivan is the starting point for all modern discussion concerning the American law of defamation".

לעיקרון חופש הביטוי¹⁸⁹⁸ המעוגן בתיקון הראשון לחוקה האמריקאית (first amendment)¹⁸⁹⁹, היווה את הבסיס לסדרת הגבלות חוקתיות על האפשרות להגיש תביעה או להעמיד לדין בגין לשון הרע, ובראשן הקביעה כי דמות ציבורית לא תוכל לתבוע בעילת לשון הרע אלא אם כן המפרסם פעל מתוך "זדון ממשי"¹⁹⁰⁰. הביקורת הרבה על קיפוח השם הטוב והקושי להגן עליו בארה"ב¹⁹⁰¹, מדברת בעד עצמה.

¹⁸⁹⁸ כלשונו של פסק הדין (*New York Times v. Sullivan*, עמ' 256):

"We are required in this case to determine for the first time the extent to which the constitutional protections for speech and press limit a State's power to award damages in a libel action brought by a public official against critics of his official conduct".

¹⁸⁹⁹ להלן רקע מושגי קצר (וראו בהרחבה: **פלד- צווי עשה**, עמ' 271-272 וההפניות שם; **החוקה האמריקאית**, עמ' 14-17; **First Amendment Law**, עמ' 1-6, ובפרט בעמ' 2; **Libel, Slander, and Related Problems**, עמ' 3-4): החוקה האמריקאית (שאליה כפופות הרשות המחוקקת, הרשות המבצעת והרשות השופטת במישור הפדרלי, וכן המערכות השלטוניות והמשפטיות בכל חמישים המדינות החברות בפדרציה "ארצות הברית") כוללת את המסמך החוקתי המקורי משנת 1787 (המגדיר את המסגרת הארגונית של שיטת הממשל, והמסדיר את חלוקת הסמכויות בין הרשויות הפדרליות וכן בין לבין מדינות הפדרציה), ובנוסף לכך גם **תוספות** שהוכנסו מאוחר יותר לחוקה, המכונות "**תיקונים**" (amendments). עשרת התיקונים הראשונים לחוקה, שנכנסו לתוקף בשנת 1791, נקראים בשם "מגילת הזכויות" (bill of rights). התיקון הראשון (The first amendment) הוא התיקון המעגן בין היתר את עיקרון חופש הביטוי, והוא קובע כדלהלן:

"Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances".

"תיקון" זה, לפי לשונו, מתייחס רק לקונגרס הפדרלי, ולא למדינות השונות. ואכן, בתחילת הדרך נתפסו ה"תיקונים" שבמגילת הזכויות, ובכללם ה"תיקון הראשון" הנ"ל, כמתייחסים רק ליחסים שבין האזרחים לבין הממשל הפדרלי, ולא ליחסים שבין האזרחים לבין המערכות הפנימיות של חמישים המדינות השונות. אולם, בהמשך קבע בית המשפט העליון של ארצות הברית, כי התיקונים, ובכללם התיקון הראשון, חלים גם ביחס למדינות. פסיקה זו התבססה על התיקון הארבעה עשר לחוקה, הקובע, כי אסור למדינות הפדרציה לשלול את חירותו של אדם ללא "הליך משפטי הוגן" (due process of law). בית המשפט העליון גזר מתיקון זה, כי כל החירויות האזרחיות שהובטחו במגילת הזכויות כלפי הפדרציה, חלות גם ביחס למדינות.

¹⁹⁰⁰ בארה"ב, תובע שאינו אדם פרטי אלא נושא משרה ציבורית (public official) המגיש תביעת לשון הרע בגין דברים שפורסמו אודותיו והקשורים לתפקידו, חייב להראות כי המפרסם פעל מתוך "זדון ממשי" (actual malice), דהיינו הפרסום היה שקרי, ושקריות הפרסום הייתה ידועה למפרסם, או שהוא לפחות היה אדיש לשאלה זו ("reckless disregard") (עניין **Sullivan** הנ"ל, עמ' 279-280; ובאותה שנה ניתן גם פסק דין נוסף, **Garrison v. Louisiana**, בו נקבע כי הדברים נכונים הן ביחס להליך פלילי והן ביחס להליך אזרחי). בהמשך נקבע, כי דין זה חל לא רק ביחס לנושאי משרה ציבורית אלא ביחס לכל "דמות ציבורית" (public figure) [כך נקבע בשני פסקי הדין שאוחדו- **Cutris Publishing v. Butts** ו- **Associated Press v. Walker**; ישנו קושי רב לקבוע מה היא בדיוק "דמות ציבורית". במקרים הקונקרטיים שבפסקי הדין, נחשבו מאמן כדורגל וגנרל לשעבר ל-public figure; וראו: **American Jurisprudence**, כרך 50, עמ' 386 ואילך; ואת דברי השופט ריבלין בעניין **בן גביר נ' זנקר**, פסקה 22, בהתייחסו לדין האמריקאי]. בפסק דין מרכזי נוסף, **Gertz v. Robert Welch, Inc.**, חזר בית המשפט ואישר את ההבחנה בין תובע פרטי לבין דמות ציבורית או נושא משרה ציבורית (תוך שהוא **דוחה** קביעה של פסק דין ששלט בכיפה למשך זמן קצר, **Rosenbloom v. Metromedia, Inc.**, ולפיה, יש ליישם את הלכת **Sullivan** ואת כלל ה-actual malice בכל מקרה שבו יש בפרסום עניין לציבור, ללא קשר

(ג). "לשון הרע" מהי

סעיף 1 לחוק איסור לשון הרע (שכותרתו- "לשון הרע מהי"), מגדיר "לשון הרע" כדלהלן:

"לשון הרע היא דבר שפרסומו עלול¹⁹⁰² - (1) להשפיל אדם בעיני הבריות

או לעשותו מטרה לשנאה, לבוז או ללעג מצדם; (2) לבזות אדם בשל

להיות התובע דווקא. קביעה זו נדחתה, כאמור, בפסק הדין בעניין Gertz).

כשהתובע הינו אדם פרטי, רשאית כל מדינה בארה"ב לקבוע את כלליה שלה, ואין היא כפופה בהכרח לכלל ה-actual malice שנקבע בעניין Sullivan. עם זאת, במקרים שבהם יש בפרסום עניין ציבורי, נקבעו בעניין Gertz הנ"ל שתי הגבלות חוקתיות, שכל מדינה כפופה להן נלשם הדיוק: ההגבלות עצמן נקבעו בעניין Gertz, אך ההדגשה כי הן חלות רק ביחס לפרסום שיש בו עניין ציבורי, נקבעה רק בהמשך, בפסק דין **Dan & Bradstreet, inc. v. Greenmoss Builders, inc.**; ישנו, אמנם, ערפול מסוים ביחס לשאלה, האם ההדגשה בעניין **Dan & Bradstreet** הנ"ל אכן מתייחסת לשתי ההגבלות שב-Gertz, או שמא רק להגבלה הראשונה להלן, שעניינה הפיצוי העונשי- ראו: **American Jurisprudence**, כרך 50, עמ' 406-407, וכן- **Smolla**, פסקה 1.05[4], עמ' 14-15 לפרק 1. נקטנו כאן באפשרות הראשונה, אך קשה לקבוע בכך מסמרות: (1) אין להטיל פיצוי עונשי, או פיצוי ללא הוכחת נזק, אלא אם כן המפרסם פעל מתוך actual malice, כהגדרתו לעיל. (2) הטלת פיצוי רגיל בגין נזק מוכח, אפשרית גם אם המפרסם לא פעל מתוך actual malice, אך נדרש מצידו אשם מינימלי, הווי אומר, מדינה אינה רשאית להטיל אחריות מוחלטת, ללא התחשבות במידת האשם של המפרסם וכלשון בית המשפט בעניין Gertz, בעמ' 347: "so long as they do not impose liability without fault, the States may define for themselves the appropriate standard of liability for a [publisher or broadcaster of defamatory falsehood injurious to a private individual]". נדרש שהפרסום יהיה שקרי ושהמפרסם התרשל לעניין זה (ראו: **Smolla**, פסקה 3.27, עמ' 73-74 לפרק 3, וכן את לשון פסק הדין בעניין **Dan & Bradstreet** הנ"ל, עמ' 763). וראו לעניין זה גם את סקירתו של השופט ריבלין ב**פלוגי נ' דיין (ע"א 751/10)**, פסקה 69 ואילך.

פסק דין חשוב נוסף, **Philadelphia Newspapers, inc. v. Hepps**, מתייחס לעניין נטל ההוכחה והוא קובע, כי כאשר תביעת לשון הרע מוגשת בגין פרסום שיש בו עניין ציבורי (public concern), עיקרון חופש הביטוי מחייב כי נטל ההוכחה בדבר שקריות הפרסום ובדבר רשלנות המפרסם יהיה על התובע נשם, עמ' 776; זאת בניגוד לגישת ה-common law (המקובלת גם בארץ), לפיה בטענת "אמת דיברתי", הנתבע הוא שנושא בנטל להוכיח את אמת הפרסום- ראו: **Milo**, עמ' 157 ואילך, וכן את פסק הדין בעניין **Reynolds v. Times Newspapers**. יוער כי ממקומות מסוימים בפסק הדין ניתן לכאורה ללמוד כי כלל זה חל דווקא כשהמפרסם הוא גוף תקשורתי [ראו, למשל, עמ' 777: "...we hold that the common-law presumption that defamatory speech is false cannot stand when a plaintiff seeks [damages against a media defendant for speech of public concern]". אך הערכאות השונות מיישמות את הכלל גם ביחס למפרסם שאינו גוף תקשורתי (ראו: **American Jurisprudence**, כרך 50, עמ' 355).

[ישנן מספר הגבלות נוספות על הטלת אחריות בגין לשון הרע, שלא נעמוד עליהן כאן (ראו בתמצית: **פלד- צווי עשה**, עמ' 326-325326; ובהרחבה- **American Jurisprudence**, כרך 50, פסקאות 117-30)].

¹⁹⁰¹ ראו: **American Jurisprudence**, כרך 50, עמ' 359; **גדרון- מפת תיירות הדיבה העולמית**, עמ' 417, ה"ש 111 (וראו גם בפסה"ד הקנדי **Hill v. Church of Scientology of Toronto**, פסקה 127 ואילך, תחת הכותרת "Critiques of the 'Actual Malice' Rule", וההפניות שם). כפי שמסכם פלד (**פלד- צווי עשה**, עמ' 326-327, וראו את ההפניות שם בה"ש 305), "קשה עד מאוד למצוא בכתובה המשפטית ובקרב ציבור עורכי הדין בארצות הברית הבעות של שביעות רצון מתוכנם ומיישומם של דיני לשון הרע המקומיים, בעיקר בכל הנוגע לתביעות ציבוריות". וראו גם בעמ' 328-329, וההפניות בה"ש 314-319.

¹⁹⁰² הגדרת פרסום כ"לשון הרע" אינה מותנית בכך שאכן אירע נזק בפועל, ודי בכך שהאמירה היא בעלת **פוטנציאל** נזק. לכך מכוונת לשון החוק "עלול" (ראו: **שנהר**, עמ' 155, והמקורות שם בה"ש 1). זאת, ביחס לעצם הגדרת הפרסום כלשון הרע;

מעשים, התנהגות או תכונות המיוחסים לו; (3) לפגוע באדם במשרתו, אם משרה ציבורית ואם משרה אחרת, בעסקו, במשלה ידו או במקצועו; (4) לבזות אדם בשל גזעו, מוצאו, דתו, מקום מגוריו, גילו, מינו, נטייתו המינית או מוגבלותו; בסעיף זה 'אדם' - יחיד או תאגיד; 'מוגבלות' - לקות פיזית, נפשית או שכלית, לרבות קוגניטיבית, קבועה או זמנית".

כעולה מנוסח הסעיף, הגדרת פרסום כלשון הרע אינה תלויה בשאלה מהם רגשותיו של האדם מושא הפרסום כלפי הפרסום (לדוגמה, האם פלוני חש נבוך כתוצאה מן הפרסום), אלא אך ורק בשאלה, האם מדובר בפרסום העלול לשנות לרעה את יחס הבריות או הערכתם כלפיו. "חוק איסור לשון הרע נועד להתמודד עם הפגיעה שנגרמת לאדם כתוצאה מירידת מעמדו וערכו בין הבריות. אין הוא נועד למנוע, להבדיל, פגיעה ברגשותיו של מי שרואה את עצמו נפגע מהפרסום"¹⁹⁰³ [וכפועל יוצא מהנחה זו, המקובלת בפסיקה ובספרות¹⁹⁰⁴, עלתה השאלה מי הן ה"בריות" הרלוונטיות לעניין זה - סביבתו הקרובה של האדם מושא הסיפור, או הציבור בכלל (או ציבור ה-right thinking man)¹⁹⁰⁵].

עוד עולה מנוסח הסעיף, כי הזכות לשם טוב המוגנת מכוחו כוללת אך ורק את זכותו של אדם שלא להיות נתון תחת "הילה שלילית" (השפלה, שנאה, בוז או לעג), אך לא את זכותו ל"הילה חיובית"; כך, למשל, אם פלוני ידוע כבעל יכולות או תכונות יוצאות דופן, ואלמוני פרסם אודותיו כי הוא אינו אלא בעל יכולות

באשר לשאלת ה**פיצוי** - "לכאורה זכאי היה התובע לפיצויים רק אם הביא ראיות להוכחת הנזקים שגרם לו הפרסום, אולם בפסיקה התפתחה חזקה הקובעת, כי פרסום המהווה לשון הרע גורם נזק כלשהו לאדם שאליו הוא התייחס" (שנהר, עמ' 386); [מאז שנכתבו דברים אלה על ידי שנהר, נחקק סעיף 7א לחוק איסור לשון הרע, הקובע כי **ניתן לתבוע פיצויים גם ללא הוכחת נזק**, אולם, רק עד לגובה של 50 אלף ש"ח (ואם הוכחה כוונה לפגוע, עד לכפל פיצוי זה)].

היחס בין עצם גיבוש העוולה, שאינו מותנה בקיומו של נזק בפועל, לבין זכאות הנפגע לסעד של פיצויים, המותנה בקיומו של נזק (בכפוף, כאמור, לסעיף 7א) מסוכסך בקצרה גם בפסק הדין בעניין **נוזלמן נ' שרנסקי**, פסקה 50 לפסק דינה של השופטת פרוקצ'יה: "גיבושה של עוולת לשון הרע אינה מותנית בקיומו של נזק. יחד עם זאת, לצורך פסיקת פיצוי, חלות ההוראות הכלליות של דיני הנזיקין, המחייבות קיומו של נזק כתנאי לפסיקת פיצוי, שהרי סעד הפיצוי, מטבעו, מצריך קיומו של נזק עליו יש לפצות... זאת, בכפוף לפיצוי הסטטוטורי ללא הוכחת נזק, המוסדר בהוראה מיוחדת בסעיף 7א לחוק איסור לשון הרע, ולהבדיל מסעדים אחרים המנויים בחוק, שהענקתם אינה מותנית בקיום נזק. דרישת הנזק אין משמעה 'נזק ממון' דווקא, וגם נזק כללי הוא בבחינת נזק לצורך העניין...".

¹⁹⁰³ **פלוני נ' דיין (ע"א 751/10)**, פסקה 84 לפסק דינו של השופט ריבלין.

¹⁹⁰⁴ ראו לעיל, פרק 5, הערה 1167.

¹⁹⁰⁵ השאלה עלתה במספר פסקי דין - **שאהה נ' דרזריאן, אמסלם נ' קליין וסלונים נ' דבר**; וראו את הסקירה בעניין זה לעיל, נספח כללי 1, בטקסט להערות 1789-1793.

או תכונות רגילות, לא יהיה בפרסום זה משום איסור לשון הרע כהגדרתו בסעיף 1, שהרי אין בפרסום זה כדי להשפילו בעיני הבריות, ואף לא לעשותו למטרה לשנאה, בוז, או לעג¹⁹⁰⁶.

[משום כך, אולי לא נכון לכנות את הזכות המוגנת בחוק איסור לשון הרע "זכות לשם טוב". בשפה היומיומית, המונח "שם טוב" משמש כמוניטין חיובי או הילה חיובית, וכך גם במקורות היהודיים הקלאסיים¹⁹⁰⁷. המונח המדויק יותר הוא "שם לא מוכתם", או "לא מושמץ"¹⁹⁰⁸].

(ד). צורת הפרסום ודרכי ההבעה של "לשון הרע"

דרך הפרסום - סעיף 2(א) לחוק קובע, כי "פרסום, לענין לשון הרע - בין בעל פה ובין בכתב או בדפוס, לרבות ציור, דמות, תנועה, צליל וכל אמצעי אחר". המחוקק ביטל, למעשה, את ההבחנה המסורתית בין libel (לשון הרע בכתב) ל-slander (לשון הרע בעל פה), שנהגה במדינת ישראל טרם חקיקת החוק, הגדיר את שני סוגי הפרסום כ"לשון הרע" והשווה את דיניהם¹⁹⁰⁹ (למעט הבדל מסוים אחד¹⁹¹⁰). החוק מוסיף

¹⁹⁰⁶ כך סבורים גם בנדור ותמיר (בנדור ותמיר, קלישאות חוקתיות, עמ' 663), כי "לדעתנו, ייחוס התנהגות סבירה לאדם, גם אם היא שונה מהתנהגותו בפועל ואינה נעלה כמותה, אינו 'משפיל' או 'מבזה' לפי פירוש בלתי־מרחיב של הגדרת לשון הרע בחוק" (על סמך כך מעירים המחברים ביחס לפסק הדין בעניין סנש נ' רשות השידור, כי לא היה מקום לסווג כ"לשון הרע" את האמירה לפיה חנה סנש לא עמדה בעינויים שאף אדם אחר לא היה עומד בהם).

¹⁹⁰⁷ בפסוק "טוב שם משמן טוב" (קהלת ז, א), הכוונה היא לכך שמוניטין חיובי טוב לאדם יותר משמן לסיכת גופו, וכפי שמפרש "מצודת דוד" על אתר: "שם טוב היוצא לאדם מרחוק בעבור מעשיו ההגונים, הוא יותר טוב משמן הטוב הנודף ריח טוב למרחוק"; וכך גם כשנאמר במסכת אבות (משנה, אבות, ד, יג), ש"כתר שם טוב" עולה על הכתרים האחרים, הכוונה היא ל"מי שיש בידו מעשים טובים ושמעותו טובה מחמת מעשיו", כלשון רבינו עובדיה מברטנורה על אתר.

¹⁹⁰⁸ ישנה טעות נוספת העלולה לנבוע מהשימוש במונח "שם טוב": מונח זה משמש במקורותינו כמוניטין חיובי מוצדק, במובן זה שהוא אכן משקף את מעשיו או תכונותיו של האדם כפי שהם (כלשון מצודת דוד שהובאה בהערה הקודמת - "שם טוב היוצא לאדם מרחוק בעבור מעשיו ההגונים", או, כלשון הרב מברטנורה, "ושמועתו טובה מחמת מעשיו"). לעומת זאת, החוק הישראלי מגן על אדם מפני פגיעה בשמו, גם אם השם אינו מוצדק (סעיף 1 אינו מתנה את הגדרת לשון הרע בשקריות הפרסום; ואף בסעיף 14 לחוק, הקובע כי אמת הפרסום מהווה הגנה, מודגש כי ההגנה מותנית בכך שיש בפרסום עניין ציבורי).

¹⁹⁰⁹ ראו לעיל, הערה 1867. יש להוסיף, כי גם טרם חקיקת חוק איסור לשון הרע, כשהדין הישראלי עדיין אימץ את הבחנת ה-common law בין libel לבין slander, הרי שאבחנה זו לא אומצה באופן זהה לדין האנגלי; לפי הדין האנגלי המסורתי, ישנם שני הבדלים עיקריים בין libel לבין slander (א) במישור הפלילי - libel היווה עילה להליך פלילי ואזרחי, ואילו slander היווה עילה להליך אזרחי בלבד; (ב) במישור האזרחי - בתביעה אזרחית בגין slander נדרש התובע להוכיח נזק מיוחד (מלבד במספר מקרים מוגדרים), בעוד שתביעה בגין slander אינה מצריכה הוכחה כזו (על הבחנה זו ועל שורשיה, שהינם היסטוריים יותר מאשר עיוניים, ראו: Gately on Libel and Slander, עמ' 102 ואילך, ובפרט בעמ' 105; Duncan and Neil on Defamation, פרק 3, עמ' 7-4; Clerk & Lindsell on Torts, עמ' 1336 ואילך; וכן: פולונסקי, דיני נזיקין ושימוש בארץ - הוצאת שם רע, עמ' 439-440). לעומת זאת, בדין הישראלי, ההסדר היה שונה: במישור האזרחי לא ננקטה כלל הבחנה בין libel לבין slander, והכול הוגדר כ"הוצאת שם רע" (סעיף 16 לפקודת

וקובע, בסעיף 11(א), כי אם "פורסמה לשון הרע באמצעי תקשורת, ישאו באחריות פלילית ואזרחית בשל לשון הרע, האדם שהביא את דברי לשון הרע לאמצעי התקשורת וגרם בכך לפרסומו, עורך אמצעי התקשורת ומי שהחליט בפועל על הפרסום, ובאחריות אזרחית ישא גם האחראי לאמצעי התקשורת"¹⁹¹¹.

הנזיקים האזרחיים, ואף במישור הפלילי, שבו ננקטה הבחנה מסויימת בין libel ל-slander [שכן, הוצאת שם רע בכתב נקראה "דיבה" (סעיף 201 לפקודת החוק הפלילי) והוצאת שם רע בעל פה נקראה "לשון הרע" (סעיף 202)], הרי שהבחנה לא הייתה זהה לדין האנגלי; לא נקבע, כי אין ב-slander עבירה כלל, אלא כי העונש בגינו הוא מופחת, שנה אחת בלבד (סעיף 202), בשונה מהעונש על libel, שעמד על שלוש שנות מאסר (על פי סעיף 201 יחד עם סעיף 47). וראו עוד בסקירתו הנ"ל של פולונסקי, וכן בספרו של שנהר, עמ' 23 ועמ' 86.

מכל מקום, כמפורט לעיל (הערה 1867), בהצעת החוק הודגש, כי "להבדלים והבחנות אלה אין עוד הצדקה", ובהתאם לכך, החוק אינו מבחין היום, כאמור, בין libel לבין slander. נזכיר כי גם על פי ההלכה, כל דרך פרסום עשויה להיחשב כלשון הרע (ראו לעיל, נספח כללי 1, סעיף ה').

[נכון להיום בוטלה גם באנגליה האפשרות להעמיד לדין פלילי בגין Defamatory libel, כך שההבדל בין השניים נותר במישור האזרחי- ראו לעיל, פרק 5, בסיפא להערה 1246].

¹⁹¹⁰ בסעיף 2(ב) לחוק מבחין המחוקק בין פרסום בכתב לבין פרסום שלא בכתב כדלהלן: לעניין לשון הרע שלא בכתב נקבע, כי יסוד ה"פרסום" מתקיים "אם הייתה מיועדת לאדם זולת הנפגע, והגיעה לאותו אדם או לאדם אחר זולת הנפגע" [סעיף 2(ב)1]. היינו, דרוש שהדברים יהיו מיועדים לאדם זולת הנפגע, ובנוסף לכך אף יגיעו לאדם זולת הנפגע (אם כי הוא אינו חייב להיות אותו אדם שאליו יועדו הדברים). לעומת זאת, לעניין לשון הרע בכתב, נקבע כי יסוד הפרסום מתקיים אם הכתב "עשוי היה, לפי הנסיבות, להגיע לאדם זולת הנפגע" [סעיף 2(ב)2]. היינו, המחוקק מחמיר כאן יותר עם המפרסם, משתי בחינות: ראשית, במישור הכוונה- אפילו אם המפרסם לא התכוון כי הכתב יגיע לאדם כלשהו, די בכך שהוא "עשוי לפי הנסיבות" להגיע לאדם זולת הנפגע; שנית, במישור ה"בפועל"- הכתב נחשב כ"מפורסם ל..." משעה שעל פי הנסיבות הוא עשוי להגיע לאדם זולת הנפגע (בניגוד לפרסום בעל פה, שם דרושה הגעה בפועל, כלשון הסעיף). על הבדל זה הובעה ביקורת (מוצדקת) על ידי ח"כ שמואל תמיר [דברי הכנסת, 46 (תשכ"ו)], עמ' 2424], אשר עמד על כך שלפי נוסח הסעיף, ניתן להגיע לתוצאה מוזרה, שבה אדם מנהל יומן ומשאיר אותו על שולחנו, ובשל כך הוא חב בלשון הרע. על אף הטענות, הסעיף נשאר בעינו (ראו: שנהר, עמ' 89-90, והפניות שם).

¹⁹¹¹ זאת בכפוף לאמור בסעיף 11(ב), כי "באישום פלילי לפי סעיף זה תהא זו הגנה טובה לעורך אמצעי התקשורת שנקט אמצעים סבירים כדי למנוע פרסום אותה לשון הרע ושלא ידע על פרסומה".

מהו "אמצעי תקשורת", שניתן על פי סעיף 11 לחייב את ה"עורך" ואת ה"אחראי" לו? על כך משיב המחוקק בסעיף 11(ג): "אמצעי תקשורת - עתון כמשמעותו בפקודת העתונות... וכן שידורי רדיו וטלוויזיה הניתנים לציבור" (כמו כן מוסיף הסעיף ומגדיר מי בא בגדרי "עורך" ובגדרי "אחראי").

לאור הגדרה זו של סעיף 11 ל"אמצעי תקשורת" עלתה בפסיקה השאלה, האם גם אתרי אינטרנט באים בגדרם של "אמצעי תקשורת" [וכפי שהבהיר השופט עמית בעניין מור נ' ידיעות אינטרנט (בר"ע 850/06), פסקאות 24-25, נפקותה העיקרית של השאלה איננה ביחס לכותב, שאותו ניתן לחייב לפי ההגדרות הרגילות של סעיף 2, אלא ביחס לבעלי האתרים וכיו"ב]. בעניין זה אין עדיין הלכה מחייבת- ראו לעניין זה את סקירת הפסיקה בעניין מור הנ"ל, וכן בפסק הדין בעניין וינטרוב נ' גלובס פבלישר עיתונות, פסקה 21 ואילך; בורוכוב נ' פורן, פסקה 37 ואילך; ובפסקי הדין מהעת האחרונה בעניין שקד נ' עגל הזהב עיתונות בע"מ, פסקה 8 ואילך; נגלר נ' לוי, פסקה 76 ואילך; בר תור נ' הירש, פסקה 3 ואילך; מור נ' ידיעות אינטרנט (קריות), א.מ. נ' סוכנות HH. Models, פסקה 40;

שאלת תחולתו של סעיף 11 הוזכרה גם בבית המשפט העליון בעניין מור נ' ברק אי.טי.סי., עמ' 682, תוך אזכור הפסיקה

נמעני הפרסום- העוולה האזרחית של לשון הרע מתקיימת אם הפרסום היה "לאדם או יותר זולת הנפגע"¹⁹¹², ולעומת זאת העבירה הפלילית של לשון הרע מתקיימת רק אם היה הפרסום "לשני בני אדם או יותר זולת הנפגע"¹⁹¹³.

נוכחות הנפגע/הטחת גידופים- לפי נוסח החוק, אין חשיבות לשאלה, אם גם הנפגע עצמו היה נוכח בעת אמירת הדברים¹⁹¹⁴. כמו כן נקבע, כי גם הטחת עלבונות וגידופים באדם עשויה להיחשב ללשון הרע¹⁹¹⁵. עם זאת, הגדרה של הטחת גידופים כלשון הרע היא תלויה נסיבות, ובין היתר ישקול בית המשפט את "הנורמות החברתיות במקום שבו נאמרו הדברים... את נימת הדיבור, את הקול ואת ההקשר שבהם נאמרו הדברים, ואם יתברר שהדברים נאמרו ברוגז ובכעס או תוך חילופי עלבונות, ייטה בית-המשפט שלא לראות בדברים 'לשון הרע' המקימה עילת תביעה על פי החוק"¹⁹¹⁶.

פרסום ללא הזכרת שם- בדומה להלכה, גם פרסום ללא הזכרת שם ייחשב ללשון הרע, אם ניתן להבין מתוך הפרסום מי הוא האדם המדובר¹⁹¹⁷.

הרלוונטיות, אך בית המשפט הוסיף כי אין לו צורך להכריע בה, שכן, העניין העיקרי שעמד בפניו נגע לשאלה מקדמית אחרת: האם נפגע שאינו יודע מי פירסם נגדו "טוקבק" פוגע (וממילא אינו יכול לתבוע את המפרסם), זכאי לקבל סעד מקדמי מבית המשפט, שיוורה לספק השירותים האינטרנטיים למסור את פרטי המפרסם, על מנת שיוכל להיערך לתביעה נגדו. התשובה שניתנה לשאלה זו, בדעת רוב, הייתה, כי אין מקור בדין לסמכות בית המשפט להורות על סעד כזה(!), ראו שם בעמ' 696. בית המשפט הכיר בבעייתיות שהמצב יוצר, והוסיף (עמ' 700): "יובהר, כי אין בדברינו אלה כדי לסגור את השער בפני המבקשים לחשוף את זהותם של מעוולים ברשת האינטרנט. ראשית, כאשר מתבצעת באינטרנט עוולה שהיא גם עבירה, קיימת אפשרות לנפגע להגיש תלונה, וחזקה על רשויות האכיפה שתפעלנה את סמכויות החקירה והבדיקה המסורות להן מכוח הדין; הן ולא בית המשפט. שנית, יש להניח ולקוות כי בסופו של דבר תתקבל חקיקה שתסדיר באופן בהיר ומפורט את הנושא הנדון, תיצור את המסגרת הדיונית הראויה ותתווה את האיזון בין השיקולים שלעניין".

¹⁹¹² סעיף 7 לחוק איסור לשון הרע.

¹⁹¹³ שם, סעיף 6 (כמו כן, כמפורט להלן בסמוך, כדי שפרסום יהווה עבירה פלילית, עליו להיעשות מתוך "כוונה לפגוע").

¹⁹¹⁴ ראו, למשל את נסיבות פסק הדין בעניין **דיאב נ' דיאב**. נזכיר כי גם על פי הרמב"ם, ובעקבותיו ה"חפץ חיים", "אחד המספר לשון הרע בפני חבריו, או שלא בפניו", כלומר, אין הבדל, לעניין איסור לשון הרע, בין אמירה "בפני הבעלים" לבין אמירה בהעדרם [ראו לעיל, פרק 3, פסקה 3(ד)(1), ובהערות 769-771 שם].

¹⁹¹⁵ **דיאב נ' דיאב**; **בננסון נ' פלד**. וראו את סקירת הפסיקה בעניין זה **בכהן נ' כוכבי**, פסקה 22 ואילך. וראו גם בפסקי הדין המובאים בהערה הבאה.

¹⁹¹⁶ **שנהר**, עמ' 32; עניין **בננסון נ' פלד** ועניין **כהן נ' כוכבי הנ"ל**; **שגיא נ' ברקוביץ**; וראו את יישום הדברים בפסק דין שניתן לאחרונה בעניין **קונטופ נ' פליישמן**, פסקה 12 ואילך.

¹⁹¹⁷ בהלכה- ראו לעיל, נספח 1, סעיף יא(7). במשפט, ראו: **שנהר**, עמ' 124-125 והמקורות שם.

משמעות הפרסום ופרשנותו- משמעות הפרסום נבחנת לפי הבנת האדם הסביר. הוא אומר, לא תעמוד למפרסם הטענה, כי לא התכוון כלל למשמעות שלילית או מזיקה, שכן, המבחן הוא מבחן האדם הסביר- כיצד אדם סביר, או "אדם רגיל", היה מבין את הפרסום¹⁹¹⁸. קביעה זו מזכירה את הקביעה ההלכתית שנפסקה בשו"ת מהרש"ל¹⁹¹⁹: כאשר אדם מבייש את חברו ומיתמם בטענה שלא התכוון למשמעות פוגעת¹⁹²⁰, "צריך לדון לפי משמעות לשון בני אדם ואיך משמעות לשון באותו מקום, ולפי זה יהיה הבושת, דהא עיקר הבושת אינו תלוי במחשבתו, אלא במה שביישו ברבים ונמצא מתבייש בפניהם".

הומור, סאטירה ופארודיה כלשון הרע- בחוק עצמו אין התייחסות נפרדת לדברי לשון הרע הנאמרים בדרך הומור, סאטירה או פארודיה. בפסיקה נקבע לגבי דברים הנאמרים בדרך זו, כי המשקל שיינתן לחופש הביטוי יהיה גדול יותר, אך לא באופן מוחלט ותוך הפעלת איזונים שונים¹⁹²¹.

¹⁹¹⁸ הארץ נ' חברת החשמל (ע"א 723/74), עמ' 300 וההפניות שם; פלוני נ' דיין (ע"א 751/10), פסקה 83 לפסק דינו של השופט ריבלין וההפניות שם; וראו גם: שנהר, עמ' 109-110. השורה התחתונה היא, כי המבחן הוא מבחן אובייקטיבי (כיצד היה מבין האדם הסביר), ולא מבחן סובייקטיבי שעניינו "למה התכוון המפרסם".

¹⁹¹⁹ שו"ת מהרש"ל, סימן קא. וראו גם: שו"ת חוות יאיר, סימן סב.

¹⁹²⁰ למשל: הקורא לחבירו "בן הזונה", אינו יכול לתרץ את עצמו בכך שהתכוון בסך הכול ל"זונה" במובן של בעלת פונדק המוכרת מזונות (שם). המחבר מביא את דעתם של מספר מחברים החולקים עליו, אך כותב "ודבריהם זרים בעיני".

¹⁹²¹ ראו, למשל: הוצאת ספרים 'החיים' נ' רשות השידור, עמ' 367, וכן: רשת שוקן נ' הרציקוביץ, עמ' 568-570 ("מבחינה פרשנית המשקל של חופש הביטוי מתחזק כאשר עסקינן בביטוי כגון ביקורת, סאטירה, פרודיה, טור דעות, שמטרתו בעיקר לעורר ויכוח ציבורי, אך הוא חף מיומרה להציג אמת עובדתית. כאשר מדובר בהבעת דעה מסוג זה, הגבלת חופש הביטוי פוגעת בצורה קשה בקיומו של 'שוק רעיונות' חופשי, בצורך להגשמה עצמית ובלב לבו של השיח הדמוקרטי. סאטירה, לשם הדוגמה, בהיותה צורת ביטוי בוטה ועוקצנית, נועדה לעורר פרובוקציה, להתריס ולעתים אף להתסיס על-מנת ליצור דיון ציבורי... מטבע הדברים, סאטירה נוקטת לשון הגומה ונעזרת באמצעים אמנותיים, כגון משל, אלגוריה ומטאפורות בוטות... החשש לפגיעה בשמו הטוב של אדם נחלש במידת מה, כיוון שהקורא הסביר מבין שייחוס תכונות נובע מהתרשמות של המפרסם ואינו אבסולוטי... אולם בצד המשקל שניתן לחופש הביטוי בעת עריכת האיזון הראוי בעניין 'הבעת דעה מהסוג הטהור', יש לזכור כי גם ביטוי כזה עלול לפגוע בכבודו של אדם ולבוזתו. אין לאפשר כל השתלחות פוגענית ולו מכיוון שהיא חוסה תחת הסוגה של פרודיה או סאטירה. העלבות והכפשות אינן מוגנות. במקרים כאלה תגבר זכותו של התובע לשם טוב... לדוגמה, דימוי אדם כחיה... בצורה המכוונת להפשיטו מהווייתו האנושית, הינו פוגעני ובלתי נסבל... דימוי כזה פוגע בכבוד האדם ובשמו הטוב ועומד בתנאי סעיף 1 לחוק איסור לשון הרע... אם כך, בעת ניתוח פרסום יש לעמוד, כשלב ראשון, על מובנו של הביטוי; על המשמעות הטמונה בו. יש לשלוף מתוך הביטוי את פרשנותו הסבירה ולברר אם מדובר בביטוי הגורם להשפלת אדם פלוני בעיני האדם הסביר. כאשר מדובר בביטוי ציורי, סאטירי או פרודי, משימה זו מורכבת. מטבע הדברים, ביטויים אלה נעזרים בלשון ציורית, במוטיבים, בהגזמה ובעיוות המציאות עד כדי גיחוך. פירוש מילולי של הביטוי יוביל למסקנות מוטעות, כיוון שהוא מפשיט מן הביטוי את אופיו המטפורי... לכן יש לייחס לביטוי את המשמעות הסבירה של המילים לפי הקשרן תוך התחשבות באופייה של הסוגה ובהתאם לתפיסות מקובלות של האדם הסביר. עם זאת כאשר בית-המשפט נתקל בקושי פרשני, עליו להעדיף את הפרשנות שלפיה הביטוי איננו לשון הרע"). קדושי נ' רשות השידור, פסקה 11 ("מטבע הדברים, ביקורת כמו סאטירה, נוקטת לשון הגומה ונעזרת באמצעים אמנותיים והבעתיים, כמו למשל תנועות פנים וגוף. עם זאת, אין להקנות חסינות מוחלטת לסוגה זו או אחרת אך בשל אופיה, שאם לא כן, יוכל כל מבקר להטיח מלים ועלבונו במבוקר וזאת תוך רמיסת כבודו של המבוקר. יוצא, שהמבחן הוא של איזון בין חופש העיתונות לכבוד האדם... דברים דומים נאמרו גם בפרשת הרציקוביץ, שם נפסק כאמור, כי אין לאפשר השתלחות פוגענית אך בשל כך שמדובר בזיגור מסויים. באותה פרשה התייחסו לסאטירה/פארודיה ואילו בענייננו מדובר בתוכנית הלושט איצטלה רצינית ואשר התהדרה בביקורת עניינית כלפי מבוקרים. שם נפסק כאמור, כי יש להטיל חבות כאשר הביטוי גורם לחוסר אמון כלפי הנפגע או להשפלתו. במקרה דנן, מדובר בביטוי שיש בו מן השניים, היינו, בביטוי אשר גרם לחוסר אמון במר קדושי ולהשפלתו בתוכנית אל מול קהל הצופים"); מכון איי-קיו גרייב נ' סיגמא-מדע, פסקה 28 ("ההומור טוב לבריאות והסאטירה החברתית האמנותית יפה ורצויה בשוק הרעיונות הנחץ לגיבוש דעות, אבל יש להבחין היטב בין חופש הביטוי כערך פודה שעה שעסקינן בדמות ציבורית וענין הנוגע לציבור מחד, לבין פארודיה מעליבה על חשבון הזולת הפרטי, שהמניע לה הוא אינטרס כלכלי גרידאי"); רוזן נ' יתד נאמן, פסקה 6 ("ינכון אמנם כי במסגרת סאטירה יש

חזרה על דברים שכבר פורסמו: ראו להלן¹⁹²².

(ה). משקלה של ה"כוונה לפגוע" בחוק איסור לשון הרע

פרסום נחשב ל"לשון הרע" גם מבלי שלמפרסם תהיה כוונה לפגוע. עם זאת, אין הפרסום מהווה עבירה פלילית, אלא אם נלוותה לו כוונה לפגוע¹⁹²³. בנוסף לכך, ה"כוונה לפגוע" רלוונטית גם לעניין גובה הפיצויים שניתן לפסוק ללא הוכחת נזק על פי סעיף 7 לחוק¹⁹²⁴. על טיבה של ה"כוונה" האמורה (ועל השאלה האם "צפיות" עולה כדי "כוונה לפגוע"), נעמוד בהמשך נספח זה¹⁹²⁵.

נוכח כי בהלכה, על אף שדיבור עשוי להיחשב ללשון הרע גם כשהוא נאמר "לפי תומו"¹⁹²⁶, הרי שחיוב הדובר בסנקציה או בפיצויים מותנה במידה רבה בכוונתו¹⁹²⁷.

ליתן משקל רב יותר לחופש הביטוי, אך כאשר מדובר במצגים עובדתיים שפרשנותם האובייקטיבית אינה מעלה כי נעשו על דרך הלצון, העובדה שנעשו במסגרת סאטירה, אין בה כדי להכשירם¹⁹²²; **בונובה נ' כל העמק**, פסקה 10; **ריבה נ' בוצ'צ'ו**, פסקה 25 ("מכל מקום, גם אם הייתי מניח כי מדובר בפרסום לשון הרע אודות התובע, הרי שבנסיבות הענין, בשים לב לכך שהפרסום נעשה במדור המתיימר להיות מדור היתולי, מדובר במעשה של מה בכך כהגדרתו בס' 4 לפקודת הניקין [נוסח חדש], הקובע כי לא יראו כעוולה מעשה שאדם בר דעת ומוזג רגיל לא היה בא בנסיבות הנתונות בתלונה על כך. ודוק: הוראת ס' 4 לפקודת הניקין [נוסח חדש] חלה על חוק איסור לשון הרע מכוחו של ס' 7 לחוק איסור לשון הרע"); **סאסי נ' רשת שוקן**, פסקה 8 ואילך.

¹⁹²² ראו להלן בטקסט להערה 1969 ואילך.

¹⁹²³ סעיף 6 לחוק איסור לשון הרע.

¹⁹²⁴ על פי סעיף 7א(ב), ניתן לחייב את המפרסם בפיצויים בגין לשון הרע גם מבלי שהוכח נזק, עד לגובה של 50 אלף ש"ח; אך אם הוכח כי "לשון הרע פורסמה בכוונה לפגוע", אזי "רשאי בית המשפט לחייב את הנתבע לשלם לנפגע, פיצוי שלא יעלה על כפל הסכום כאמור בסעיף קטן (ב), ללא הוכחת נזק" [סעיף 7א(ג)].

ביחס לפיצויים ה"רגילים" (פיצויים בגין נזק, שלא על פי סעיף 7א), אין קביעה מפורשת בחוק לפיה הכוונה לפגוע הינה רלוונטית לפסיקתם [ישנן קביעות קרובות לכך: סעיף 19 לחוק מעניק סמכות לבית המשפט להתחשב לקולא (במסגרת קביעת פיצויים או השתת עונש) בכך שהמפרסם "לא נתכוון לנפגע" (סעיף משנה 3). סעיף משנה 2 מתייחס ליסוד נפשי אחר, ומאפשר להתחשב בכך שהמפרסם "היה משוכנע באמיתותה של לשון הרע". מכל מקום, אין כאן התייחסות מפורשת לעצם הכוונה לפגוע]. מכל מקום בפועל, בית המשפט מתחשב בכוונת הפגיעה של המפרסם גם לעניין קביעת גודל הפיצויים הרגילים (ראו: **נודלמן נ' שרנסקי**, פסקאות 54-59 לפסק דינה של השופטת פרוקצ'יה; וכן את דברי בית המשפט המחוזי בעניין **עזור נ' CanWest Global Communications Corp**, עמ' 41 לפסק הדין, וכן בעמ' 46-47; וראו גם: **שנהר**, עמ' 370).

¹⁹²⁵ על ה"כוונה לפגוע" לעניין סעיף 7 לחוק (פיצויים ללא הוכחת נזק), ראו להלן, הערה 1931; על ה"כוונה לפגוע" לעניין סעיף 6 לחוק (המישור הפלילי), ראו להלן, בטקסט הסמוך להערות 1944 ואילך.

¹⁹²⁶ ראו לעיל, נספח כללי 1, סעיף ד'.

¹⁹²⁷ ראו לעיל, נספח 1 לפרק 7, בטקסט להערה 1572 ואילך.

1. סעדים אזרחיים וסנקציות פליליות בגין פרסום לשון הרע

1. פיצויים¹⁹²⁸:

המחוקק הסמיך את בית המשפט לפסוק לתובע פיצויים בגין נזקים שהוכיח כי נגרמו לו¹⁹²⁹, ובנוסף לכך, מוסמך בית המשפט לקבוע גם פיצויים ללא הוכחת נזק, עד לגובה של 50 אלף ש"ח¹⁹³⁰, ובמקרה של "כוונה לפגוע" - עד כפל הפיצוי האמור¹⁹³¹.

בפסק הדין בעניין **נודלמן נ' שרנסקי**, שעסק בין היתר ברקע לסעיף 7א ובפרשנותו¹⁹³², עלתה טענה, כי סעיף 7א (ובהתאם לכך גם הגבלת סכום הפיצויים הקבועה בו) חל כל אימת שלא הוכח נזק ממוני¹⁹³³.

¹⁹²⁸ לסקירה רחבה בנושא הפיצויים לרבות משפט משווה, ראו גם: **קרניאל וברקת, הפיצויים בדיני לשון הרע - השם והשמן**.

¹⁹²⁹ סעיף 7 **לחוק איסור לשון הרע**. סעיף זה אינו קובע במפורש כי בית המשפט מוסמך להטיל פיצויים, אך הוא קובע כי פרסום לשון הרע מהווה עוולה אזרחית, ומוסיף וקובע כי על עוולה אזרחית זו יחולו מספר סעיפים ספציפיים מפקודת הנזיקים האזרחיים 1944, ובכלל זה סעיף 60, המסמיך את בית המשפט לפסוק פיצויים בשל עוולה אזרחית (יצוין כי בינתיים, הוחלפה פקודת הנזיקים האזרחיים הני"ל בפקודת הנזיקין [נוסח חדש], אך נוסח חוק איסור לשון הרע נשאר בעינו ולא תוקן בהתאם; סעיף 76 בנוסח החדש, הוא הסעיף המקביל לסעיף 60 בנוסח הישן).

סעיף נוסף המוחל על עוולת לשון הרע (מכוח סעיף 7 הני"ל לחוק איסור לשון הרע) הוא סעיף 2(2) לפקודת הנזיקים האזרחיים 1944, המקביל לסעיף 2 בפקודת הנזיקין [נוסח חדש]. לפי סעיף זה, המונח "נזק" כולל "אובדן חיים, אובדן נכס, נוחות, רווחה גופנית או שם טוב או חיסור מהם וכל אובדן או חיסור כיוצאים באלה". המשמעות היא, כי משהוגדר פרסום כ"לשון הרע" על פי ההגדרות והתנאים של חוק איסור לשון הרע, יוכל אדם לתבוע את המפרסם בגין כל אחד מאותם נזקים המנויים בסעיף 2 (כלשונו של **שנהר**, בעמ' 368: "יש להדגיש, כי ה'נזק' שבו מותנה סעד הפיצויים הוא רחב מסוגי הנזקים שמפניהם אמורה העוולה להגן. חוק איסור לשון הרע לא נועד למנוע פרסום הגורם רק להעלבתו של הנפגע, שהרי החבות על פי החוק מותנית בכך שהפרסום יעשה לאדם אחד לפחות זולת הנפגע. אולם אם החבות על פי החוק התגבשה, יהיה התובע זכאי לפיצוי בגין כל 'נזק' שגרם הפרסום, ולפיכך הוא יהיה זכאי לפיצוי בגין עוגמת הנפש והסבל הנפשי שנגרמו לו אישית כתוצאה מעשיית הפרסום, וזאת בין אם הפרסום השפיל אותו בפועל בעיני הזולת ובין אם לאו").

¹⁹³⁰ סעיף 7א **לחוק איסור לשון הרע**. הסעיף הוסף לחוק איסור לשון הרע במסגרת חוק איסור לשון הרע (תיקון מס' 6), תשנ"ט-1998. בדברי ההסבר להצעת החוק [הצעת חוק איסור לשון הרע (תיקון מס' 8) (פיצויים ללא הוכחת נזק) התשנ"ח-1998] הובהר, כי "הצעת חוק זו באה להרתיע מוציאי לשון הרע, בדרך של קביעת סנקציה של פיצויים ללא הוכחת נזק".

¹⁹³¹ שם בסעיף 7א(ג). המונח "כוונה לפגוע" מופיע גם בסעיף 6 לחוק (כתנאי להעמדה לדין פלילי בשל פרסום לשון הרע), ושם הודגש בפסיקה, כי צפיות גרידא אינה עולה כדי "כוונה לפגוע" (ראו להלן, בטקסט הסמוך להערות 1944 ואילך). לאחרונה עלתה השאלה בפסיקה, האם כלל זה חל גם בהקשר של ה"כוונה לפגוע" על פי סעיף 7א. בפסק דין מחוזי שניתן לאחרונה, **דנין תקשורת נ' אמנון יצחק**, נקבע (בפסקה 14) כי אכן, גם לעניין סעיף 7א, צפיות אינה עולה כדי כוונה לפגוע: "הדברים ביחס לדרישת ה'כוונה לפגוע' נאמרו, אמנם, בהקשר לסעיף 6 לחוק, אך אני סבור כי הם ישימים גם לענייננו כמבחן לו בית המשפט נדרש לכפל הפיצויים..." (וראו גם: **מחולה נ' כהן**, פסקה 17). בהמשך לכך, חזר בית המשפט העליון ואישר את קביעת בית המשפט המחוזי (**אמנון יצחק נ' דנין תקשורת**, פסקה 8 לפסק הדין), אם כי הדברים נאמרו על ידי בית המשפט בבחינת "מעל לדרוש", ו"מבלי להכריע", כלשונו, לאחר שלצורך המקרה שלפניו לא נדרשה הכרעה בנושא.

(ובמילים אחרות- כל אימת שלא הוכח נזק ממוני, ניתן לפסוק פיצויים רק על פי סעיף 7א לחוק, וגובה הפיצויים כפוף להגבלה שבסעיף זה). בית המשפט שלל טענה זו וקבע, כי גם נזק כללי, ולא דווקא נזק ממוני, מוגדר כנזק, וניתן לתבוע בגינו סכום העולה על הסכומים הנקובים בסעיף 7א; ההיזקות לסעיף 7א היא רק ב"מצבים בהם לא הוכח בפועל כל נזק לתובע - בין נזק מיוחד ובין נזק כללי"¹⁹³⁴. נקבע, כי כאשר תובע טוען לנזק כללי (העולה על הסכום שבסעיף 7א), "אין הכרח בהצגת ראיות ישירות לנזק כללי, אלא די אם הוכחו בפני בית המשפט נסיבות מטריאליות, המבססות קיומו של נזק כזה, והמניחות תשתית להערכת הנזק שנגרם"¹⁹³⁵.

ככלל, מטרת הפיצויים בדין הישראלי בגין לשון הרע הינה משולבת¹⁹³⁶. בראש ובראשונה, המטרה היא פיצוי "תרופתי", דהיינו, פיצוי שנועד להשיב את הנזק לקדמותו¹⁹³⁷, אולם לצד מטרה זו ישנה גם מטרה

¹⁹³²ראו מפסקה 45 ואילך לפסק דינה של השופטת פרוקציה ואת המקורות המובאים שם.

¹⁹³³ **נודלמן נ' שרנסקי**, פסקה 44 לפסק דינה של השופטת פרוקציה: "אחת מטענות המערער הינה, כי מאחר שהמשיבים לא הוכיחו את נזקם, ובית המשפט עצמו קבע כי לא הוכח נזק ממון, לא ניתן היה להשית עליו פיצויים בסכומים הגבוהים שנקבעו, לאור מחסום הסמכות הקבוע בסעיף 7א לחוק, המגביל את בית המשפט לפסוק פיצויים ללא הוכחת נזק עד לגבול של 50,000 ש"ח, ובמקרה של כוונה לפגוע, עד לכפל סכום זה. ממילא, פיצויים החורגים מסכומים אלה דינם להתבטל".

¹⁹³⁴שם, פסקה 45.

¹⁹³⁵שם, פסקה 46.

¹⁹³⁶ראו את המובאות בהערות הבאות. וראו גם בפסק הדין **נוף נ' אבנרי**, עמ' 493-494, שם הוסברה מטרת הפיצויים כדלהלן: "ראשית, ליתן סיפוק לנפגע, הן על ידי שיוכל לדעת כי מכירים בכך שנעשתה כלפיו עוולה בכך שפגעו ללא הצדקה בשמו הטוב, והן על ידי כך שסכום הפיצוי שישולם לו יוכל לשפר במשהו את מצבו ולקרבו במידת האפשר - עד כמה שכסף יכול לתרום לכך - למצב שהיה נתון בו קודם התרחשות העוולה. שנית... נועדו הפיצויים... גם כדי שיחנכו את הקהל ויחדירו לתודעתו כי שמו הטוב של אדם, בין אם הוא איש פרטי ובין אם הוא איש ציבור, אינו הפקר... הווה אומר: פיצויים אשר יש בפסיקתם משום מגמה עונשית ומגמה מחנכת ומרתיעה כאחד".

¹⁹³⁷ **נודלמן נ' שרנסקי**, פסקה 52: "המטרה התרופתית - השבת המצב לקדמותו: מטרת הפיצוי הנוזקי הינה, בראש ובראשונה, להביא את הנפגע למצבו כפי שקדם לביצוע העוולה... פיצוי בגין פרסום לשון הרע אינו חריג לכלל זה...המרכיב התרופתי בפיצוי נועד לשקף את האיזון הראוי בין הזכויות והערכים המתנגשים בדיני האחריות, וחותר, ככל הניתן, להחזיר את המצב לקדמותו. כך לגבי נזקים ממוניים, וכך לגבי נזקים לא ממוניים, על אף הקושי להעריך במונחים כספיים את שיעורם, ולפסוק פיצוי הולם בגינם... על אופיו של הפיצוי התרופתי עמד בית משפט זה בעניין אמר, באומר: 'הפיצוי התרופתי בגין לשון הרע נועד להשיג שלושה יעדים: לעודד את רוחו (consolation) של הניזוק שנפגעה בגין לשון הרע; לתקן (repair) את הנזק לשמו הטוב; למרק (to vindicate) את זכותו לשם הטוב שנפגעה בגין לשון הרע... לשם השגתן של מטרות תרופתיות אלה, אין להסתפק בפיצוי סמלי. אך אין גם להטיל פיצויים העולים על שיעור הנזק שנגרם... הפיצוי התרופתי נועד להעניק פיצוי מלא על הנזק שנגרם - לא פחות ולא יותר".

עונשית¹⁹³⁸ וכן מטרה חינוכית-הרתעתית¹⁹³⁹. מכל מקום, המטרה העיקרית היא מטרת הפיזיו התרופתי, והמטרות האחרות נחשבות משניות ביחס אליה¹⁹⁴⁰.

מטבע הדברים, היקף הפגיעה קשה מאוד לאמזן מדויק. "בתי המשפט מנסים להיעזר בשיקולים השונים כדי לקבוע את סכום הפיזיו שיש לפסוק לתובע, אולם אין ברשותם נוסחה מדויקת המאפשרת את תרגום השיקולים הרלבנטיים לסכום כספי. ההכרעה בעניין זה נעשית, בסופו של דבר, בדרך של אומזן. בפסיקת סכום הפיזיו לא ראו עצמם בתי המשפט בארץ קשורים ואפילו לא מודרכים על ידי הסכומים הנפסקים בארצות אחרות, והם פיתחו קנה מידה עצמאי"¹⁹⁴¹. מכל מקום, הפיזיו התרופתי על פגיעה בשם טוב הינו במישור ה"רכושי" ובמישור ה"אישי"¹⁹⁴², כפי שמסכמת השופטת פרוקציה¹⁹⁴³:

¹⁹³⁸שם, סעיף 53: "המטרה העונשית - הפיזיו הנזיקי כסנקציה כלפי המעוול: בעולת לשון הרע, מכירה שיטת המשפט בכוחו של בית המשפט להטיל על המזיק חובת תשלום פיזיו לניזוק שמטרתה חורגת מהשבת המצב לקדמותו, אלא תכליתה 'לשקף את סלידתה של החברה מהתנהגותו של המזיק'... וכך, במקרים מתאימים, משמשים הפיזיויים הנזיקיים בעולת לשון הרע גם כדי להעניש את מי שגרם לפגיעה בשמו הטוב של אדם... בהקשר זה, מתמקד הפיזיו ברצון להשיב למעוול כגמולו, תוך ביטוי מסר של הכרה שיפוטית וחברתית בצורך למנוע פגיעות לא מוצדקות בשם הטוב. ברוח זו, קובע סעיף 7א(ג) לחוק כי כאשר נעשה פרסום לשון הרע בכוונה לפגוע, ניתן לפסוק לנפגע פיזיו, אף ללא כל הוכחת נזק, עד כפל הסכום הקבוע באותה הוראה. הוראה זו מצביעה על כך ששיקולים שכל עניינם טמון באשמו של המפרסם, נתפסים על ידי המחוקק כמצדיקים הגדלה של שיעור הפיזיויים המושת עליו...".

¹⁹³⁹שם, סעיף 54: "המטרה החינוכית-הרתעתית - הפיזיו הנזיקי במבט לעבר כלל הציבור: לצד תכליות הפיזיו הקשורות להטבת נזקו של הנפגע, ו'ענישת' הפוגע, מכוונים הפיזיויים בגין לשון הרע להעביר, במקרים מתאימים, מסר חינוכי מרתיע לציבור כולו מפני מעשי פגיעה בכבודו של אדם...".

לכאורה ניתן לטעון, כי המטרה ה"חינוכית" מושגת כבר בעצם כך שהנתבע נאלץ לשלם את הפיזיו הרגיל, ואין צורך "לחנכו" באמצעות סכום נוסף. בית המשפט התייחס לטענה זו וקבע (שם), כי אכן, "ככלל, המטרה החינוכית-הרתעתית מוגשמת בגדרי הפיזיו התרופתי. מקום בו מושתים על המפרסם תשלומים ריאליים, המשקפים את נזקו של הנפגע, יש בכך, על פי רוב, גם כדי לשרת את המסר הציבורי הנדרש", אולם, "עם זאת, שיקולים שבמדיניות שיפוטית עשויים, לעיתים, להצדיק פסיקת פיזיויים המכוונת לתכלית הרתעה, אף בנפרד מן המטרה התרופתית. כך, למשל, במצבים מסוימים בהם נזקו של הנפגע הוטב באופן מלא, עדיין עשויה להיות חשיבות להעברת מסר לציבור בדבר משמעות ההגנה על השם הטוב של האדם, אשר פגיעה בו אינה מסתכמת באמירה נורמטיבית של המשפט, אלא משתקפת גם בפגיעה בכיסו של המפרסם".

¹⁹⁴⁰שם, סעיף 52; וראו גם: **בן גביר נ' דנקנר**, פסקה 32 לפסק דינה של השופטת פרוקציה; **פלד- צווי עשה**, עמ' 39-40 וההפניות שם.

¹⁹⁴¹**שנהר**, עמ' 370-371. לעניין מבחני העזר ודרכי אומזן הפיזיויים ומטרתם ראו, בין היתר- **דובצקי נ' שפירא**, פסקה טו ואילך; **אמר נ' יוסף**, עמ' 521-528 לפסק הדין; **נודלמן נ' שרנסקי**, פסקה 51 ואילך; **פלד- צווי עשה**, עמ' 41-45 והמקורות שם.

¹⁹⁴²לעניין ההיבטים השונים של ה-reputation ומהות הפגיעה בו, ראו גם: **Milo**, עמ' 26 ואילך.

¹⁹⁴³נודלמן נ' שרנסקי, פסקאות 56-58 לפסק הדין.

”שמו הטוב של אדם הוא בגדר אינטרס בעל 'היבט אישי ורכושי גם יחד' (ענין אבנרי, 856). הפיצוי התרופתי בגין הפגיעה בשם הטוב אמור לתת ביטוי לשני היבטים אלו. ההיבט הרכושי הנילוה לפגיעה בשם הטוב מבקש לאמוד את שיעור הפגיעה הכלכלית והחברתית בשמו של אדם בעקבות הפרסום הפוגעני. ההיבט האישי מתמקד בעוגמת הנפש והסבל שנגרמו לנפגע בעקבות הפרסום הפוגעני. בהיעדר יכולת ממשית להעריך באופן מדויק את הפגיעה בשני ההיבטים גם יחד, פותחו כללי עזר בדין המסייעים בהערכת הנזק אף ללא הוכחת מכלול מרכיביו (שנהר, 374).

ההיבט הרכושי: הערכת הנזק תלויה בין היתר, ביחס שבין ערכו הרכושי של השם הטוב קודם לעוולה, לבין מה שנותר מערך זה אחריה. הנחת היסוד היא כי לנפגע, כלכל אדם, יש שם טוב, וכי לערך זה יש משמעות רכושית בעלת ערך כספי. אולם זוהי חזקה הניתנת לסתירה. ניתן להוכיח כי בציבור אליו כוון הפרסום, לא נהנה הנפגע משם טוב בעניין הנוגע לנושא הפרסום... כך למשל, ניתן יהיה להביא ראיה בדבר שמו הרע של התובע, לאחר שכבר החליט בית המשפט על קיומה של חבות, ולצורך הפחתת שיעור הפיצויים (סעיף 22(2)).

...ניתן אף להביא ראיות כדי לתמוך בטענה לפיה הנפגע נהנה, קודם לפגיעה, משם טוב במיוחד. כך למשל, מעמד ציבורי או מוניטין מיוחדים, עשויים להוביל לקבלת פיצוי כספי מוגדל שכן יש בכך כדי להגדיל את הנזק...

הפגיעה בשם הטוב בהיבט הרכושי, נלמדת, אפוא, באמצעות ראיות עקיפות, הקשורות באופיו של הפרסום, בהיקף תפוצתו ובמידת עוצמתה של הפגיעה... היא מושפעת גם מזהותו של קהל היעד של הפרסום, ומידת הקשר וההיכרות בינו לבין הנפגע...

ההיבט האישי, קשור בעוצמת העלבון הטמון בפרסום המשמיץ, ובמידת הפגיעה בהערכה לה זכה הנפגע מסביבתו החברתית. לא קל להעריך את שיעור הפגיעה, ההשפלה והסבל האישי הסובייקטיבי שסבל הנפגע כתוצאה מלשון הרע. על כך ניתן ללמוד מעדות הנפגע, ממהלך חייו בעקבות הפרסום, ומאופיו של הפרסום עצמו, תוך הערכה שיפוטית המתבססת על הגיון וניסיון חיים (שנהר, 387)."

2. הסנקציה הפלילית:

על פי סעיף 6 לחוק, "המפרסם לשון הרע, בכוונה לפגוע, לשני בני-אדם או יותר זולת הנפגע, דינו - מאסר שנה אחת".

מסעיף זה עולה, כי לשון הרע מהווה עבירה פלילית רק אם היא פורסמה לשני בני אדם לפחות, ומתוך "כוונה לפגוע"¹⁹⁴⁴. על פי הפסיקה, לשם קיומה של "כוונה לפגוע" לא די בצפיות, ויש צורך בכוונה ממש. תחילה נקבעה הלכה זו על ידי השופטים גולדברג, ברק ולוין בפסק הדין בעניין **בורוכוב נ' יפת**¹⁹⁴⁵; כ-20 שנה לאחר מכן, בעניין **ביטון נ' סולטן** בחן בית המשפט (בהרכב של תשעה שופטים) את השאלה "אם השתנו נסיבות החיים או המסגרות הנורמטיביות במידה כזו שהאיזון שבוצע אז אינו רלוונטי עוד ויש להחליפו באיזון אחר"¹⁹⁴⁶. המסקנה הייתה, כי אין מקום לשינוי הלכת **בורוכוב נ' יפת** והשורה התחתונה היא כי על פי הפסיקה, צפיות אינה שקולה לכוונה לעניין סעיף 6 לחוק איסור לשון הרע¹⁹⁴⁷.

מכלל ההנמקות שניתנו לקביעה כי לא די בצפיות, מעניינת במיוחד הנמקתו של השופט ברק¹⁹⁴⁸ ("מעניינת" מבחינה זו, שיש לה השלכות עיוניות מעבר לשאלה הצרה של פרשנות ה"כוונה לפגוע"),

¹⁹⁴⁴צוין כי על פי סעיף 8 לחוק איסור לשון הרע, הנפגע עצמו יכול לנהל את ההליך הפלילי, על דרך קובלנה פלילית: "עבירה בשל לשון הרע לפי חוק זה תהא בין העבירות שבהן רשאי הנפגע להאשים על ידי הגשת קובלנה לבית המשפט".

¹⁹⁴⁵ קביעה זו נדונה גם בספרות, לעתים תוך ביקורת, ראו: Kretzmer, עמ' 598. פלר- בכוונה לפגוע, וכן: פלר- בכוונה לפגוע- מחשבה שניה"; וראו גם: סנג'רו- היהפכו המטרות למניעים.

¹⁹⁴⁶ כלשונו של השופט ברק בעניין **ביטון נ' סולטן**, עמ' 577.

¹⁹⁴⁷ השאלה, האם צפיות שקולה ל"כוונה לפגוע", עולה גם בהקשר של סעיף 7 לחוק איסור לשון הרע, וכאמור לעיל, נטיית הפסיקה היא כי גם לעניין זה, צפיות אינה שקולה ל"כוונה לפגוע" (ראו לעיל, הערה 1931).

¹⁹⁴⁸ **בורוכוב נ' יפת**, עמ' 218-219.

שהינה כדלהלן: עצם קביעתה של לשון הרע כעבירה פלילית, אינה יכולה לנבוע רק מכך שהיא מפרה את זכותו של פלוני לשמו הטוב (שכן, לשם כך די היה בקביעה כי הפרסום מהווה עוולה אזרחית) וברור כי הדבר נובע מטעם ציבורי רחב יותר, שעניינו בהפרת "שלום הציבור" שישנה באמירת לשון הרע; אלא שעל מנת להטיל סנקציה פלילית בשל הפרת שלום הציבור, דרוש כי הפרת שלום הציבור תהיה הפרה קשה, באמצעות פרסום מתוך "כוונות רעות ומזימות ארסיות", או מתוך "זדון ורשעות". הואיל וזו הסיבה לדרישת ה"כוונה לפגוע", הרי ש"צפיות" גרידא אינה תחליף ל"כוונה" זו.¹⁹⁴⁹

3. סעדים נוספים:

לצד השתת הסנקציות ולצד קביעת הפיצויים, קובע החוק סעדים נוספים העומדים לזכות הנפגע¹⁹⁵⁰, כגון איסור הפצה, החרמה, פרסום תיקון או הכחשה¹⁹⁵¹ ("התנצלות" אינה מוזכרת בחוק, בניגוד לטעות רווחת¹⁹⁵²).

לבסוף, נזכיר כי סעיף 19 לחוק איסור לשון הרע מאפשר לבית המשפט להתחשב בנסיבות שונות בבואו לגזור את דינו של המפרסם או להשית עליו פיצויים: "בבואו לגזור את הדין או לפסוק פיצויים רשאי בית המשפט להתחשב לטובת הנאשם או הנתבע גם באלה: (1) לשון הרע לא היתה אלא חזרה על מה שכבר נאמר, והוא נקב את המקור שעליו הסתמך; (2) הוא היה משוכנע באמיתותה של לשון הרע; (3) הוא לא נתכוון לנפגע; (4) הוא התנצל בשל הפרסום, תיקן או הכחיש את הדבר המהווה לשון הרע או נקט צעדים

¹⁹⁴⁹וראו גם: **הורוביץ נ' ברעם**, פסקה 5. לביקורת על גישה זו, לפיה הערך המוגן על ידי האיסור הפלילי הינו שלום הציבור, ראו: **לשון הרע- הדין המצוי והרצוי**, עמ' 50-52.

¹⁹⁵⁰למגוון הסעדים המלא ראו: **פלד- צווי עשה**, פרק א ("מערך הסעדים בדיני לשון הרע במשפט הישראלי").

¹⁹⁵¹סעיף 9 לחוק **איסור לשון הרע**. נקבע, אמנם, כי סעד של תיקון או הכחשה פוגע בחופש הביטוי בצורה קשה בהשוואה לסעד כספי, ועל כן יש ליישמו "במשורה" ו"במדידות ובמתנות" [ראו: **פלוני נ' דיין (ע"א 751/10)**], פסקאות 128-131 לפסק דינו של השופט ריבלין]. לעניין היחס בין הסעד של צו מניעה לבין הסעד של קביעת פיצויים (מבחינת שיקול הדעת של בית המשפט), ראו: **אבנרי נ' שפירא**, עמ' 853 ואילך (אמנם, הדברים מתייחסים שם בעיקר לצו מניעה זמני, תוך התייחסות בין השיטין גם לצו מניעה קבוע).

¹⁹⁵²הסעיף אינו מזכיר סעד של חיוב "התנצלות", אלא רק "תיקון" או "הכחשה". לעניין הרקע להעדר סעד זה, ולעניין שאלת קיומה של אפשרות להעניק סעד זה על אף העדרו מהסעיף, מכוח הסמכות הכללית ליתן צווי עשה לפי סעיף 72 **לפקודת הנזיקין**, ראו, בין היתר: **שנהר**, עמ' 360, וכן את פסק דינו המקיף של בית המשפט המחוזי בעניין **ארגון המורים נ' ישראל היום**. כן ראו את פסקי הדין שניתנו בבית משפט השלום בעניין **ידיעות אחרונות נ' בנק דיסקונט**; **רוזנטל נ' עופר** (פסקה 6 והלאה לפסק הדין); **שוורץ נ' בר** (פסקאות 39-40). וראו גם: **פלד- צווי עשה**, עמ' 54-56 וכן בעמ' 210 ואילך.

להפסקת מכירתו או הפצתו של עותק הפרסום המכיל את לשון הרע, ובלבד שההתנצלות, התיקון או ההכחשה פורסמו במקום, במידה ובדרך שבהן פורסמה לשון הרע, ולא היו מסוייגים".

(ז). חסינויות והגנות בדיני לשון הרע - כללי

גם משעה שפרסום כלשהו מוגדר כלשון הרע, המפרסם עשוי להנות מאחת החסינויות או ההגנות הקבועות בחוק. סעיף 13 לחוק איסור לשון הרע קובע סדרה של "פרסומים מותרים", היינו, פרסומים שאינם יכולים להוות עילה למשפט פלילי או אזרחי; סעיף 14 מקנה הגנה לפרסום אמת שיש בו עניין ציבורי; וסעיף 15 מקנה הגנה למפרסם תם לב, בנסיבות המנויות בסעיף¹⁹⁵³. כתוצאה מהגנות אלה, הדרך הנכונה לדון בתביעת לשון הרע היא על פי "תרשים זרימה" שאותו שרטט השופט עמית כדלהלן¹⁹⁵⁴:

"תרשים הזרימה בתביעות לשון הרע הוא כלהלן: בשלב הראשון נבחנת השאלה אם הביטוי מהווה לשון הרע על פי אחת מארבע החלופות בהגדרה שבסעיף 1 לחוק, והאם מתקיים יסוד הפרסום כמשמעותו בסעיף 2 לחוק. רק אם התשובה חיובית עוברים לשלב הבא ובוחנים אם הביטוי נהנה מאחת החסינויות המוחלטות (פרסומים מותרים) הקבועות בסעיף 13 לחוק. אם נכנס הפרסום לד' אמות אחת החסינויות - דין התביעה להידחות. אם לא כן, אנו עוברים לשלב הבא ובוחנים אם הפרסום מוגן על פי אמת המידה הקבועה בסעיף 14 לחוק על שתי רגליה - אמת בפרסום ועניין ציבורי. אם הפרסום אינו נהנה מהגנה זו, יש להמשיך ולבחון אם הפרסום מוגן בתום ליבו של המפרסם, בגדר אחת מהחלופות הקבועות בסעיף 15 לחוק במשולב עם חזקות תום הלב בסעיף 16. היה ונתברר כי הפרסום אינו נהנה מהגנת סעיף 14 או מהגנת סעיף 15, או-אז עוברים לשלב הרביעי של הסעדים (לתיאור שונה במקצת של השלבים ראו בע"א 89/04 נודלמן נ' שרנסקי בפסקה 7 (לא פורסם, 4.8.2008))."

¹⁹⁵³ לעתים מנסים תובעים לעקוף את החסינויות או ההגנות באמצעות הגשת תביעה בגין רשלנות במקום בעילת לשון הרע. אולם, הפסיקה קבעה כי "פרסום המוגן לפי החוק כלגיטימי לעניין לשון הרע אינו יכול להיות מעשה זדון או רשלנות" (רסקין נ' המשביר לצרכן, עמ' 223); וראו מקבץ פסיקה בעניין זה בעניין א.ס. נ' ח.ש., פסקה 5.

¹⁹⁵⁴ פלוני נ' דיין (ע"א 751/10), פסקאות 6-7 לפסק דינו של השופט עמית.

למרות שתרשים הזרימה מוליך אותנו לאורכו של החוק, ולכאורה, שלב אחד מוביל לשלב שאחריו ואיננו נדרשים להסב הילוכנו לאחור, הרי שהמציאות מורכבת יותר. בחינת כל אחד מהשלבים לא נעשית באופן 'סטרילי' במנותק מהשלבים האחרים. יש יחסי גומלין בין השלבים השונים, והקו התוחם ביניהם איננו חד כפי שעשוי להשתמע. כך, לדוגמה, עוצמת הביטוי הפוגע, עשויה להשליך על העניין הציבורי במסגרת הגנת אמת דיברתי בסעיף 14 לחוק או בבחינת תום-הלב במסגרת סעיף 15 לחוק (ראו דברי השופט ריבלין בעניין הרציקוביץ). בהשאלה מתחומי משפט אחרים, ניתן לומר כי יש 'מקבילית כוחות' בין השלבים השונים - ככל שהביטוי או הפרסום הפוגע הוא עוצמתי יותר, כך יידרש יותר בשלב ההגנות הקבועות בסעיפים 14-15 לחוק, ולהיפך".

להלן נעמוד בקצרה על החסינויות וההגנות לפי סדרן.

(ח). "פרסומים מותרים" על פי סעיף 13 לחוק

סעיף 13 לחוק איסור לשון הרע, שכותרתו "פרסומים מותרים", מונה סוגי פרסום אשר "לא ישמש עילה למשפט פלילי או אזרחי". על מטרתו של סעיף 13 ועל הדרך שבה על בית המשפט לנקוט משעולה בפניו טענה על פי סעיף 13, עמד השופט סולברג¹⁹⁵⁵:

"סעיף 13 מורה אותנו על 11 עניינים, שכל אחד מהם 'לא ישמש עילה למשפט פלילי או אזרחי'. משנקט המחוקק לשון זו, דומני, מצוויים אנו במידת האפשר לבחון עוד בתחילת המשפט, לפני שמיעת הוכחות, אם מתקיימת הגנה מן ההגנות שבסעיף 13. חקיקתו של סעיף 13 נועדה למנוע את בואם של העניינים המנויים בו בשערי בית המשפט. בסעיף זה ביכר החוק שיקולים כלליים, ועניינו של הציבור גובר בהם, על עניינם של בעלי הדין הספציפיים. עצם ניהול משפט בנושאים שהחוק קובע כי לא ישמשו

¹⁹⁵⁵ גרבוץ נ' אלישיב, פיסקה 10.

עילה למשפט, פוגע באותם אינטרסים כלליים-ציבוריים. למשל, 'פרסום בישיבת ממשלה' לא ישמש עילה למשפט לפי סעיף 13 (2) לחוק איסור לשון הרע. אם ננהל משפט מהחל ועד פלה, ונשמע הוכחות לגבי לשון הרע שפורסמה בישיבת ממשלה, כי אז נספל את תכלית החקיקה, גם אם בסופו של דבר תידחה התביעה, וייקבע כי מדובר בפירסום מותר שיש לגביו הגנה מוחלטת. גם אם לבעלי-הדין עצמם לא ייגרם נזק (לבד מעלויות ההליך והמועקה שבעצם קיומו), הרי שייגרם נזק לציבור ולאינטרסים שסעיף 13 מבקש להגן עליהם, אם ייצעדו שרי הממשלה בסך, להעיד בבית המשפט על אשר נאמר בישיבת הממשלה. או אז, נגרום לשרים ולשאר הדוברים בישיבת הממשלה להסס, חיתת תביעת לשון הרע תהא עליהם, והם יימנעו מלשאת דבריהם בכנות ובפתירות אף אם חשובים הם לצורך קבלת החלטות ממשלה מושפלות ושקולות.

נמצא, כי לא רק כדי לחסוך בזמן שיפוטי; ולא רק כדי להימלט מרוב המלל... יש צורך משפטי לדון כאן ועכשיו בשאלת תחולתה של ההגנה שלפי סעיף 13 (9), לפני שמיעת ההוכחות; בפרוזדור, ולא בטרקלין. זו מצוות החוק, וראוי שבית המשפט ינקוט יוזמה בעניין זה (בנסיבות שבהן הדבר ניתן), גם בלא בקשה מלכתחילה ולא הסכמה בדיעבד מאת בעלי-הדין."

מדובר, איפוא, בסוגי פרסום שלמחוקק היה עניין מיוחד לקבוע לגביהם כי המפרסם אותם יהנה מהגנה מוחלטת: "הסייגים לאחריות שנקבעו בסעיף 13 לחוק איסור לשון הרע מעניקים הגנה מוחלטת מפני תביעת לשון הרע, הן במישור הפלילי והן במישור האזרחי, וזאת מאחר שבאיוונים שנעשו במסגרת החלופות השונות הכלולות בסעיף, העניק המחוקק משקל מכריע לשיקולים כלליים ציבוריים, על פני

הזכות לשם טוב¹⁹⁵⁶. ההגנה העומדת למפרסם ביחס לסוגי פרסום אלה היא "מוחלטת" במובן זה, שהיא עומדת אפילו למפרסם שפירסם "פרסום כוזב שלא בתום לב ואף בזדון"¹⁹⁵⁷.

מכל סעיפי המשנה של סעיף 13 - שכל אחד מהם מתייחס לסוג פרסום נפרד - סעיף המשנה הידוע ביותר (וה"שימושי" ביותר) הוא סעיף 13(5), הקובע כי לא ישמש עילה למשפט פלילי או אזרחי, "פרסום ע"י שופט, חבר של בית דין דתי, בורר, או אדם אחר בעל סמכות שיפוטית או מעין שיפוטית על פי דין, שנעשה תוך כדי דיון בפניהם או בהחלטתם, או פרסום על ידי בעל דין, בא כוחו של בעל דין או עד, שנעשה תוך כדי דיון כאמור". המשמעות היא, כי גם בעל דין המטיח דברים קשים בפני יריבו במהלך משפט, ואפילו שלא בתום לב ובזדון, עשוי להנות מהחסינות שמקנה לו החוק. זאת ועוד: הפסיקה פירשה את המונח "דיון" בסעיף משנה זה בצורה רחבה, כמשתרע לא רק על הדיון הפיזי בבית המשפט, אלא גם על כתבי בי-דין ואפילו על מכתבי התראה לפני נקיטת הליכים משפטיים או מכתבי תשובה להם¹⁹⁵⁸.

(ט). הגנת אמת הפרסום ("אמת דברתי")

1. סעיף 14 לחוק איסור לשון הרע - רקע ובסיס עיוני :

סעיף 14 לחוק איסור לשון הרע, קובע כדלהלן: "במשפט פלילי או אזרחי בשל לשון הרע תהא זאת הגנה טובה שהדבר שפורסם היה אמת והיה בפרסום ענין ציבורי; הגנה זו לא תישלל בשל כך בלבד שלא הוכחה אמיתותו של פרט לוואי שאין בו פגיעה של ממש".

כעולה מלשון הסעיף, אמת הפרסום כשלעצמה אינה מהווה הגנה למפרסם. הדרישה היא דרישה מצטברת: הפרסום צריך להיות פרסום אמת, ונדרש כי יהיה בו עניין ציבורי¹⁹⁵⁹. קביעה זו, כאמור לעיל,

¹⁹⁵⁶ שבתאי נ' ביצר, פסקה 10(ה). וראו גם את פסק הדין שניתן בקובלנה הפלילית באותו עניין: שבתאי נ' ביצר (ק"פ).

¹⁹⁵⁷ חיר נ' גיל, פסקה 7 לפסק דינו של השופט ריבלין. הדברים חזרו ואושרו בדיון נוסף (גיל נ' חיר). וראו גם: חוטר-ישי נ' ארבבל, עמ' 265. הדברים נקבעו בפסקי דין אלה ביחס לסעיף משנה 13(5), והם מיושמים גם ביחס לסעיפי משנה אחרים [ראו, למשל: שבתאי נ' ביצר, פסקה 10(ז); וכן: שבתאי נ' ביצר (ק"פ)]. יצוין כי לפני שניתן פסק הדין בעניין חיר נ' גיל הייתה פסיקה שממנה השתמע אחרת, אך פסק הדין הוא חד משמעי, וכך גם הדיון הנוסף שחזר ואישר אותו.

¹⁹⁵⁸ ראו: הרם נ' זקס, פסקאות 2-4.

¹⁹⁵⁹ על דרישה מצטברת זו (ועל יישומה הלכה למעשה) ראו גם לעיל, פרק 5, הערה 1190.

אינה מוסכמת בכל שיטות המשפט¹⁹⁶⁰, ואף במדינת ישראל עצמה, עד לחקיקת **חוק איסור לשון הרע**, הקביעה כי האמת לבדה אינה מהווה הגנה למפרסם, חלה במדינת ישראל רק במישור הפלילי, בעוד שבמישור האזרחי, תובע היה מנוע מלתבוע בגין פרסום אמת (ללא קשר למידת העניין הציבורי שבפרסום). זאת, מכוח ההסדרים השונים שנקבעו ב**פקודת החוק הפלילי** מזה וב**פקודת הנזיקים האזרחיים** מזה (שתי הפקודות המנדטוריות שהסדירו את דיני לשון הרע בישראל עד לחקיקת **חוק איסור לשון הרע**)¹⁹⁶¹. עם חקיקת החוק בוטלו הבדלים אלה, והמצב בישראל נכון להיום הינו, כי האמת כשלעצמה אינה מהווה הגנה לא במישור הפלילי ולא במישור האזרחי.

ברמה התיאורטית-עיונית, יש הסבורים כי כאשר מדובר בפרסום אמת, אזי עילת התביעה נגד המפרסם (כשאין בפרסום עניין ציבורי) קשורה יותר לזכות הנפגע ל**פרטיות** מאשר לזכותו ל**שם טוב** (מתוך השקפה, שלא יכולה להיות לאדם זכות ל"שם טוב" שאינו משקף את המציאות)¹⁹⁶². אולם, מסקנה זו אינה הכרחית. בפרק 5 לעיל הצגנו מספר הצדקות אפשריות (מעולם הדת והמוסר ומעולם המשפט) לאיסור על פרסומי אמת הפוגעים בשמו של אדם¹⁹⁶³, והזכות לפרטיות היא רק **אחת** מהצדקות אפשריות אלה. כך, למשל, הדין הישראלי בהחלט יכול לאמץ את הנמקתו של Moore (הנמקת הזכות הטבעית)¹⁹⁶⁴, אשר אם נתרגם אותה לטרמינולוגיה של סעיף 1 לחוק, תיראה כך: לכל בן אנוש, גם אם חטא או מעד, יש **זכות טבעית, מעצם היותו יצור קהילתי חברתי, שלא להיות נתון למצבים של לעג, השפלה, שנאה או בוז. זכות זו היא חלק אינהרנטי מ"כבוד האדם" כאדם.**

¹⁹⁶⁰ ראו לעיל, בטקסט להערות 1895-1896 ובהערות עצמן.

¹⁹⁶¹ ראו לעיל- הערה 1867 והערה 1895.

¹⁹⁶² ראו, למשל, את דעתו של טדסקי, לעיל בפרק 5, הערה 1209; וראו גם את המקורות הנוספים שזכרו שם [נציין כאן בדרך אגב, כי בהצעות החוק שעליהן מבוסס חוק איסור לשון הרע (הצעת חוק לשון הרע, 1962, והצעת חוק לשון הרע, 1963), אין הסבר לקביעת המחוקק כי האמת כשלעצמה אינה מהווה הגנה].

¹⁹⁶³ ראו לעיל, פרק 5, פיסקה 5(ב), ובעיקר בפיסקה 5(ב)(2).

¹⁹⁶⁴ ראו לעיל, פרק 5, בטקסט להערה 1218, וביתר הרחבה בנספח 2 לפרק 5, חלק ד' של הנספח. וראו את הפסיקה והספרות שצויינו שם בהערה 1175.

2. סטייה מן האמת ב"פרט לוואי שאין בו פגיעה של ממש":

לעניין אמת הפרסום נקבע בסעיף, כי "הגנה זו לא תישלל בשל כך בלבד שלא הוכחה אמיתותו של פרט לוואי שאין בו פגיעה של ממש". העיקרון הוא, כי "גם כאשר קיים פער מסוים בין המציאות המוכחת לבין הצגתה בפרסום, עשוי המפרסם ליהנות בכל זאת מהגנת סעיף 14, אם העובדה שהועלתה בפרסום ולא הוכחה היא בגדר 'פרט לוואי שאין בו פגיעה של ממש'".¹⁹⁶⁵ הדרישה היא, איפוא, ל"אמת מהותית" (וככינויה במשפט הזר - substantially truth)¹⁹⁶⁶ ועל כן, "אם רוח הדברים אינה משתנה, כי אז לא ישפיעו אי דיוקים זניחים על תחולת ההגנה"¹⁹⁶⁷.

3. נסיבות שאינן גורעות מהגנת "אמת דיברתי":

הגנת "אמת דיברתי" אינה קשורה למניעי המפרסם, וגם פרסום ממניעים פסולים עשוי לחסות בצילה. מה שרלוונטי להגנה זו הוא רק שאלת ההתאמה בין הפרסום למציאות והשאלה האם היה בפרסום עניין ציבורי. ההגנה תעמוד אפילו למפרסם שלא האמין באמיתות הפרסום.¹⁹⁶⁸

¹⁹⁶⁵ שנהר, עמ' 220. וראו שם את הסוגיות השונות הקשורות לשאלה, מתי פרט הוא "פרט לוואי" וכן לשאלה, מתי "אין בו פגיעה של ממש" (עמ' 220-222); וראו גם: פלוני נ' דיין (ע"א 751/10), פסקה 93 ואילך לפסק דינו של השופט ריבלין.

¹⁹⁶⁶ ראו: פלוני נ' דיין (ע"א 751/10), פסקה 94 לפסק דינו של השופט ריבלין, וההפניות שם. עיקרון ה-substantially true מוסבר ב-Clerk&Lindsell on Torts (עמ' 1352) כדלהלן:

"The general rule is that the defendant must prove the truth of the defamatory sting of the publication, but he need not prove the literal truth of every fact which he has stated. It is enough if he prove the substantially truth of every material fact".

וראו גם: Price-Defamation, עמ' 68; והשוו- American Jurisprudence, כרך 50, עמ' 535, תחת הכותרת "Sufficiency of substantial truth":

"...generally, to establish truth as a defense to a claim of defamation, truth need not be established to an extreme literal degree; provided that the defamatory material on which the action is based is substantially true, a claim to recover damages for defamation must fail. In this regard, the defendant need not justify every word of the allegedly defamatory matter so long as the statement's substance, 'gist' or 'sting' is proved true".

¹⁹⁶⁷ פלוני נ' דיין (ע"א 751/10), פסקה 94 לפסק דינו של השופט ריבלין.

¹⁹⁶⁸ ראו לעיל, פרק 7, הערה 1499 ובטקסט להערה זו.

4. "אמת דיברתי" בנסיבות של חזרה על פרסום קודם :

ככלל, עצם העובדה שהדברים שפורסמו אינם אלא חזרה על פרסום קודם, אינה פוטרת את המפרסם מאחריות, אלא לכל היותר מהווה שיקול לקולא בקביעת גזר הדין או פסיקת הפיצויים¹⁹⁶⁹; המפרסם גם לא יוכל לטעון להגנה מכוח סעיף 14 רק מכוח העובדה שציטט אחרים והציטוט עצמו היה מדויק, שכן, ההנחה היא כי חזרה על פרסום מוסיפה לו נופך של אמינות, ויש לראות את המפרסם כאילו אמר את הדברים בעצמו, גם אם ציטט אחרים¹⁹⁷⁰ (כלל זה מכונה בדין הזר "repetition rule"¹⁹⁷¹). עם זאת, כאשר הפרסום הנוכחי נעשה בצורה כזו שהוא אינו מוסיף לדברים נופך של אמינות, אלא תוך הקפדה על הצגתו כטענה גרידא של המפרסם הקודם, יוכל המפרסם הנוכחי לטעון ל"אמת דיברתי" על סמך העובדה שהציטוט גופא היה נכון^{1972 1973}.

5. "אמת לאמיתה" ו"אמת לשעתה" :

העובדות שאמיתותן נבחנת, לצורך הגנת אמת הפרסום, הן העובדות נכון לשעת הפרסום. הווי אומר, אם פלוני פרסם על אלמוני דברים שהיו נכונים בשעת הפרסום, ולאחר מכן השתנו העובדות לטובת אלמוני (והמפרסם נמנע מלפרסם שינוי זה), לא יהיה בכך כדי לפגוע בהגנת "אמת דיברתי" העומדת לפלוני.

¹⁹⁶⁹ סעיף 19 לחוק איסור לשון הרע קובע, כי "בבואו לגזור את הדין או לפסוק פיצויים רשאי בית המשפט להתחשב לטובת הנאשם או הנתבע גם באלה: (1) לשון הרע לא היתה אלא חזרה על מה שכבר נאמר, והוא נקב את המקור שעליו הסתמך...". מכאן, שהחזרה מהווה רק נסיבה לקולא, אך לא פטור מאחריות (ראו- לייזר נ' עיתון מעריב: "...מכאן עולה בברור כי מי שחוזר על דברי דיבה ששמע מאחרים, אינו פטור מאחריות לדברים רק משום שציטט אחרים, אלא לכל היותר, הדבר מהווה שיקול להפחתת סכום הפיצוי שיושת עליו...").

¹⁹⁷⁰ ראו: בן חורין נ' לוי, שם עמד בית המשפט על כך ש"הפרסום החוזר עשוי להוסיף 'אמינות' לפרסום המקורי...". (עמ' 437); וכן: מדינה נ' יבין, עמ' 431; שמש נ' שמעון, פסקה 11; קופמן נ' אייזנברג, פסקה 17; וסקירת פסיקה בעניין זה בפסק הדין לייזר נ' עיתון מעריב. וראו גם: שנהר, עמ' 218-219.

¹⁹⁷¹ ראו: Defamation- Comparative Law and Practice, עמ' 74; וכן- Gately on Libel and Slander, עמ' 417-414; Price-defamation, עמ' 61-63.

¹⁹⁷² ראו במקורות שבהערה 1970.

¹⁹⁷³ להשלמת התמונה, יש להוסיף גם כדלהלן: א) "פרסום חוזר" עשוי להוות הגנה מוחלטת למפרסם בנסיבות מסוימות המפורטות בסעיף 13 לחוק [כגון "פרסום חוזר של מה שפורסם בישיבת הממשלה... - סעיף 13(11) לחוק]. ב) כאשר התובע הוא אדם שתדמיתו גרועה בלאו הכי, אין בכך כדי להשליך על שאלת אחריותו של המפרסם, אך יש בכך כדי להשליך על גובה הפיצויים, וכלשון השופטת פרוקצ'ה בעניין נודלמן נ' שרנסקי, פסקה 53: "במקרים מתאימים, עשויה מערכת נסיבות אחרת להוביל להפחתת הפיצויים שיושגו על המפרסם, עד כדי העמדתם על שיעור נומינלי, למשל כאשר הנפגע סובל ממילא מתדמית גרועה בציבור, ועל גבו קופת שרצים (עניין אמר, 526)". וראו גם בסעיף 22(2) לחוק.

הדברים נקבעו על ידי בית המשפט העליון בדיון הנוסף בעניין **ידיעות אחרונות נ' קראוס**, אשר הפך את התוצאה שנקבעה קודם לכן במסגרת הליך הערעור האזרחי (**קראוס נ' ידיעות אחרונות**)¹⁹⁷⁴. יוער כי לאחר פסק דין זה הוסף לחוק סעיף 25א, הקובע כי בנסיבות מסוימות חלה על המפרסם חובת עדכון עם קבלת דרישה בכתב מהנפגע¹⁹⁷⁵, אולם סעיף זה מוגבל לנסיבות ספציפיות¹⁹⁷⁶; ויתרה מזו, גם משמתיימות נסיבות ספציפיות אלה והמפרסם חב בחובת עדכון, אי עמידה בחובה זו אינה מבטלת את הגנת סעיף 14, אלא מהווה עילה נפרדת לתביעה אזרחית¹⁹⁷⁷.

[בערעור האזרחי בעניין **פלוני נ' דיין (ע"א 751/10)** פורש עיקרון זה של "אמת לשעתה" בצורה מרחיקת לכת הרבה יותר: נקבע, כי לא זו בלבד שיש להתחשב אך ורק בעובדות **כפי שהיו** בשעת הפרסום, אלא שיש להתחשב בעובדות כפי שהיו **ידועות** בשעת הפרסום. משום כך נקבע, כי גם אם חלק מהדברים שפורסמו על ידי אילנה דיין בעניינו של ר' התבררו לבסוף בערכאות שיפוטיות כלא נכונים, עומדת לה

¹⁹⁷⁴ באותו עניין, עיתון ידיעות אחרונות פרסם לאורך תקופה כתבות על קיום חקירה משטרתית נגד קראוס, עקב חשד לעבירות פליליות. לבסוף החליט פרקליט המחוז לסגור את התיק נגד קראוס, אך העיתון נמנע מלפרסם החלטה זו. קראוס תבע את העיתון מכוח חוק איסור לשון הרע. בית המשפט העליון פסק בערעור האזרחי (**קראוס נ' ידיעות אחרונות**), כי העיתון חייב לשלם פיצויים לקראוס, ולא עומדת לו הגנת אמת דיברתי, שכן הדרישה לפרסם אמת כוללת את החובה לפרסם את כל האמת, כך שאם חל שינוי בעובדות לאחר הפרסום והעיתון נמנע מלפרסם אותו, לא ניתן לטעון להגנת "אמת דיברתי"; אולם, בדיון הנוסף בעניין זה נדחתה, בדעת רוב, תביעתו של קראוס. הוסבר כי על אף שמצופה מהעיתון, מבחינה אתית, לפרסם את ההחלטה על סגירת התיק (וחובה זו אף קבועה בתקנון האתיקה של העיתונות, כפי שבית המשפט הוסיף והפנה שם, ראו למשל בעמ' 56), הרי שלעניין תביעה בדיני לשון הרע ולעניין הגנת סעיף 14, העובדות הקובעות הן העובדות בשעת הפרסום.

¹⁹⁷⁵ סעיף 25א [אשר נוסף לחוק בעקבות הצעת חוק איסור לשון הרע (תיקון מס' 9) (חובת עדכון), התשס"ב-2002, ה"ח 695] קובע כדלהלן: "פורסם באמצעי תקשורת שנפתחה חקירה פלילית נגד אדם או שהוגש נגדו כתב אישום או שהורשע בעבירה, והתקבלה החלטה לסגור את התיק, לא להגיש כתב אישום או לעכב הליכים, או שזוכה האדם או התקבל ערעורו, לפי הענין (בסעיף זה – החלטה עדכנית), ודרש אותו אדם בכתב מאמצעי התקשורת לפרסם את ההחלטה העדכנית, יפרסם אמצעי התקשורת את ההחלטה העדכנית בתוך זמן סביר מיום קבלת הדרישה...". על הרקע לחקיקת הסעיף ראו בהרחבה: **פלד-צווי עשה**, עמ' 70 ואילך.

¹⁹⁷⁶ ראו את לשון הסעיף בהערה הקודמת.

¹⁹⁷⁷ כך עולה במפורש מדברי ההסבר להצעת החוק (ראו: http://www.knesset.gov.il/Laws/Data/BillAllOld/3141/3141_All.html): "לפי **ההצעה לא ישונה מבנה ההגנה של אמת בפרסום הקבוע בסעיף 14 לחוק כפי שפורש בדנ"א 7325/95 ידיעות אחרונות נ' קראוס ואח'**, פ"ד נ"ב (13). **חובת העדכון היא חובה עצמאית ולא עוולה של לשון הרע, ותהווה עוולה אזרחית בלבד ולא עבירה פלילית**". וראו גם את דברי השופט גרוניס בפלוני נ' דיין (דנ"א 2121/12), פיסקה 35 ופיסקה 84 ואילך. בהתאם לכך קובע סעיף 25א(ג)(1), כי "מעשה או מחדל בניגוד להוראות סעיף זה הוא עוולה אזרחית והוראות פקודת הנויקין... יחולו עליה..."; היינו, הפרת חובת העדכון מהווה עוולה אזרחית נפרדת (על הסעדים שרשאי בית המשפט להעניק לנפגע בעקבות הפרת הסעד ראו: **פלד-צווי עשה**, עמ' 72).

הגנת "אמת דיברתי" משום שהדברים שפורסמו על ידה שיקפו את מה שהיה ידוע בשעת הפרסום¹⁹⁷⁸.
אולם, קביעה זו נדחתה בפסק הדין בדיון הנוסף¹⁹⁷⁹.

6. תוכנה של דרישת ה"עניין הציבורי":

כעולה מסעיף 14, הגנת אמת הפרסום מותנית בקיומו של "עניין ציבורי" בפרסום. המונח "עניין ציבורי" החליף את המונח "עניין לציבור" ששימש קודם לכן, ומקובל כי החלפה זו אינה מקרית ויש לה משמעות, כפי שמסביר פרופ' סגל¹⁹⁸⁰:

"באותו חוק (=חוק איסור לשון הרע- י.ו.) נקט המחוקק לשון "עניין ציבורי" בכוונה ברורה להבדלה מן המונח "עניין לציבור"¹⁹⁸¹. הבדלה זו עניין שבמהות היא, ואין הפרשן יכול להתעלם ממנה.

הדיבור 'עניין לציבור' יכול להכיל, כמדומה, כל נושא שיש בו כדי לעניין אדם, ולו גם מטעמי סקרנות ויצר הרכילות גרידא. הדיבור 'עניין ציבורי'

¹⁹⁷⁸ התוצאה התקבלה בדעת רוב של השופטים ריבלין ופוגלמן, נגד דעתו החולקת של השופט פוגלמן.

¹⁹⁷⁹ בפסק הדין בדיון הנוסף [פלוגי נ' דיין (דני"א 2121/12)] נקבע, כי השאלה מה היה ידוע או לא ידוע למפרסם בשעת הפרסום, נוגע להגנת תום הלב על פי סעיף 15, אך ככל שמדובר בסעיף 14, השאלה הרלוונטית היא אך ורק האם העובדות היו נכונות או לא בשעת הפרסום, כפי שסיכם הנשיא גרוניס בפסקה 32 לפסק דינו:

"... לצורך הגנה זו, אין זה משנה האם הפרסום נחזה בתחילה לאמת ורק לנוכח מידע שנתגלה לאחר מכן נתברר כי לא כך הדבר, או שמא מלכתחילה היה ידוע כי מדובר בפרסום כוזב. בשני המקרים, בעת המשפט ידוע כי הפרסום אינו נכון ועל-כן אין מקום כי מפרסמו ייחנה מהגנת אמת הפרסום. הדגש במסגרת הגנת אמת הפרסום הוא לא על הדרך, אלא על התוצאה - פרסום המשקף את האמת כפי שהייתה במועד שבו נעשה הפרסום. זאת, על בסיס מכלול הראיות, אף אם חלקן נתגלו או נוצרו לאחר מועד הפרסום. אם אין זה המצב, הרי שאין מקום להחיל את ההגנה. הגנה זו איננה מתעניינת בהלכי הרוח או בתום לבו של המפרסם (ראו, דברי ההסבר להצעת חוק לשון הרע, התשכ"ג-1963, ה"ח הממשלה 564, 286, מהם עולה כי נדחתה הצעה להתנות את תחולת ההגנה בהוכחה כי למפרסם היה יסוד סביר להניח שדבריו אמת; וכן דנ"א קראוס, בעמ' 37-38 (השופט ת' אור); ושנהר, בעמ' 217-216). כפי שיובהר להלן, מודעותו, בכוח או בפועל, של המפרסם לראיות החדשות ואמונתו כי הפרסום נכון עשויות להיות בעלות משקל לעניין הגנת תום הלב. בנוסף, הדבר עשוי להילקח בחשבון בעת גזירת הדין או פסיקת פיצויים (ראו, סעיף 19(2) לחוק). לשיקולים אלה אין מקום בעת בחינת התקיימות הגנת אמת הפרסום."

¹⁹⁸⁰ סגל- הזכות לפרטיות למול הזכות לדעת, עמ' 193-194.

¹⁹⁸¹ וכפי שמפנה המחבר בה"ש 96: "המרת הדיבור 'עניין לציבור' בדיבור 'עניין ציבורי' הינה אחד מהשינויים שהוכנסו בחוק לשון הרע. ראה: חוק לשון הרע (תיקון מס' 1), תשכ"ז - 1967, ס"ח 133, סעיף 8. התיקון הוכנס בסעיף 14 לחוק המקורי. ראה על כך: ד"כ 48 (תשכ"ז) 1731 וד"כ 49 (תשכ"ז) 2296, 2941 ואילך."

יתייחס רק לפרסום פוגע בפרטיות, שבידיעתו יש משום תועלת לציבור.
מאליו ברור שהבחירה בחלופת ה'ענין הציבורי' תביא להפחתת הפגיעה
בפרטיות מטעמי זכות הציבור לדעת בהשוואה לפגיעה שהיתה אפשרית לו
די היה בקיומו של 'ענין לציבור' כדי להצדיק את הפגיעה. דרישת הוכחת
'הענין הציבורי' לא תצדיק, למשל, פרסום שכל מטרתו היא 'לספק מזון
לסקרנים או למלא יצרם של רכלנים'¹⁹⁸².

העדפת החוק את 'הענין הציבורי' על-פני 'הענין לציבור' כיסוד הגנה,
נראית לנו כמשקפת לא רק את הדין המצוי, אלא גם את הדין הרצוי. אחרת
היה ניצב בית המשפט בפני נוסחה כוללנית, שאינה מאפשרת יצירת אמת
מידה כלשהי.

אפילו מדובר בנוסח גמיש למדי, ניתן לדלות ממנו מבחן משפטי, לפיו
פרסום הפוגע בפרטיות אדם עשוי להיות מוצדק מטעמי 'ענין ציבורי' אם
יש בו משום תועלת לציבור במובן זה שיהא הציבור נשכר באופן ממשי
מידיעתה של עובדה מסוימת".

ובהמשך מסכם המחבר¹⁹⁸³:

"קיצורו של דבר: 'ענין ציבורי' המצדיק פגיעה בפרטיות אדם על-ידי
פרסום הינו ענין שיש לציבור תועלת בידיעתו, אם לשם גיבוש דעתו
בענינים ציבוריים ואם לשם שיפור אורחות חיינו".

הגדרה זו של המונח "ענין ציבורי" (וכך גם ההסבר להחלפת המונח "ענין לציבור" במונח "ענין
ציבורי") מקובלת גם בפסיקה¹⁹⁸⁴.

¹⁹⁸² הציטוט לקוח מפסק הדין בענין חברת החשמל נ' הארץ (ע"א 213/69), עמ' 91 (שם התבטא בית המשפט, כדי להסביר את חשיבותו של פרסום מסוים, כי הוא נעשה "לא כדי לספק מזון לסקרנים או למלא יצרם של רכלנים").

¹⁹⁸³ בעמ' 196.

¹⁹⁸⁴ ראו, למשל: רשם מאגרי מידע נ' ונטורה, עמ' 826: "... משמעות שינוי זה הינה כי דרוש עתה 'ענין ציבורי', המתייחס רק לפירסום המביא עמו משום תועלת לציבור, ולא די שיש בפירסום משום 'ענין לציבור', שיש בו לעתים אך כדי 'לספק מזון

נעמוד בקצרה על מספר דגשים נוספים הנוגעים ליישום דרישת "העניין הציבורי":

א) "עניין ציבורי" ו"דמות ציבורית": מטבע הדברים, במוקד הפרסום שיש בו "עניין ציבורי" תעמוד במקרים רבים "דמות ציבורית", אולם, אין לומר כי בכל פרסום אודות דמות ציבורית יהיה גם "עניין ציבורי"¹⁹⁸⁵; ולאידך גיסא- אין לומר כי כל פרסום אודות דמות שאינה דמות ציבורית, הינו נעדר עניין ציבורי¹⁹⁸⁶. עם זאת, ברור שככל שהדמות "ציבורית" יותר, תגבר הנטייה לקבוע כי אכן מדובר בעניין ציבורי¹⁹⁸⁷.

ב) קיומה של ההגנה בנסיבות שבהן ניתן היה להשיג את העניין הציבורי באמצעים פוגעניים פחות: בעבר, סעיף 14 התנה את הגנת אמת הפרסום בכך ש"ובלבד שהפרסום לא חרג מתחום הדרוש לאותו עניין". המשמעות היא, כי לא די בכך שהפרסום הוא אמת ויש בו עניין ציבורי, אלא שיש לבחון האם ניתן היה להשיג את אותו "עניין ציבורי" באמצעים פוגעניים פחות¹⁹⁸⁸. אולם, בנוסחו היום, הסעיף אינו מכיל

לסקרנים או למלא יצרם של רכלנים...". פירסום עשוי להביא תועלת לציבור אם תורם הוא לגיבוש דעתו בעניינים ציבוריים, ואם יש בו כדי לגרום לשיפור אורחות חייו" (פסק הדין מפנה למאמרו הנ"ל של סגל); וראו גם את דברי השופט ריבלין בעניין פלוני נ' דיין (ע"א 751/10), פסקה 101 לפסק דינו.

¹⁹⁸⁵ ראו: סגל- הזכות לפרטיות למול הזכות לדעת, עמ' 195; אפל נ' חסון, עמ' 621; וראו גם את המקורות לעיל בפרק 7, הערה 1549.

¹⁹⁸⁶ ראו במאמרו של סגל, שם; וכן: פלוני נ' דיין (ע"א 751/10), פסקה 105 לפסק דינו של השופט ריבלין: "לצורך קביעת קיומו של 'עניין ציבורי', לצורך סעיף 14, אין החוק דורש כי מושא הפרסום יהיה בהכרח איש ציבור או דמות ציבורית. האינטרס שמאחורי הגנת אמת הפרסום - הרצון לאפשר שיח חופשי ופתוח בנושאים שיש בהם חשיבות או עניין ציבורי - עומד על רגליו שלו, גם כאשר עוסק הפרסום באדם פרטי שנקלע אל תוך נסיבות המציפות עניין ציבורי". עם זאת הוסיף בית המשפט, בהמשך לכך, כי "אכן, נטייתו של בית המשפט לסווג פרסום ככזה שיש בו 'עניין ציבורי' תגבר מקום בו מתייחס הפרסום לדמות ציבורית...".

¹⁹⁸⁷ ראו את דברי השופט ריבלין שצוטטו בסיפא להערה הקודמת. לעניין השאלה מתי נאמר על אדם כי הוא בבחינת "דמות ציבורית", ראו את דברי השופט ריבלין שם בפסקה 108, והמקורות המובאים שם.

¹⁹⁸⁸ דרישה זו מזכירה, כמובן, את קביעת ה"חפץ חיים", לפיה אחד התנאים להיתר "לשון הרע לתועלת" הינו, שלא ניתן להשיג ה"תועלת" בדרך אחרת מלבד הפרסום. זהו ה"פרט" השישי ב"חפץ חיים" (ראו לעיל, הערה 655).

דרישה כזו ולכאורה המשמעות היא כי דרישה זו בוטלה¹⁹⁸⁹. עם זאת, יש הסבורים כי אין בהשמטה זו כדי לבטל את עצם הדרישה¹⁹⁹⁰.

ג) עניין ציבורי בפרסום בכללותו או עניין ציבורי בפרסום עניינו של הנפגע: בעניין פלוני נ' דיין (ע"א 751/10) נקבע, בניגוד לקביעת בית המשפט המחוזי, כי דרישת העניין הציבורי מתקיימת לאו דווקא כאשר יש עניין ציבורי במסרים הספציפיים שהועברו אודות התובע, אלא גם כאשר יש עניין ציבורי בפרסום בכללותו, כגון שאלות ערכיות שהוא מעורר¹⁹⁹¹.

¹⁹⁸⁹ ראו- **מדינה נ' יבין**, פסקה 7: "חוק איסור לשון הרע... בנוסחו המקורי סייג את ההגנה הנובעת מן 'העניין לציבור' לאותם מקרים 'שהפרסום לא חרג מתחום הדרוש לאותו עניין'. סייג זה בוטל בחוק המתקן משנת תשכ"ז-1967, וזאת בעקבות המלצת ועדת השופט ויתקון. ביטול הסייג מצביע על מגמת המחוקק... להרחיב את גדרו של 'העניין הציבורי'..."

¹⁹⁹⁰ **שנהר**, עמ' 228-229:

"שאלה מעניינת היא, האם די יהיה בכך שקיימת תועלת ציבורית בעשיית הפרסום כדי שהפרסום ייחשב כפרסום שיש בו 'עניין ציבורי', או שבית המשפט ישקול לצורך עניין זה גם את השאלה, האם ניתן היה להגשים את המטרות הציבוריות באמצעות עשיית הפרסום בדרך שהיתה פוגעת פחות בנפגע? בחוק איסור לשון הרע, כפי שנחקק בשנת 1965, היתה לשאלה זו תשובה מפורשת. בסעיף 14 נקבע, כי פרסום אמת יהיה מוגן אם יהיה בו עניין לציבור ובלבד שהפרסום לא חרג מתחום הדרוש לאותו עניין. סייג זה בוטל במסגרת התיקון הראשון לחוק. מביטול הסייג ניתן לכאורה ללמוד, כי אם שירת הפרסום מטרות ציבוריות אין עוד חשיבות לשאלה האם ניתן היה להגשים אותן בדרך אחרת. מסקנה זו אינה מסקנה הכרחית: מדברי הכנסת ניתן ללמוד, כי הסייג נמחק משום שנראה כמעורפל מדי. זאת ועוד: מחיקת הסייג נעשתה כחלק מתיקון מקיף של סעיף 14, שעיקרו היה החלפת התנאי של 'עניין לציבור' בתנאי של 'עניין ציבורי', ואת התנאי הזה ניתן לפרש ככולל גם דרישה לפגיעה המינימלית בנפגע. ייתכן שזוהי אפילו הפרשנות ההכרחית לאור הוראות חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו, שממנו עולה כי גם כאשר קיימת תכלית ראויה המצדיקה פגיעה בכבודו של אדם, עדיין אין להתיר פגיעה שכזו במידה העולה על הנדרש לשם השגת אותה תכלית ... במסגרת השאלה, האם לא ניתן היה להגשים את מטרות הפרסום בדרך פוגעת פחות, תבחן במיוחד השאלה, האם ניתן היה לוותר על פרסום שמו של הנפגע ופרטים מזהים אודותיו. שאלה זו מתעוררת בעיקר כאשר הפרסום בא לדווח על אירוע בעל חשיבות, כאשר לציבור אין עניין מיוחד דווקא בזהות האנשים המעורבים בו... עם זאת יש לזכור, כי תמונת האירוע עשויה להיות בלתי שלימה בלי שתכלול פרטים בדבר זהות המעורבים בו. זאת ועוד: ויתור על פרסום שמות המעורבים באירוע עלולה לפגוע במידת האמינות שייחס הציבור לפרסום... שאלת קיומו של 'עניין ציבורי' בפרסום מוכרעת גם לאור השאלה, האם היתה הצדקה למסירת המידע למי שאליו הוא הועבר, וכאשר תפוצת הפרסום היתה נרחבת בית-המשפט יבדוק גם את השאלה, האם היתה הצדקה לפרסום את המידע ברבים. גם כאשר קיימת הצדקה להפצת הפרסום ברבים, עדיין יוכל בית-המשפט לבדוק האם לא היתה הפרזה בכמות הפרסומים, בהיקפם ובהבלטתם".

וראו גם: **רזיאל נ' נווה עמית**, פסקה 56.

¹⁹⁹¹ בפסק הדין בבית המשפט המחוזי בעניינה של אילנה דיין [סרן ר' נ' אילנה דיין (ת"א מחוזי 8206/06)] קבע השופט סולברג, כי בנסיבות שבהן הפרסום מתמקד באדם פלוני (כמו באותו עניין, שבו סרן ר' עמד במוקד הכתבה), אזי לא די בכך שהפרסום מעורר שאלות ערכיות כלליות חשובות, אלא נדרש כי יהיה עניין ציבורי במסרים שהועברו אודות הנפגע הספציפי (פסקה 159 לפסק הדין, וראו שם מספר הבחנות בעניין זה). אך בערעור בבית המשפט העליון נדחתה עמדה זו והשופט ריבלין

ד) עניין ציבורי בפרסום נושא שבירורו תלוי ועומד בבית משפט: בעניין פלוני נ' דיין (ע"א 751/10), ובהמשך לכך בדיון הנוסף בפרשה [פלוני נ' דיין (דנ"א 2121/12)] קבע בית המשפט העליון, בניגוד לקביעת בית המשפט המחוזי, כי העובדה שהפרסום מתייחס לנושא שבירורו תלוי ועומד בבית המשפט, אינה שוללת את "העניין הציבורי" בפרסום¹⁹⁹².

קבע כדלהלן: "בית המשפט קמא ציין כי לשיטתו צריך העניין הציבורי להתעורר 'דווקא במסרים שהועברו על אודות התובע'. על אמירה זו אני חולק. ראשית, חשיבות הדיון הציבורי הנוגע לסוגיות ציבוריות מחייבת כי נפרש את התנאי של 'עניין ציבורי' על דרך ההרחבה (עניין מדינה נ' יבין, בעמ' 432). נקודת האיזון הראויה היא, על כן, כי העניין הציבורי ייבחן ביחס לפרסום כולו, ולא ביחס לכל משפט או אמירה שבו" [פלוני נ' דיין (ע"א 751/10)], פסקה 103 לפסק דינו של השופט ריבלין.

[יש להניח, אמנם, כי במקרה שניתן היה להשיג את אותו עניין ציבורי ללא פגיעה מיותרת בתובע, הקביעה תהיה אחרת (וראו בהערה הקודמת). כך גם ניתן להבין מהמשך דבריו של השופט ריבלין, שם: "שנית, כפי שציין גם בית המשפט קמא, ההיבטים הערכיים שבסוגיה אינם יכולים להיפרד מהטענות אודות התנהלות סרן ר' בזמן האירוע. הדיון בשאלת ההשפעה של לחימה בשטח אזרחי על חיילי צה"ל ומפקדיו, למשל, אינו יכול להיבחן במנותק מהדוגמה להתנהגות זו כפי שהוצגה באירוע...". ועוד הוסיף בית המשפט (שם) - "אין לשכוח כי בכתבה לא הוזכר שמו המלא של ר', פניו טושטשו, ופרטי מידע העשויים להוביל לחשיפת זהותו בקרב הציבור הרחב הוסוו. סביר להניח כי חלק מקרוביו, מחבריו ליחידה, וממפקדיו זיהה אותם על סמך המידע שנכלל בכתבה וגם פגיעה זו - בקרב הסביבה הקרובה - פגיעה היא... אולם, לעניין שאלת קיומו של "עניין ציבורי" בפרסום, מסיטה העובדה שלא פורסם שמו המלא של ר' את מוקד העניין ממנו ואל עבר השאלות העקרוניות הנדונות בכתבה". בנוסף לכל אלה הוסיף השופט ריבלין כי לטעמו היה גם עניין ציבורי מסוים בפרסום מעשי התובע עצמו].

¹⁹⁹² בערכאה המחוזית קבע השופט סולברג, כי אין עניין ציבורי בפרסום דבר שבירורו תלוי ועומד בערכאה שיפוטית: "שומה עלינו לתהות: האם היתה תועלת לציבור בפרסום הכתבה דנן? האם ישנה תועלת בהצגת צילומים ומסמכים שעתידים להיות מוגשים כראיות לבית המשפט, בו-ביום שבו הוגש כתב האישום? האם ישנה תועלת ציבורית בשידור תצלומים המתעדים חקירתו של חשוד בידי הרשות המוסמכת, חקירה שהובילה להגשת כתב האישום? האם חשיפת כל החומרים הללו לציבור, לאחר שנעשתה חקירה יסודית והעניין כולו על סף בירור מעמיק בבית הדין, מגשימה מטרה ציבורית? האם לא ניתן היה להמתין קמעא עם העלאת השאלות הערכיות והעקרוניות, שאילנה דיין מוצאת בהן חשיבות רבה, עד לאחר הבירור המשפטי? האם יש מקום בכגון דא ליתן פרשנות רחבה למונח 'עניין ציבורי', כדי שלא להצר את חופש הביטוי? איזה ערך יש לעיתונות אמיצה וחוקרת, כשהסוגיה הנחקרת כבר היתה לכתב אישום בידי הרשויות האמונות על כך? מוטב נישאר ב'צריך עיון'; בסימן שאלה ולא בסימן קריאה" [סרן ר' נ' אילנה דיין (ת"א מחוזי 8206/06)], פסקה 162.

אולם, בניגוד לכך קבע השופט ריבלין בערעור בבית המשפט העליון [פלוני נ' דיין (ע"א 751/10)], פסקה 103: "... לא מקובלת עלי קביעתו של בית המשפט קמא כי המסרים אודות סרן ר' אינם בעלי 'עניין ציבורי', שכן הם דנים בעניין שאותה עת היה תלוי ועומד בפני בית המשפט הצבאי. גישה זו אין לקבל. קיומו של הליך תלוי ועומד אינו יכול להוביל, כשלעצמו, למסקנה כי אין בכתבה עניין ציבורי... לציבור יש עניין גם בנושאים הנדונים בתיקים עומדים ופתוחים, ושאלות הנוגעות לפתיחה בהליכים פליליים עשויים בהחלט להוות בסיס לדיון שיש בו עניין ציבורי..."

הנשיא גרוניס אימץ קביעה זו בדיון הנוסף [פלוני נ' דיין (דנ"א 2121/12)], בפסקה 41: "עמדנו זו של המשנה לנשיאה ריבלין מקובלת עליי. אם נתגבשה המסקנה כי הפרסום הנדון עוסק בעניין שידיעתו ברבים רלוונטית להגשמת מטרה ציבורית או שיש לציבור תועלת בידיעה לגביו, אם לצורך גיבוש דעתו בעניינים ציבוריים ואם לשם שיפור אורחות חייו... אין מקום לסטות ממנה אך מן הטעם כי תלוי ועומד הליך משפטי באותו נושא. זאת במיוחד נוכח הגישה המרחיבה הנהוגה בפרשנות המונח 'עניין ציבורי' לצורך סעיף 14 לחוק... לא אחת אכן יהא עניין ציבורי בפרסום הנוגע למעשים פליליים. אין מקום להניח כי העובדה שמעשים אלה נדונים במסגרת הליך משפטי תבטל את העניין הציבורי בהם". הנשיא גרוניס מוסיף בהקשר זה (פסקה 42), כי ייתכן אמנם שפרסומים מסוג זה יהיו בעייתיים מבחינות אחרות, כגון איסור הסובידיצה, אך גם במקרים אלה

ה) פרסום שיש בו עניין ציבורי אך התברר לבסוף כי אין בו אמת: כאמור, על מנת שתקום למפרסם ההגנה הקבועה בסעיף 14, לא די בכך שיש בפרסום עניין ציבורי, אלא נדרש גם כי הפרסום יהיה נכון. עם זאת, פרסום שיש בו עניין ציבורי והתברר לבסוף כי הוא אינו אמת, על אף שאין הוא נופל בגדרי ההגנה על פי סעיף 14, יכול שבנסיבות מסוימות תתקיים לגביו ההגנה הקבועה בסעיף 15(2), כמפורט בפיסקה הבאה.

(י). הגנת תום הלב

למפרסם שאינו נהנה מחסינות על פי סעיף 13 לחוק או מהגנת אמת הפרסום על פי סעיף 14 לחוק, עשויה עדיין לקום הגנה מכוח סעיף 15 לחוק, שכותרתו "הגנת תום לב". הסעיף מתנה את תחולת ההגנה במילוי של שתי דרישות מצטברות: כי הפרסום היה בתום לב, וכי התקיימה אחת מהנסיבות המפורטות בסעיפי המשנה 1-12 לסעיף זה¹⁹⁹³.

וזו לשון סעיף 15:

"במשפט פלילי או אזרחי בשל לשון הרע תהא זאת הגנה טובה אם הנאשם או הנתבע עשה את הפרסום בתום לב באחת הנסיבות האלו¹⁹⁹⁴: (1) הוא לא ידע ולא היה חייב לדעת על קיום הנפגע, או על הנסיבות שמהן משתמעת לשון הרע או התייחסותה לנפגע כאמור בסעיף 3; (2) היחסים שבינו לבין האדם שאליו הופנה הפרסום הטילו עליו חובה חוקית, מוסרית או חברתית לעשות אותו פרסום¹⁹⁹⁵; (3) הפרסום נעשה לשם הגנה על ענין אישי כשר של הנאשם או הנתבע, של

המשמעות איננה כי הפרסום נעדר עניין ציבורי לצורך חוק איסור לשון הרע, אלא רק כי הוא מתנגש באינטרסים אחרים.

¹⁹⁹³ לעניין הצטברות הדרישות, ראו בהערה הבאה.

¹⁹⁹⁴ כפי שעולה מנוסח הסעיף, מדובר בדרישות מצטברות: עשיית הפרסום בתום לב, והתקיימות הנסיבות המנויות בסעיפי המשנה, וכפי שאכן נקבע בעניין **מיכאלי נ' אלמוג**, עמ' 566: "הגנת תום הלב דורשת קיומם במצטבר של שני יסודות: עשיית הפירסום בתום לב והתקיימות אחת מן הנסיבות המנויות בסעיף 15". עם זאת התקיימות הנסיבות המנויות בסעיף 15 מקימות **חזקה** לקיומו של תום לב [כפי שקובע סעיף 16(א) לחוק, ראו להלן, הערה 2001].

¹⁹⁹⁵ **בפלוני נ' דיין** (דנ"א 2121/12) תימצת הנשיא גרוניס את עקרונות סעיף משנה זה כדלהלן (פיסקאות 46-47 לפסק דינו):

"פרשנות לשון הסעיף מלמדת, לטעמי, כי ההגנה בנויה משלושה רכיבים ששילובם מקים חובה לפרסם – היחסים שבין המפרסם לנמען הפרסום, תוכנו של הפרסום והנורמה החוקית, החברתית או המוסרית המחייבת לפרסם דברים אלה. כל אחד משלושה גורמים אלה עשוי להשפיע על השאלה אם יש להכיר בחובת פרסום, שהיא, כאמור, תנאי לתחולת ההגנה. היחסים בין המפרסם לנמען עשויים ללבוש מגוון צורות. יש שהיחסים נוצרים מכוח הדין, יש

האדם שאליו הופנה הפרסום או של מי שאותו אדם מעוניין בו עניין אישי כשר; (4) הפרסום היה הבעת דעה¹⁹⁹⁶ על התנהגות הנפגע בתפקיד שיפוטי, רשמי או ציבורי, בשירות ציבורי או בקשר

שמדובר ביחסים משפחתיים, חברתיים או מקצועיים שהתקיימו קודם לפרסום ואפשר אף שלא תתקיים כל היכרות בין המפרסם לנמען. קיומם של היחסים מניח שני צדדים הכרחיים – המפרסם, שעליו מוטלת חובת הפרסום והנמען, שאליו בלבד יש לכוון את הפרסום. פרסום החורג מתפוצת הנמענים שכלפיהם קמה החובה, לא יוכל לזכות להגנה לפי סעיף 215(2) לחוק... יצוין, כי אין מניעה עקרונית שתקום חובה מכוח יחסיו של מפרסם עם ציבור רחב של נמענים... באשר לתוכנו של הפרסום, רק מידע אשר לנמען עשוי להיות עניין לקבלו יש בו להקים חובה להעביר לו את המידע, היינו לפרסם את הדברים...

במקרים רבים מתקיימים יחסי גומלין בין יסוד 'היחסים' לבין יסוד ה'תוכן'. מקום בו משקלו של אחד משני יסודות אלה הוא גבוה במיוחד, עשויה לחול נורמה המחייבת את עשיית הפרסום, וזאת אף אם משקלו של המשתנה השני הוא קטן יחסית. למשל, מקום בו היחסים בין המפרסם לנמען קרובים הם או משמעותיים במיוחד, עשויות הדרישות ביחס ל'תוכן' להיות מקילות יותר, ולהיפך. לפיכך, אפשר כי אדם יחוב חובה לגלות לקרוב משפחתו מידע מסוים אף מקום בו חשיבותו של המידע נמוכה יחסית. בדומה, עשויה לקום חובה חוקית ואתית לגלות סוגי מידע רחבים למדי במסגרת יחסים על רקע מקצועי אף מקום בו חשיבות המידע אינה גבוהה במיוחד. צידו השני של המטבע הוא כי מידע בעל חשיבות עליונה לנמען, למשל כשמדובר במה שנחזה כסכנת חיים, עשוי להקים חובת פרסום גם בין זרים מוחלטים. במקרה אחרון זה, עצם הימצאותו של מידע הנוגע לאדם אחד בידי אדם אחר, הוא היוצר את היחסים ביניהם".

בפסיקה נדונה לא אחת טענתם של עיתונאים או גופי תקשורת, כי מכוח תפקידם העיתונאי, נוצרים בינם לבין הציבור יחסים המטילים עליהם חובה לעשות את הפרסום. בעבר, נדחתה הטענה נראו: חברת החשמל נ' הארץ (ע"א 213/69). השופט ויתקון קבע (בעמ' 91-90) כי- "...ברור, הן מפסק הדין הישראלי בעניין בנטוב נ' קוטיק והן מהפסיקה בארצות אחרות, שדינו של עיתון כדיון כל אדם לעניין פרסום לשון הרע... חשיבות הנושא מבחינה ציבורית אינה מקנה לעיתון חסינות מיוחדת. זוהי גזירה המקשה על הציבור שעניינו להשיג ידיעות, אלא שכנגד עניין זה יש לשקול את זכותו של הפרט שלא להיפגע. זכות זו ראויה להגנה". ובהמשך, בעמ' 94, נקבע כי "סיכומי של דבר: היחסים הרגילים בין עיתון וקוראיו אינם מטילים עליו חובה מיוחדת לפרסם דברים בעלי עניין ציבורי... עיתון, ככל אחר, חב חובה להזהיר את הציבור בפני סכנה הנשקפת לחיי אדם, בריאותו או רכושו. אין להרחיב עיקרון זה כדי ליתן הכשר כללי לכל פרסום בו שוללים את כשרם ואת ישרם של אנשי ציבור בהתנהגותם בעיני הציבור, ואם בכלל ייתכנו מקרים כאלה, שבהם עשויה הזכיה לעמוד למפרסם, עליו להביא את תלונתו, קודם כל, לידי הרשות המוסמכת לטפל בה..."; אך בפסקי הדין בערעור ובדיון הנוסף בעניין פלוני נ' דיין [פלוני נ' דיין (ע"א 751/10) ו-פלוני נ' דיין (דנ"א 2121/12)] נקבע כי הגיע המועד לשנות הלכה זו. נכון להיום ההלכה היא, כי פרסום אחראי של עיתונאי, שיש בו עניין ציבורי משמעותי, נכלל בגדרי סעיף 215(2), ובלבד שהעיתונאי נהג באחריות ובזהירות. אם העיתונאי עומד בדרישות אלה, הוא יהנה מהגנת תום הלב גם אם לבסוף מתברר שלא הייתה אמת בפרסום. הדברים פורטו לעיל ביתר הרחבה, בפרק 7, הערה 1539.

¹⁹⁹⁶ הדגש בסעיף משנה זה הוא על כך שהדברים ייאמרו כהבעת דעה, כפי שהדגיש בית המשפט בעניין שרון נ' בנזימן, עמ' 262: "תחולת סעיף 215(4) על הפרסום מותנית אפוא בראש ובראשונה בכך שהמדובר בהבעת דעה (או סברה) ולא בקביעת עובדה". כך תומצתו הדברים בעניין בן גביר נ' דנקנר (פיסקאות 28-29 לפסק דינו של השופט ריבלין):

"שלוש שאלות צריכות הכרעה. האחת, האם התבטאותו של המשיב כלפי המערער היא בגדר 'הבעת דעה' כדרישת הסעיף. השנייה, האם נסבה הבעת הדעה 'על התנהגות הנפגע... בקשר לעניין ציבורי, או על אפיו, עברו, מעשיו או דעותיו של הנפגע במידה שהם נתגלו באותה התנהגות'. והשלישית, האם נעשה הפרסום 'בתום לב'...

ביחס לשאלה הראשונה – סיווג הפרסום כהבעת דעה – הוכר זה מכבר הקושי, המתעורר לעיתים, לקבוע האם התבטאות מסוימת באה לשקף מציאות אובייקטיבית או שמא באה לבטא עמדה סובייקטיבית. 'השאלה, אם קטעי כתבה שונים מהווים תיאור עובדתי או שיש בהם משום הבעת דעתו גרידא של הכותב, איננה פשוטה, והינה סוגיה עובדתית משפטית מעורבת' (ע"א 259/89 הוצאת מודיעין בע"מ נ' ספירו, פ"ד מו(3) 48, 55). אומנם, יש לפעמים שהפרסום ניתן לסיווג פשוט - כקביעת עובדה או כהבעת דעה - אולם במקרים רבים, נע הוא בגבול שביניהם ושולח

לענין ציבורי, או על אפיו, עברו, מעשיו או דעותיו של הנפגע במידה שהם נתגלו באותה התנהגות; (5) הפרסום היה הבעת דעה על התנהגות הנפגע - (א) כבעל דין, כבא כוחו של בעל-דין או כעד בישיבה פומבית של דיון כאמור בסעיף 513(5), ובלבד שהפרסום לא נאסר לפי סעיף 21, או (ב) כאדם שענינו משמש נושא לחקירה, כבא כוחו של אדם כזה או כעד בישיבה פומבית של ועדת חקירה כאמור בסעיף 613(6), או על אפיו, עברו, מעשיו או דעותיו של הנפגע במידה שהם נתגלו באותה התנהגות; (6) הפרסום היה בקורת על יצירה ספרותית, מדעית, אמנותית או אחרת שהנפגע פרסם או הציג ברבים, או על פעולה שעשה בפומבי, ובמידה שהדבר כרוך בבקורת כזאת - הבעת דעה על אפיו, עברו, מעשיו או דעותיו של הנפגע במידה שהם נתגלו באותה יצירה או פעולה; (7) הפרסום היה הבעת דעה על התנהגותו או אפיו של הנפגע בענין שבו הנאשם או הנתבע ממונה על הנפגע, מכוח דין או חוזה, והפרסום היה מוצדק על ידי היותו ממונה כאמור; (8) הפרסום היה בהגשת תלונה על הנפגע בענין שבו האדם שאליו הוגשה התלונה ממונה על הנפגע, מכוח דין או חוזה, או תלונה שהוגשה לרשות המוסמכת לקבל תלונות על הנפגע או לחקור בענין המשמש נושא התלונה; ואולם אין בהוראה זו כדי להקנות הגנה על פרסום אחר של התלונה, של דבר הגשתה או של תכנה. (9) הפרסום היה דין וחשבון נכון והוגן על אסיפה פומבית או על אסיפה או ישיבה של תאגיד שלציבור היתה גישה אליה, והיה בפרסומו ענין ציבורי; (10) הפרסום לא נעשה אלא כדי לגנות או להכחיש לשון הרע שפורסמה קודם לכן¹⁹⁹⁷; (11) הפרסום

רגל לפה ורגל לשם. שהרי, יכול אדם לתאר מציאות עובדתית על-פי השקפתו שלו, לאמור, להביע דעה הנסבה על עובדות (ראו ד"נ הארץ הנ"ל, בעמ' 353). מכאן התייחסו המטושטש בין השניים, המביא לכך כי לעיתים ניתן להחיל על התבטאות אחת הן את הגנת 'אמת בפרסום' והן את הגנת 'הבעת דעה בתום-לבי' (ראו שנהר, בספרו הנ"ל, בעמ' 310-309).

מהם הכלים שבידי בית המשפט בבואו לבצע את הסיווג? 'השכל הישר וכללי ההגיון, לאחר שיעיין בכתבה בשלמותה' (פרשת ספירו הנ"ל, בעמ' 55); 'הרושם הכללי שיוצר מירקם הכתבה בעיני הקורא הסביר' (ע"א קראוס הנ"ל, בעמ' 857). הודגש, כי 'ככלל, על מנת לקבוע את משמעותו של פרסום בעיני האדם הסביר, יש להביא בחשבון גם את ההקשר הענייני שבו נאמר, או נכתב, הדברים מעוררי המחלוקת' (פרשת בנזימן הנ"ל, בעמ' 263; פרשת פלוס הנ"ל, בעמ' 874-876). זאת ועוד, 'במקרים שבהם ההבחנה איננה ברורה מתחדד הצורך במערכת שיקולים נוספת על זו המופעלת במישור העובדתי. זהו המישור המשפטי. בגדרו ניתן להפעיל שיקולי מדיניות, שיאפשרו לסווג אמירה, אם כקביעת עובדה ואם כסברה, מקום שסיווג העובדתי-לשוני איננו מוביל למסקנה חד-משמעית...".

לענין בעיית ההבחנה בין דעה לבין עובדה ופירוט אפשיים לה ראו גם: **הוצאת מודיעין נ' ספירו; שרון נ' בנזימן; חברת החשמל נ' הארץ (ד"נ 9/77)**, עמ' 353 ואילך.

¹⁹⁹⁷ בענין **ביטון נ' קופ** עמד בית המשפט (עמ' 30) על הרקע לסעיף משנה זה ועל היחס בינו לבין סעיף המשנה (3), שענינו הגנה על עניין אישי כשר: "סעיף זה קובע הגנה למפרסם כאשר 'הפרסום לא נעשה אלא כדי לגנות או להכחיש לשון הרע שפורסמה קודם לכן'; בטרם חוקק חוק איסור לשון הרע, ניתן היה להגן על פרסום שענינו הכחשת לשון הרע, במסגרת ההגנה

לא היה אלא מסירת ידיעה לעורך אמצעי תקשורת או לנציגו כדי שיבחן שאלת פרסומה באמצעי התקשורת; (12) הפרסום נעשה בשידור רדיו או טלוויזיה שלא הוקלט מראש והנאשם או הנתבע הוא מי שאחראי לפי סעיף 11 והוא לא ידע ולא יכול היה לדעת על הכוונה לפרסם לשון הרע".

כאמור, לא די בהתקיימות הנסיבות שבסעיפי המשנה עצמם, ודרוש גם כי הפרסום ייעשה "בתום לב". כיצד יש לפרש את דרישת "תום הלב", והאם דרישה זו אחידה ביחס לכל אחד מסעיפי המשנה? לעניין זה נקבע, כי מהותה של דרישת תום הלב עשויה להשתנות לפי העניין ובהתאם לאינטרסים שכל סעיף משנה בא להגן עליהם¹⁹⁹⁸. כך, למשל, "תום הלב" לעניין הגשת תלונה לגורם ממונה [סעיף 15(8)] בא לביטוי בכך שהמתלונן מאמין באמיתות תלונתו, וזאת אפילו אם המניע של המתלונן היה רצון לפגוע והוא פעל מתוך "מוטיב מרושע"¹⁹⁹⁹.

על עניין אישי כשר (ע"פ 24/50 ד"ר גורלי נ' היועץ המשפטי). ההגנה על עניין אישי כשר של המפרסם מעוגנת כיום בסעיף 15(3) לחוק איסור לשון הרע, הקובע הגנה מפני אחריות בגין פרסום לשון הרע שנעשה 'לשם הגנה על ענין אישי כשר של הנאשם או של הנתבע, של האדם שאליו הופנה הפרסום או של מי שאותו אדם מעונין בו ענין אישי כשר'. בצד הגנה זו קבע המחוקק, כאמור, הגנה ספציפית בסעיף 15(10) לחוק, שחלה על המצבים השכיחים של הכחשת לשון הרע. בבית-משפט זה נרמז אמנם כי סעיף 15(3) לחוק אינו חל על מצבים של הכחשת לשון הרע בהתחשב בכך כי הגנה זו מוסדרת בסעיף 15(10) לחוק (ראו ע"א 334/89 מיכאלי ואח' נ' אלמוג, בעמ' 566), אולם לכאורה, יכול שאותו עניין ישמש הגנה משני טעמים או יותר מבין אלה המנויים בסעיף 15, וייתכן שכך הדבר גם בענייננו. נוכח תחולתו של סעיף 15(10) על העניין, כפי שיפורט להלן, אין צורך לדון בתחולת ההגנה לפי סעיף 15(3)".

¹⁹⁹⁸ **ריימר נ' רייבר**, עמ' 148-149: "כידוע, המושג תום-לב אינו בעל משמעות אחידה... יש שהמשמעות הניתנת לו היא בעלת גוון סובייקטיבי, כגון, בדיני האחיזה כשורה שבשטרות, ויש שהמשמעות הניתנת לו היא בעלת גוון אובייקטיבי, כגון, בכללי המשא והמתן ההוגן והביצוע ההוגן של החוזה... רב-גוניות זו של הביטוי 'תום-לב' משתקפת גם בחוק איסור לשון הרע... על-כן, לא רק שאין לזהות את תום הלב בחוק זה עם תום הלב בחוקים אחרים, אלא שגם במסגרת החוק עצמו עשויה להיות למושג 'תום הלב' משמעות שונה על-פי ההקשר, בו מופיע ביטוי זה... אכן, המחוקק קיבץ במסגרת סעיף 15 לחוק איסור לשון הרע רשימה של מצבים שונים, אשר בהם ניתנת הגנה למפרסם, אם פירסם דבר המהווה לשון הרע, אך עשה כן בתום-לב. המשותף לכל המצבים הללו הוא, שאם הפרסום נעשה בתום-לב, ניתנת למפרסם הגנת החוק. אך בצד עיקרון משותף זה קיים שוני רב בין המקרים, עד כי לימוד גזירה שווה מהאחד לשני הוא מסוכן. כן מסוכנת ההסתמכות על המשפט האנגלי בסוגיה זו... דומה כי כל שניתן לומר בדרך של הכללה הוא, כי בכל אחד ואחד מהמצבים השונים המנויים בסעיף 15 לחוק חייב תום הלב להתפרש באותו אופן, המגשים את מטרת ההגנה הספציפית. מכיוון שמטרות אלה שונות הן זו מזו, גם הביטוי 'תום-לב' עשוי להתפרש באופנים שונים".

יש שהציעו, כי תום הלב יבחן לפי השאלה, אם המפרסם התכוון לפגוע באדם מושא הפרסום פגיעה "במידה גדולה משהיתה סבירה להגנת הערכים המוגנים על-ידי סעיף 15" [ראו: שנהר, עמ' 274 (הדברים מצוטטים גם בעניין **ביטון נ' קופ**, עמ' 28)]. הצעה זו מבוססת על לשונו של סעיף 16(3) לחוק, אשר תובא להלן, הערה 2001.

¹⁹⁹⁹ **ריימר נ' רייבר**, עמ' 149; **ביטון נ' קופ**, עמ' 29. וראו ביתר הרחבה לעיל, פרק 7, הערות 1500-1501. כפי שהוספנו וציינו בהערה 1501, אין אחידות דעים בפסיקה ביחס לשאלה, כיצד יש להתייחס בהקשר זה למניעים זרים של עיתונאי הבא לחסות **תחת הגנת 15(2)**.

[פירוש זה למונח "תום לב" פותר בעייה עיונית שהתחבטו בה רבות בפסיקה ובספרות: כיצד זה קבע המחוקק בסעיף 15, כי תום הלב יכול שיהווה הגנה "במשפט פלילי או אזרחי"? הרי אם כבר העמידו אדם למשפט פלילי בשל פרסום לשון הרע, משמעות הדבר היא כי הוא פרסם את הדברים בכוונה לפגוע (וזאת מכוח סעיף 6 לחוק, הקובע כי פרסום לשון הרע מהווה עבירה פלילית רק אם נעשה בכוונה לפגוע), ואם כך, כיצד עשויה לעמוד למפרסם הגנת תום הלב? אולם, קושיה זו מתיישבת מאליה לפי הקביעה האמורה, כי מניע זדוני או כוונה לפגוע אינה בהכרח סותרת "תום לב"²⁰⁰⁰].

בהמשך לסעיף 15, שהוא כאמור הסעיף המרכזי המעגן את הגנת תום הלב, באים שני סעיפים משלימים - סעיף 16 וסעיף 17: סעיף 16 קובע נסיבות המקימות חזקה לתום לב או לחוסר תום לב²⁰⁰¹, וסעיף 17 קובע נסיבות שבהן **תישלל** הגנת תום הלב²⁰⁰².

"מקרים מיוחדים" - לשון הרע - (יא).

להשלמת התמונה, נתייחס על קצה המזלג למספר מקרים "מיוחדים" בדיני לשון הרע:

לשון הרע על תאגיד: בסיפא לסעיף 1, המגדיר "לשון הרע מהי", קבע המחוקק: "אדם - יחיד או תאגיד". מכאן שעקרונית, אדם עשוי לחוב בלשון הרע בשל דברים שפרסם על תאגיד²⁰⁰³. עם זאת, לאור היותו של התאגיד גוף חסר "נשמה", או "רגשות" העלולים להיפגע כדרך שהם נפגעים אצל בשר ודם, עולה לא אחת

²⁰⁰⁰ על הקושי העיוני ועל הפתרונות שהוצעו לו, ראו: **ביטון נ' קופ**, עמ' 28-29. בספרות, ראו: **Kretzmer**, עמ' 598. **פלר - בכוונה לפגוע**, עמ' 440, ה"ש 5; (וראו גם: **פלר - בכוונה לפגוע - מחשבה שניה**)"; וכן: **סנג'רו - היהפכו המטרות למניעים**, עמ' 343, ה"ש 30.

²⁰⁰¹ להלן לשון הסעיף: "(א) הוכיח הנאשם או הנתבע שעשה את הפרסום באחת הנסיבות האמורות בסעיף 15 ושהפרסום לא חרג מתחום הסביר באותן נסיבות, חזקה עליו שעשה את הפרסום בתום לב. (ב) חזקה על הנאשם או הנתבע שעשה את הפרסום שלא בתום לב אם נתקיים בפרסום אחת מאלה: (1) הדבר שפורסם לא היה אמת והוא לא האמין באמיתותו; (2) הדבר שפורסם לא היה אמת והוא לא נקט לפני הפרסום אמצעים סבירים להיווכח אם אמת הוא אם לא; (3) הוא נתכוון על ידי הפרסום לפגוע במידה גדולה משהיתה סבירה להגנת הערכים המוגנים על-ידי סעיף 15".

²⁰⁰² להלן לשון הסעיף: "(א) פורסמה לשון הרע באמצעי תקשורת לא תעמוד הגנת תום לב לעורכו, למי שהחליט בפועל על הפרסום או לאחראי על אותו אמצעי תקשורת אם הנפגע, או אחד הנפגעים, דרש ממנו לפרסם תיקון או הכחשה מצד הנפגע ולא פרסם את התיקון או ההכחשה בכותרת מתאימה במקום, במידה, בהבלטה ובדרך שבה פורסמה אותה לשון הרע, ותוך זמן סביר מקבלת הדרישה ובלבד שהדרישה היתה חתומה בידי הנפגע, שהתיקון או ההכחשה לא היה בהם משום לשון הרע או תוכן בלתי חוקי אחר וארכם לא חרג מתחום הסביר בנסיבות. (ב) היה הפרסום בעתון המופיע בתדירות פחותה מאחת לשבוע, יפורסמו התיקון או ההכחשה, לפי דרישת הנפגע, גם בעתון יומי".

²⁰⁰³ ראו בהרחבה, לרבות משפט משווה בסוגיה זו: **לשון הרע - הדין המצוי והרצוי**, עמ' 127 ואילך ועמ' 243 ואילך.

הטענה, כי הטלת פיצוי על אדם בגין פרסום על תאגיד מותנית בכך שהתאגיד יצביע על נזק ממזני מוחשי, וכן כי תאגיד אינו רשאי להנות מהיכולת לתבוע פיצויים ללא הוכחת נזק על פי סעיף 7 לחוק (בעניין זה מפנים נתבעים תדיר לסעיף 10 לפקודת הנזיקין, שנחקקה לאחר חקיקת חוק איסור לשון הרע, ולפיו "תאגיד לא יפרע פיצויים בשל עוולה אלא אם גרמה לו נזק"). אין עדיין פסיקה חד משמעית בנושא זה²⁰⁰⁴. שאלה נוספת היא, האם לשון הרע על תאגיד עולה כדי לשון הרע על נושאי משרה או עובדים בו או להיפך²⁰⁰⁵.

לשון הרע על ציבור: סעיף 4 לחוק **איסור לשון הרע** קובע, כי "לשון הרע על חבר בני אדם או על ציבור כלשהו שאינם תאגיד, דינה כדין לשון הרע על תאגיד, אלא שאין בה עילה לתובענה אזרחית או לקובלנה. ולא יוגש כתב אישום בשל עבירה לפי סעיף זה אלא על ידי היועץ המשפטי לממשלה או בהסכמתו"²⁰⁰⁶. הרקע לחקיקת הסעיף, הרציונאלים שבבסיסו והיקף תחולתו פורטו בהרחבה בפסק הדין בעניין **בן נתן נ' בכרי**²⁰⁰⁷ (שבו נדונה השאלה, האם יש להחשיב את חיילי צה"ל- שהושמצו באותו עניין - כ"ציבור" לצורך סעיף 4)²⁰⁰⁸.

²⁰⁰⁴ לסקירת פסיקה וספרות בעניין זה ראו בפסקי הדין שניתן לאחרונה בעניין **עיריית אשדוד נ' גלילי**, פסקה 9 ואילך; **איניגו יזמות בע"מ נ' דוידאן**, פסקה 9 ואילך; **בית אבות עדנה בע"מ נ' בר יעקב**, פסקה 27 ואילך; **קיי.אס.פי. מחשבים נ' גלובס פבלישר עיתונות**, פסקה 24 ואילך; וכן בעניין **ממן נ' הלפרין**; וראו עוד את קביעת בית המשפט המחוזי בעניין **יורם נ' ברזאני**, פסקה 6 ואילך; **תאגיד איסוף מיכלי משקה נ' מורגנשטרן**, פסקה 76 ואילך (וכן בערער- **מורגנשטרן נ' תאגיד איסוף מיכלי משקה בע"מ**); **החברה לאוטומציה נ' גור**; **הוצאת עיתון מעריב נ' עיריית רמלה**; **בית הג'ונגל נ' עמק החיות**; **הוועידה לתביעות חומריות של יהודים נגד גרמניה נ' מרוז**, פסקה 5 ואילך; **פילי שמואל נ' בי.די.אי. ביזנס דאטה ישראל בע"מ**, פסקה 18 ואילך; פסקי הדין נעים כמטוטלת לכאן ולכאן ואין הלכה מחייבת עדיין, אולם נראה שהנטייה הגוברת והולכת היא להכיר באפשרותו של תאגיד לתבוע נזקים על פי סעיף 7א.

²⁰⁰⁵ ראו את הסקירה בנושא זה בעניין **פילי שמואל נ' בי.די.אי. ביזנס דאטה ישראל בע"מ**, פסקה 11 ואילך; וכן: **אורני צח נ' גרוס**, פסקה 32 ואילך.

²⁰⁰⁶ לשון הרע על ציבור אסורה גם על פי ה"חפץ חיים" (ראו לעיל, נספח כללי 1, בטקסט להערה 1808 ואילך), והדבר אכן שימש השראה גם לקביעת המחוקק, כעולה מדברי ההסבר להצעת חוק לשון הרע, 1962, עמ' 147: "כמה מן העקרונות והחידושים שבהצעה נידונו בהרחבה בספרות ענפה של המשפט העברי וסמוך לדורנו זה דן אחד מגדולי ההלכה העבדים בכל פרטי דינים אלה בחיבורו 'חפץ חיים'... מתוך סקירת מקורות אלה אנו למדים כי בהתאם לאמור בחוק המוצע כלולים בעבירת לשון הרע הן דברים המובעים בכתב והן שבעל פה בין שנאמרו על היחיד ובין על הרבים, בין על החי ובין על המת".

²⁰⁰⁷ פסקה 37 ואילך לפסק דינו של השופט דנציגר; פסקה 8 ואילך לפסק דינו של השופט עמית.

²⁰⁰⁸ וראו עוד בהרחבה (לרבות משפט משווה): **לשון הרע- הדין המצוי והרצוי**, עמ' 141 ואילך ועמ' 248 ואילך.

לשון הרע על מת: סעיף 5 לחוק איסור לשון הרע קובע, כי "לשון הרע על אדם שפורסמה אחרי מותו, דינה כדין לשון הרע על אדם חי, אלא שאין בה עילה לתובענה אזרחית או לקובלנה, ולא יוגש כתב אישום בשל עבירה לפי סעיף זה אלא אם ביקש זאת בן-זוגו של המת או אחד מילדיו, נכדיו, הוריו, אחיו או אחיותיו"²⁰⁰⁹.

לשון הרע על אנשי ציבור: למעט סעיף 15(4) לחוק איסור לשון הרע - המאפשר הבעת דעה בתום לב על "התנהגות הנפגע בתפקיד שיפוטי, רשמי או ציבורי, בשירות ציבורי או בקשר לענין ציבורי, או על אפיו, עברו, מעשיו או דעותיו של הנפגע במידה שהם נתגלו באותה התנהגות" - אין בחוק הוראה מיוחדת הנוגעת ללשון הרע על אנשי ציבור או המבחינה בינם לבין אדם מן השורה. בוודאי שהחסינות הכמעט מוחלטת המוקנית בדין האמריקאי למי שמפרסם לשון הרע על אנשי ציבור²⁰¹⁰, לא התקבלה בדין הישראלי. עם זאת, הפסיקה שזורה באמירות בדבר השיקולים הייחודיים והאיזונים השונים כאשר עסקינן באיש ציבור, וזאת הן במישור קביעת האחריות והן במסגרת קביעת הסעדים²⁰¹¹.

²⁰⁰⁹ ראו גם את לשון דברי ההסבר הצעת החוק שהובאה לעיל, הערה 2006. על הרקע לחקיקת הסעיף, על הרציונאלים שבבסיסו ועל משפט משווה בהקשר זה ראו עוד: לשון הרע- הדין המצוי והרצוי, עמ' 236 ואילך; שנהר, עמ' 31 ועמ' 162-163; סולברג- לשון הרע על ציבור; וראו גם: סנש נ' רשות השידור, עמ' 860 ואילך.

²⁰¹⁰ ראו לעיל, הערה 1900.

²⁰¹¹ לעניין קביעת האחריות ראו, למשל, את ניתוחה של השופטת פרוקצ'יה בעניין נודלמן נ' שרנסקי, פסקה 29 ואילך לפסק דינה, וראו גם: אפל נ' חסון, עמ' 621, וכן: פלוני נ' דיין (ע"א 751/10), פסקה 105 ואילך לפסק דינו של השופט ריבלין והמובאות שם. וראו עוד: שנהר, עמ' 70 ואילך; לשון הרע- הדין המצוי והרצוי, עמ' 142 ואילך.

לעניין קביעת הסעדים ראו את דברי השופטת פרוקצ'יה בעניין נודלמן נ' שרנסקי, בפסקה 61 לפסק דינה (תחת הכותרת "המשיב כאיש ציבור"), שם מוסברת חשיבות השם הטוב עבור איש הציבור מחד גיסא, מול חשיבות חופש הביטוי ובעיית "האפקט המצנן" העלול להתלוות להשתתפות פיצויים גבוהים (ושיקולים דומים נוספים) מאידך גיסא. וראו גם את המקורות שנוכרו לעיל, נספח 2 לפרק 7, הערה 1609.

ביבליוגרפיה

א. ספרות עברית (לפי סדר א"ב של שמות משפחה)

אות א'

דן אבי-יצחק, "שעתם הרעה", בתוך: **עורך הדין- כתב הדין של לשכת עורכי הדין בישראל** (גיליון מס' 15, אפריל 2012) 40.

אברהם יוסף אהרמן, **הליכות עולם; קודש ישראל** (בני ברק, תשנ"ו)¹.

אילנה דיין אורבך, "המודל הדמוקרטי של חופש הביטוי", **עיוני משפט** כ (תשנ"ו) 377.

נחם אילן, "שקיעי תורתו של אלגזאלי בעניין שמירת הלשון בפירושו של ר' ישראל ישראלי מטולדו ליאבות", בתוך: **האסלאם ועולמות**

השוזרים בו - קובץ מאמרים לזכרה של חוה לצרוס יפה (נחם אילן עורך, תשס"ב) 20.

משה אישון, "עיתונות- בין שליחות למקצוע", בתוך: **תקשורת ויהדות- אסופת מאמרים** (צוריאל ראשי ומוטי זפט עורכים, 2008) 119.

שולמית אלמוג ואבינועם בן זאב, "לשון הרע במבחן הבריות", **משפט וממשל** ב (תשנ"ד) 235.

יעקב אפשטיין, "לשון הרע על נבחרי ציבור בעיתונים", **המעין** (תשרי תשע"ד) 51².

עזריאל אריאל, "לשון הרע במערכת ציבורית דמוקרטית", **צהר** ה (חורף תשס"א) 37.

עזריאל אריאל, "לשון הרע במערכת ציבורית דמוקרטית", **צהר** ו (אביב תשס"א) 41.

אות ב'

מיכאל בירנהק (עורך), **שקט, מדברים! התרבות המשפטית של חופש הביטוי בישראל** (2006).

אריאל בנדור ומיכל תמיר, "קלישאות חוקתיות- בין ביטוי ציבורי לכבוד פרטי: בעקבות בג"ץ 6126/94 סנש נ' רשות השידור פ"ד נגד (3) 817",

משפטים לב (תשס"ב) 623.

אריאל בנדור, "חופש לשון הרע", **משפטים** כ (תש"ן) 561.

אהרון בן זאב, "רכילות, רגשות ומוסר", **עיון** מג (תשנ"ה) 417.

אהרון בן שמש (מתרגם), **הקראן הקדוש- ספר הספרים של האסלאם** (1971).

מאיר בר אילן, "רחיצת רגלים לפני התפילה: השפעה אסלאמית או מנהג יהודי", **מחניים** 1 (תשנ"ב) 162³.

מאיר בראלי, "פרסום לשון הרע על נבחרי ציבור", **תחומין** לג (תשע"ג) 136.

יעקב ברונפמן, **שערי אברהם: שיעורי הלכה בעניינים שבין אדם לחבירו; מועדים וזמנים** (תשע"ד).

¹ שני הספרים "הליכות עולם" ו"קודש ישראל" יצאו לאור בכרך אחד (בני ברק, תשנ"ו).

² קישור ישיר: <http://www.shaalvim.co.il/uploads/files/14-A-12%2051-59.pdf>

³ קישור ישיר: [https://faculty.biu.ac.il/~barilm/raglaym.html#\[2\]](https://faculty.biu.ac.il/~barilm/raglaym.html#[2])

אהרן ברק, "המסורת של חופש הביטוי בישראל ובעיותיה", **משפטים** כז (תשנ"ז) 223.

אהרן ברק, "חופש הביטוי ומגבלותיו", **הפרקליט** מ (תשנ"א) 5.

אהרן ברק, **כבוד האדם: הזכות החוקתית ובנותיה** (2014).

אהרן ברק, "על העיתונות הפרטית", **עלי משפט** ב (תשס"ב) 293⁴.

אהרן ברק, **פרשנות במשפט, כרך שלישי - פרשנות חוקתית** (1994).

אות ג'

דב בעריש גאטליב, **יד הקטנה** (ירושלים, תשמ"ה).

רות גביוון, "איסור פרסום הפוגע בפרטיות- הזכות לפרטיות וזכות הציבור לדעת", בתוך: **זכויות אזרח בישראל: קובץ מאמרים לכבוד חיים ה. כהן** (רות גביוון עורכת, 1982) 177.

תמר גדרון, "חופש הביטוי וחוק איסור לשון הרע תשכ"ה- 1965 נקודת איזון חדשה?", **המשפט** ה (תשס"א) 9.

תמר גדרון, "מפת תיירות הדיבה העולמית ודיני לשון הרע בישראל", **המשפט** טו (תשע"א) 385.

יצחק יהודה גולדציהר (מתרגם: יוסף יואל ריבלין), **הרצאות על האיסלאם** (הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים, תשי"א) (הדפסה שישית, תשס"ג).

אילנה בן שושן גורן, **לשון הרע** (2001).

רבינו יונה גירונדי, **שערי תשובה** (תשמ"ה).

חאלד גנאים, מרדכי קרמיניצר ובוועז שנור, **לשון הרע: הדין המצוי והרצוי** (2005).

בנימין גרוס, **ברית הלשון: הדיבור במחשבת ישראל** (2004).

חיים גריינמן, **חידושים וביאורים - פאה** [בתוך: **חידושים וביאורים על סדר זרעים**] (תשס"ה).

אות ד'

מרדכי דאדון: "איסורי לשון הרע לפי החפץ חיים ולפי החוק הישראלי (ניתוח משפטי משווה והדגמות)", **חמדעת** [תשס"א(3)] 32.

שריה דבליצקי, **זה השלחן** (תשי"ח).

אות ה'

שלמה הולס, **אוהב ימים - דיני שמירת הלשון על פי משנתו של רבינו החפץ חיים** (תשנ"א).

שמואל הומינער, **ספר עיקרי דינים על הלכות איסורי לשון הרע ורכילות** (תשל"ה).

שמעון רפאל הירש (מתרגם: יצחק פרידמן), **ספר חורב - על טעמי המצוות הנוהגות בזמן הזה, דיניהן ושורשיהן** (הוצאת פלדהיים, 2007).

אביעד הכהן, "חופש הביטוי במשפט העברי", בתוך: **תקשורת ויהדות - אסופת מאמרים** (צוריאל ראשי ומוטי זפט עורכים, 2008) 9.

⁴ קישור ישיר: http://www.clb.ac.il/journal/aly_mishpat/b1&2/barak.pdf

ישראל מאיר הכהן (כגן) מראדין, **זכור למרים** (הוצאת מישור, תש"ן).

ישראל מאיר הכהן (כגן) מראדין, **חובת השמירה** (הוצאת מישור, תשמ"ז).

ישראל מאיר הכהן (כגן) מראדין, **חפץ חיים; שמירת הלשון**⁵ (הוצאה מחודשת, תשע"א).

ישראל מאיר הכהן (כגן) מראדין, **כבוד שמים** (הוצאת מישור, תשמ"ז)⁶.

אריה לייב הכהן (פופקא), **מכתבי הרב חפץ חיים זצ"ל** (תרצ"ז).

אות ו'

נפתלי וידר, **השפעות אסלאמיות על העולם היהודי** (תש"ז).

אברהם וינרוט, "משקלה של הכוונה בפרסום לשון הרע", **סיני** קמז (אלול תשע"ד) קלה.

אלפרד ויתקון, "הרהורים וכמה זכרונות נעורים על חופש העיתונות", בתוך: **זכויות אזרח בישראל: קובץ מאמרים לכבוד חיים ה. כהן** (רות גבזון עורכת, 1982) 153.

משה אליעזר וכטפוגל, **שיח שפתותינו- איסור והיתר של הדיבור** (תשס"א).

איתמר ורהפטיג, **צנעת אדם- הזכות לפרטיות לאור ההלכה** (תשס"ט).

אות ז'

יצחק זמיר, "העיתונות הכתובה: כוח וביקורת", בתוך: **ספר שמגר- מאמרים**, חלק א (2003) 25.

יצחק זמיר, "חרות הביטוי כנגד לשון הרע ואלמוות מילולית", בתוך: **ספר זוסמן: לזכרו של יואל הכהן זוסמן נשיא בית המשפט העליון** (1984).

אות ט'

גד טדסקי, "הקניין הרוחני וזכויות האישיות", **משפטים** י (תש"מ) 392.

מנחם טרייביש (טרויש), **אורח מישרים - שו"ע למידות** (מהדורה שלישית, ירושלים, תרמ"ט).

אות י'

רפאל ישפה, **פילוסופיה יהודית בימי הביניים- מרב סעדיה גאון ועד הרמב"ם** (האוניברסיטה הפתוחה, 2005).

משה מאיר ישר, **החפץ חיים- חייו ופעלו** (הוצאת נצח, תשי"ח-תשכ"א)⁷.

אות כ'

בנימין כהן, **ספר "חפץ חיים" עם פירוש חלקת בנימין** (מהדורה רביעית, תשע"ג).

⁵ בהוצאה זו, אוחדו הספרים "חפץ חיים" ו"שמירת הלשון" (שני חלקים נפרדים במקור) לכרך אחד. בסוף הספר נמצא גם חיבורו של הרב שמואל הומינר, **עיקרי דינים על הלכות איסורי לשון הרע ורכילות**.

⁶ יצא לאור בכרך אחד עם חיבורים נוספים של המחבר (שמירת הלשון, חובת השמירה, זכור למרים, שפת תמים).

⁷ כרך א- תשי"ח; כרך ב- 1959; כרך ג- תשכ"א [יצא לאור גם במהדורה מחודשת (תשנ"ז) בשני כרכים].

חיים ה' כהן, "על חופש הדעה והדיבור במסורת ישראל", בתוך: **זכויות האדם ביהדות** (גידי פרישטיק עורך, תשנ"ב) 179.⁸

חיים כהן, "לא תלך רכיל בעמך- מקצת רכילות ולשון הרע מהלכה ומאגדה", **רכילות** (אהרון בן זאב ואבינועם בן זאב עורכים, 1993) 96.⁹

דב כץ, **תנועת המוסר - תולדותיה, אישיה ושיטותיה**, כרך ראשון (מהדורה חמישית, תשל"ח).

דב כץ, **תנועת המוסר - תולדותיה, אישיה ושיטותיה**, כרך רביעי (תשל"ח).

רפאל זיסקינד כץ, **מרפא לשון** (אלטונא, תק"ט).

אות ל'

נחמיה לבציון, דפנה אפרת, דניאלה טלמון-הלר, **האסלאם - מבוא להסטוריה של הדת** (1998).

דב לוי, "חופש הביטוי אל מול הזכות לשם הטוב (איזונים והגנות)", בתוך: **ספר שמגר - מאמרים**, חלק א (2003) 47.

גדעון ליבזון, "זיקת הרמב"ם להלכה המוסלמית על רקע תקופתו", בתוך: **הרמב"ם: שמרנות, מקוריות, מהפכנות**, כרך א (אביעזר רביצקי עורך, תשס"ט) 247.

גדעון ליבזון, "משפט משווה יהודי מוסלמי- תולדות המחקר ובעיותיו", **פעמים** 62 (תשנ"ה) 43.

הנרי למנס (מתרגמים: אפרים הרפז ויוסף יואל ריבלין), **האסלאם - אמונותיו ומוסדותיו** (1971).

דניאל י' לסקר, "מסורת וחיידוש ביחסו של הרמב"ם לדתות אחרות", בתוך: **הרמב"ם: שמרנות, מקוריות, מהפכנות**, כרך א (אביעזר רביצקי עורך, תשס"ט) 79.

חיה לצרוס יפה, "האם הושפע הרמב"ם מאלגזאלי" בתוך: **תהלה למשה, מחקרים במקרא ובמדעי היהדות מוגשים למשה גרינברג** (אליהו דב אייכלר, יעקב חיים טיגאי ומרדכי כוגן עורכים, תשנ"ז) 163.

חיה לצרוס יפה, "לאופיה של התרבות היהודית- ערבית", **הרצאות בכנסי העיון בהיסטוריה**, ח (תשל"ג) 265.¹⁰

חיה לצרוס יפה (עורכת), **פרקים בתולדות הערבים והאסלאם** (1967).

אות מ'

תומר מוסקוביץ, "ההגנה על הפרטיות בפרסומי בתי המשפט- האם ראוי לפרסם שמות בפקדי דין", **משפטים** יח (תשמ"ט) 431.

דב מימון, "גבולות המפגש בין יהדות רבנית ומיסטיקה מוסלמית" (חלק א'), **אקדמות** ז (תמוז, תשנ"ט) 9.¹¹

דב מימון, "גבולות המפגש בין יהדות רבנית ומיסטיקה מוסלמית" (חלק ב'), **אקדמות** ח (כסלו, תש"ס) 43.¹²

⁸ המאמר מובא גם בספר: אהרן ברק ורות גביזון (עורכים), **חיים כהן: מבחר כתבים - קציר עשור הגבורות** (2001) 139.

⁹ המאמר מובא גם בספר: אהרן ברק ורות גביזון (עורכים), **חיים כהן: מבחר כתבים - קציר עשור הגבורות** (2001) 161.

¹⁰ המאמר מופיע גם כנספח א' בסוף ספרו של רפאל ישפה, **פילוסופיה יהודית בימי הביניים - מרב סעדיה גאון עד הרמב"ם** (האוניברסיטה הפתוחה, 2005), כרך א.

¹¹ קישור: <http://www.bmj.org.il/files/421294403142.pdf>

¹² קישור: <http://www.bmj.org.il/files/1321294403110.pdf>

אות נ'

רינוולד א. ניקולסון (מתרגם: יוסף יואל ריבלין), **תולדות הספרות הערבית** (1960).

אות ס'

שרה סבירי, **הסופים - אנתולוגיה** (2008).

זאב סגל, "הזכות לפרטיות למול הזכות לדעת, **עיוני משפט** ט (תשמ"ג) 175.

זאב סגל, **חופש העיתונות: בין מיתוס למציאות** (1996).

נעם סולברג, **לשון הרע ולשון טובה - מבחר פסקי דין מאת השופט נעם סולברג** (2014).

נעם סולברג, "זכות האדם לשם טוב, חופש הביטוי ולשון הרע לתועלת", **פרשת השבוע** (בהעלאתך, תשס"א), גיליון מס' 29.¹³

נעם סולברג, "לשון הרע על ציבור", **פרשת השבוע** (בשלח, תשס"ד), גיליון מס' 155.¹⁴

נעם סולברג, "על לשון הרע, 'לשון טובה' ופיצויים - הכסף לא יענה את הכל", **פרשת השבוע** (תזריע - מצורע, תשס"ב), גיליון מס' 70.¹⁵

הלל סומר, "הזכויות הבלתי מנויות - על היקפה של המהפכה החוקתית", **משפטים** כח (תשנ"ז) 257.

דניאל סטטמן, "רכילות, לשון הרע ומוסר", **עיון** מג (תשרי תשנ"ה) 399.

דני סטטמן, "שני מושגים של כבוד", **עיוני משפט** כד (תשס"א) 541.

שרה סטרומזה, "האם היה הרמב"ם הוגה מוואחדיו", בתוך: **עלי עשור: דברי הוועידה העשירית של החברה לחקר התרבות הערבית-יהודית של ימי הביניים** (דניאל י. לסקר וחגי בן שמאי עורכים, תשס"ט).

יצחק אייזיק סילבר, **משפטי השלום - הלכות בין אדם לחברו** (מהדורה רביעית מתוקנת ומורחבת, תשס"ה).

בועז סג"ר, "היהפכו המטרות למניעים? ומה צפוי להלכת הצפיות?", **משפטים** יח (תשמ"ח) 337.

אות ע'

משה אביגדור עמיאל, זלמן ברוך רבינקוב, אליהו יונג, **בין אדם לחברו - מסכת יחסי אנוש ביהדות** (1975).

יוסף דוד עפשטיין, **מצוות המוסר** (תש"ז).

יוסף דוד עפשטיין, **מצוות השלום** (ניו יורק, תשמ"ז).

אות פ'

חיים פאל, "זכות הציבור לא לדעת", **הפרקליט** לט (תשנ"א) 533.

¹³ קישור ישיר: <http://www.daat.ac.il/mishpat-ivri/skirot/29-2.htm>. מאמר זה, וכן המאמרים בשתי ההערות הבאות, מובאים גם בסוף ספרו של סולברג, **לשון הרע ולשון טובה - מבחר פסקי דין מאת השופט נעם סולברג** (2014).

¹⁴ קישור ישיר: <http://www.daat.ac.il/mishpat-ivri/skirot/155-2.htm>

¹⁵ קישור ישיר: <http://www.daat.ac.il/mishpat-ivri/skirot/70-2.htm>

א. פולונסקי, "דיני נזיקין ושימושם בארץ- הוצאת שם רע", הפרקליט ז' (תש"י) 448.

שלמה פינס, **בין מחשבת ישראל למחשבת העמים - מחקרים בתולדות הפילוסופיה היהודית** (1977).

שמעון פינקלמן ויצחק ברקוביץ, **חפץ חיים - השיעור היומי** (תשנ"ז?).

אלעד פלד, "אופיה הראוי של ההגנה על פרסומי לשון הרע שגויים בכלי התקשורת: בעקבות ע"א 751/10", **משפטים על אתר** ה (תשע"ג) 23.

אלעד פלד, "האם 'ציפור נפשה של הדמוקרטיה' היא ציפור נפשו של האדם? מבט ביקורתי על עיגונו החוקתי של חופש הביטוי בפסיקה", **מחקרי משפט** כו (תש"ע) 283.

אלעד פלד, **צווי עשה בדיני לשון הרע** (2012).

זליג פליסקין, **נצור לשונך - מדריך להלכות לשון הרע** (מהדורה מתוקנת תש"ס).

שי"ז פלר, "בכוונה לפגוע? כסימן- ייחוד של העבירה לפי סעיף 6 לחוק איסור לשון הרע, תשכ"ה- 1965: גישה פרשנית- על היכן ועל סמך מה? ע"פ 677/83", **משפטים** יז (תשמ"ז- תשמ"ח) 439.

שי"ז פלר, "לשון הרע- עבירה ומשמעות הדרישה בכוונה לפגוע - מחשבה שניה (ע"פ 506/89)", **משפטים** כג (תשנ"ד) 515.

גיא פסח, "הבסיס העיוני של עיקרון חופש הביטוי ומעמדה המשפטי של העיתונות", **משפטים** לא (תשס"א) 895.

דניאל פרידמן, "מהו עלבון ולמי מותר להיעלב", **המשפט** ג (תשנ"ו) 131.

צירלס הרמן פריציט (מתרגם: אריה חשביה), **החוקה האמריקאית- החוקה, תולדותיה ופירושה** (1982).

אות ק'

משה קאופמן, **חפץ חיים עם פירוש נתיבות חיים**¹⁶ (הוצאה תשיעית מתוקנת ומורחבת, בני ברק תשע"א).

יוסף קאפח, "הופעת האסלאם והיחס למוסלמים במשנת הרמב"ם", **מחניים** 1 (תשנ"ב) 16.

עמנואל קופלביץ, **עולמו של הנביא מוחמד - חברה ודת על פי החדית'** (2011).

אורית קמיר, **שאלה של כבוד - ישראליות וכבוד האדם** (2005).

מנחם קמפינסקי, **בין שני כהנים גדולים: מרן ה"חפץ חיים" ומרן הראי"ה קוק; בתוספת הערות הראי"ה לספר חפץ חיים** (תשס"ח)¹⁷.

שמריהו יוסף ניסים קרליץ, חוט שני- ראש השנה, **יום כיפור, סוכות, חנוכה** (תשע"א)¹⁸.

מרדכי קרמניצר (מרכז אקדמי), **הגנה על חופש הביטוי במשטר דמוקרטי- דברי יום עיון: אפריל 2002** (2003)¹⁹.

¹⁶ הפירוש מחולק בחלוקה פנימית ל"נתיב חיים", "שבילי חיים" ו"זרע חיים".

¹⁷ בסופו של הספר מודפס "קונטרס מצוה שלמה- הערות הרש"ז הכהן קוק לספר חפץ חיים".

¹⁸ בסוף הספר ישנו קונטרס המיוחד לשמירת הלשון.

¹⁹ קישור להורדה:

יואל קרמר, "השפעת המשפט המוסלמי על הרמב"ם - אלאחכאם אלכ'מסה", **תעודה** י (תשנ"ו) 225.

יובל קרניאל ועמירם ברקת, "הפיצויים בדיני לשון הרע: השם והשמך", **עלי משפט** ב (תשס"ב) 205.

אות ר'

צוריאל ראשי, "זכות הציבור לדעת" בתקנוני האתיקה העיתונאית לעומת 'חובת הציבור לדעת' במשפט העברי", בתוך: **תקשורת ויהדות-אסופת מאמרים** (צוריאל ראשי ומוטי זפט עורכים, 2008) 47.

צוריאל ראשי, **תקשורת ואתיקה עיתונאית ביהדות: חובת הציבור לדעת - הלכה ומעשה** (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ז).

אורי רובין (מתרגם) **הקוראן** (2005).

אליקים רובינשטיין, "הלכה ומוסר לכל נפש - על חייו ופעלו של החפץ חיים", בתוך: **ברכה לאברהם - אסופת מאמרים לכבוד הרב פרופ' אברהם הלוי שטיינברג שליט"א** (יצחק אילן הלוי שטיינברג עורך, תשס"ח).

אליקים רובינשטיין, "כתמים בעיתונות", בתוך: **ספר השנה של העיתונאים 1998 - יובל לישראל** (ישראל לנדרס עורך, 1998) 199.

אמנון רובינשטיין, **המשפט הקונסטיטוציוני של מדינת ישראל** (מהדורה חמישית מאת אמנון רובינשטיין וברק מדינה, 1996).

שלמה רוזנר, **ספר "חפץ חיים" עם קונטרס עלי באר** (הוצאה חדשה, תשס"ה).

שלמה רוזנר, **שו"ת לחפץ בחיים: ליבון שאלות מצויות בהלכות לשון הרע** (מהדורה רביעית, תשס"ד).

יוסף ריבלין (מתרגם), **אלקראן** (1987).

חיים זאב ריינס, **מסות ומחקרים במוסר ובמשפט ישראל** (תשל"ז).

נחום רקובר, **ההגנה על כבוד האדם (חוברת נ"ד ב"סדרת מחקרים וסקירות במשפט העברי)** (תשל"ח).

נחום רקובר, **ההגנה על צנעת הפרט** (תשס"ו).

נחום רקובר, **מטרה המקדשת את האמצעים** (תש"ס).

נחום רקובר, "על לשון הרע ועל הענישה עליה במשפט העברי", **סיני** נא (תשכ"ב) קצז-רט, שכו-שמה.

אות ש'

ארי יצחק שבט, "עיתוננים וחדשות - מצווה או איסור", **טללי אורות** ו (תשנ"ה) 164.

ראם שגב, **חופש הביטוי: הצדקות וסייגים** (2008).

ראם שגב (בהנחיית מרדכי קרמניצר), **חופש הביטוי נגד רשויות המדינה - הצעה לביטול האיסור על ביטויים הפוגעים במעמדם של שופטים ועובדי ציבור** (2001).

אליאב שוחטמן, **סדר הדין בבית הדין הרבני לאור מקורות המשפט העברי, תקנות הדיון ופסיקת בתי הדין הרבניים בישראל** [3 כרכים] (תשע"א).

אורי שנהר, **דיני לשון הרע** (תשנ"ז-1997).

(עיתונות-) שמואל שניצר, "הזכות לא לדעת", עיתון **מעריב**, גליון יום ו', כ"א שבט, תשמ"ו, 31.1.1986, עמ' 23.

יובל שרלו, "בין איש ואשתו- דיני לשון הרע", **תחומין** כז (תשס"ז) 168.

A:

Imam Muhammad al-Bukhari (Translator: Muhammad Muhsin Khan), **Sahih Al-Bukhari**²⁰.

Abdullah Yusuf Ali (translator), **The Holy Qur'an** (2000).

Ahmad Ibn Naqib Al-Misri (Translator: Nuh Ha Mim Keller), **Reliance of the Traveller: A Classic Manual to Sacred Islamic Law** (Revises edition, 1997)²¹.

Thomas Aquinas, **Summa Theologica**.²²

B:

Jerome A. Barron, C. Thomas Dienes, **First Amendment Law- In a Nutshell** (4th ed., 1993).

Father Belet (of the Diocese of Basel), **Sins of the Tongue: the Backbiting tongue** (2006)²³.

J. David Bleich, "Aids: A Jewish perspective", 26(3) **Tradition** (1992) 49.

Gerald J. Blidstein, "Where do we stand in the study of Maimonidean Halakhah?", in: **Studies in Maimonides** (edited by Izadore Twerski, 1990) 1.

Benjamin Brown, "From principles to rules and from Musar to Halakhah: The HafetzHayim's rulings on libel and gossip", 25 **Diné Israel** (2008) 171.

Raymond E. Brown, **The Law of Defamation in Canada** (1987).

Asher Benzion Buchman, "Legislating morality: The prohibition of Lashon Hara", **Hakira** 12 (2011) 121²⁴.

²⁰ זהו קובץ חדתי של al-Bukhari, שהועלה בשלמותו לרשת האינטרנט. לשם הנוחות, השתמשנו בנוסח זה. להלן הקישור הישיר: <http://sunnah.com/bukhari/>. ישנן מהדורות אחרות שבהן המספור הפנימי של החדתי והספרים הינו שונה.

²¹ הספר הועלה בשלמותו לאינטרנט, כשבצידו האחד של העמוד הנוסח המקורי בערבית, ובצידו האחר הנוסח האנגלי. לשם הנוחות ומפאת נדירות הספר, השתמשנו בנוסח שהועלה לרשת, וההפנייה לעמודים מותאמת לנוסח זה. הכתובת הינה: http://shariahthethreat.org/wp-content/uploads/2011/04/reliance_of_the_traveller.pdf

²² קישור ישיר: <http://www.newadvent.org/summa/3073.htm>

²³ החיבור נכתב במקורו בצרפתית, בשנת 1870, ותורגם בהמשך לאנגלית. קישור ישיר לטקסט האנגלי:

<http://op54rosary.ning.com/page/on-sins-of-the-tongue>

²⁴ קישור ישיר: <http://www.hakirah.org/Vol%2012%20Buchman.pdf>

C:

Guy E. Carmi, "Dignitizing' free speech in Israel: The impact of the constitutional revolution on free speech protection", 57 (issue 4) **McGill Law Journal** (2012) 791²⁵.

Guy E. Carmi, "Dignity- The enemy from within: A theoretical and comparative analysis of human dignity as a free speech justification", 9 **University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law** (2007) 957²⁶.

Guy E. Carmi, "Dignity versus liberty: The two Western cultures of free speech", 26 **Boston University International Law Journal** (2008) 277²⁷.

Peter F Carter-Ruck, Richard Walker, Harvey N A Starte, **Carter-Ruck on Libel and Slander** (1992).

Catechism of the Catholic Church²⁸.

Code of the Canon Law (1983)²⁹.

D:

Eric Descheemaeker, "'Veritas non est defamatio'? Truth as a Defence in the Law of Defamation", 31 **Legal Studies** (2011) 1³⁰.

Jacob I. Dienstag, **Studies in Maimonides and of Thomas Aquinas** (1975).

http://works.bepress.com/guy_carmi/5 : קישור ישיר²⁵

http://works.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1005&context=guy_carmi : וכן

http://works.bepress.com/guy_carmi/1 : קישור ישיר²⁶

http://works.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1000&context=guy_carmi : וכן

http://works.bepress.com/guy_carmi/4 : קישור ישיר²⁷

http://works.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1003&context=guy_carmi : וכן

<http://www.vatican.va/archive/ENG0015/INDEX.HTM> : קישור ישיר²⁸

<http://www.vatican.va/archive/ENG0015/P8K.HTM> : קישור לקטע הרלוונטי למחקר

<http://www.intratext.com/IXT/ENG0017/INDEX.HTM> : קישור ישיר²⁹

Edinburgh School of Law Research, Paper No. 2013/11. Available at SSRN:³⁰

<http://ssrn.com/abstract=2222356>

E:

Laurence H. Eldredge, **The Law of Defamation** (1978).

Thomas I. Emerson, **The System of Freedom of Expression** (1970).

Amira Eran, "Al-Ghazali and Maimonides on the World to Come and Spiritual Pleasures", **Jewish Studies Quarterly**, Vol. 8, No. 2 (2001) 137.

John L. Esposito, **Islam- The Straight Path** (3th ed., 1998).

F:

John G. Fleming, **The Law of Torts** (8th ed., 1992).

Marc A. Franklin, "The origins and constitutionality of limitations on truth as a defense in tort law", 16 **Stan. Law Review** (1963-1964) 789.

G:

Imam Ghazali (Translator: Fuzl Ul Karim), **Revival of Religious Learnings**, Vol. 3 (1993)³¹.

H:

Bertram Harnett, V. Thornton, "The truth hurts: A critique of a defense to defamation", 35(4) **Virginia Law Review** (1949) 425.

Seymour F. Harris, **Principles and Practice of The Criminal Law** (14th ed. by A.M. Wilshere, 1926).

Steven Harvey, "al-Gahzali and Maimonides and their book of Knowledge", in: J.M. Harris (ed.), **Be'erot Yitzhak, Studies in Memory of I. Twerski** (2005) 99.

Steven Harvey, "Did Maimonides' letter to Samuel Ibn Tibbon Determine which philosophers would be studied by later jewish thinkers?", **Jewish Quaterly Review** 83 (1992) 51.

R.F.V. Heuston, R.S. Chambers, **Salmond and Heuston on the Law of Torts** (18th ed., 1981).

John A. Humbach "Privacy rights: The virtue of protecting a false reputation", **Pace Law Faculty Publication**, paper 848 (2012)³².

³¹ השתמשנו בנוסח שהועלה לרשת האינטרנט : <http://www.ghazali.org/ihya/english/index.html>

³² ניתן להגיע למאמר דרך הכתובת: <http://digitalcommons.pace.edu/lawfaculty/848>

J:

Michael A. Jones, Anthony M. Dugdale, **Clerk&Lindsell on Torts** (19th ed., 2006).

K:

Andrew T. Kenyon, **Defamation- Comparative Law and Practice** (2006).

Muhammad Muhsin Khan, **The Translation of the meanings of Sahih al-Bukhari**, vol.8 (1997)³³.

David Kretzmer, "Intent in Criminal Libel: Statutory Interpretation or Judicial Imagination?", 21 **Israel Law Review** (1986) 591.

L:

Pnina Lahav, "Israel's Defamation Law", in: Pnina Lahav (ed.), **Press Law in Modern Democracies** (1985) 265.

Pnina Lahav (ed.), **Press Law in Modern Democracies** (1985).

B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht (ed.), **The Encyclopaedia³⁴ of Islam**, vol.2 (new ed., 1965).

Gideon Libson, "Interaction between Islamic law and Jewish law during the Middle Ages", in: **Law in multicultural societies** (ed. E.I Cuomo, 1989) 95.

Gideon Libson, "Parallels between Maimonides and Islamic law", in: **The Thought of Moses Maimonides: Philosophical and Legal Studies** (ed. Ira Robinson, Lawrence Kaplan, Julien bauer, 1990) 209.

M:

Jody L. Mikasen (editorial director), **American Jurisprudence** vol. 50 (2th ed., 1995).

Dario Milo, **Defamation and Freedom of Speech** (2008).

Elie Mischel, "'Thou shalt not go about as a talebearer among thy people': Jewish law and the private facts tort", 24 **Cardozo Arts & Ent. L.J.** (2006-2007) 811.

Paul Mitchell, "The foundations of Australian defamation law", 28 **Sydney Law Review** (2006) 477.

Kenneth B. Moore, **The Moral Principles Governing the Sin of Detraction and an Application of These Principles to Specific Cases** (1950).

<http://futureislam.files.wordpress.com/2012/11/sahih-al-bukhari-volume-8-ahadith-5970-6860.pdf> : קישור ישיר: ³³

³⁴ כך במקור.

ביבליוגרפיה

Alastair Mullis, Richard Parkes, **Gately on Libel and Slander** (12th ed., 2008).

John E. Murphy, "Detraction in public life", **Proceeding of The Catholic Theological Society of America** (Proceedings of the Eighth Annual Convention, 1953) 131³⁵.

Iman Muslim, (Translator: Abd-al-Hamid Siddiqui), **Sahih Muslim** (2007)³⁶.

N:

Imam Nawawi³⁷ (Translator: Sulaima Al-Sheikh Muhammad), **Al-Athkar (The Invocations)** (2008).

Brian Neil, Richard Rampton, **Duncan and neil on Defamation** (2th ed., 1983).

New Catholic Encyclopedia (1967).

O:

David Ormerdo, **Smith and Hogan- Criminal Law** (12th ed., 2008)³⁸.

P:

Pacem in Terris- Encyclical Of Pope John XXIII On Establishing Universal Peace In Truth, Justice, Charity, and Liberty³⁹.

Richard Parkes, Horton Rogers, **Gately on Libel and Slander- First Supplement to the Eleventh Edition** (2010).

Shlomo C. Pill, "Law as Faith, Faith as Law: The Legalization of Theology in Islam and Judaism in the Thought of Al-Ghazali and Maimonides", 6 **Berkeley J. Middle E. & Islamic L.** (2014)⁴⁰.

³⁵ קישור ישיר: <http://ejournals.bc.edu/ojs/index.php/ctsa/article/view/2343>

³⁶ זהו קובץ חדיתי של Muslim, שהועלו בשלמותו לרשת האינטרנט. לשם הנוחות, השתמשנו בנוסח שהועלה לרשת וההפנייה לעמודים מותאמת לנוסח זה. הכתובת הינה:

http://d1.islamhouse.com/data/en/ih_books/single/en_Sahih_Muslim.pdf

ישנן מהדורות אחרות, שבהן המספור הפנימי של החדיתי והספרים הינו שונה.

³⁷ על כריכת הספר, השם הוא Al Nawawiyah.

³⁸ ההפנייה היא במתכוון למהדורת 2008, ולא למהדורות מתקדמות שיצאו לאחר שכבר בוטל האיסור הפלילי על defamatory libel.

³⁹ קישור ישיר:

<http://standuphelpout.com/media/lucedu/ips/Encyclical%20Pacem%20in%20Terris%20of%20John%20XXIII,%2011%20April%201963.pdf>

⁴⁰ קישור ישיר: <http://scholarship.law.berkeley.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1037&context=jmeil>

ביבליוגרפיה

Shlomo Pines, "Translator Introduction- The Philosophic Sources of The Guide of the Perplexed" [Translator's Introduction to the book: Moses Maimonides (translator: Shlomo Pines), **The Guide of the Perplexed** (1963)].

Robert. C. Post, "The Social Foundations of Defamation Law: Reputation and the Constitution" 74 **Cal. L. R.** (1986) 691.

David Price, Korieh Duodu, Nicola Cain, **Defamation Law, Procedure & Practice** (4th ed., 2010).

R:

John Ramsay, **Catholic Belief and Practice** (2008-2009)⁴¹.

Tariq Rasheed, **Backbiting: An Islamic Perspective** (1997).

Report of the Committee on Defamation, chaired by Mr Justice Faulks, Cmnd. 5909 (1975).

Roy Ray Robert, "Truth: A defense to libel", 16 **Minnesota Law Review** (1931-1932) 43.

W.V.H. Rogers, **Winfield and Jolowicz on Tort** (18th ed., 2010).

Franz Rosenthal, **Knowledge Triumphant- The Concept of Knowledge in Medieval Islam** (1970).

S:

Robert D. Sack, **Libel, Slander, and Related Problems** (1980).

Muhamad Nur Abdus Salam, **Al-ghazali on the Treatment of the Harms of the Tounge** (2002)⁴².

Frederick Schauer, **Free Speech: A philosophical Enquiry** (1982).

Mark Sedwick, **Islam and Muslims: A Guide to Diverse Experience in a Modern World** (2006).

Rodney A. Smolla, **Law of Defamation** (1995).

Aviam Soifer, "Freedom of The Press in The United States" in: Pnina Lahav (ed.), **Press Law in Modern Democracies** (1985) 79.

Sarah Stroumsa, **Maimonides in His World- Portrait of a Mediterranean Thinker** (2009).

W:

Samuel D. Warren, Louis D. Brandeis "The right to privacy" 4(5) **Harvard Law Review** (1890) 193.

⁴¹ קישור ישיר: http://www.catholicassociates.com/cbpdocs/CBP_complete_book.pdf

⁴² כמבואר בגוף המחקר, גזאלי עצמו חיבר חיבור כולל יותר, בשם "אלכנימיה של האושר". חלק מהחיבור, העוסק בנוקדי הלשון, תורגם על ידי Salam ונקרא בשמו שלמעלה.

ביבליוגרפיה

W. Montgomery Watt, **The Faith and Practice of Al-Ghazali** (4th impression, 1970).

W.J.V. Windeyer, "The truth of a libel" 8 **Australian Law Review** (1934-1935) 319.

ג. חקיקה ופסיקה ישראלית (פסקי הדין לפי סדר א"ב של הצד הראשון)

חוק איסור לשון הרע, תשכ"ה-1965.

חוק בתי המשפט [נוסח משולב].

חוק הגנת הפרטיות, תשמ"א-1981.

פקודת החוק הפלילי מס' 74 לשנת 1936 (העתון הרשמי, גליון 652, תוספת 1, 14.12.63, עמ' 263)⁴³.

פקודת הניקין [נוסח חדש].

פקודת נזיקים אזרחיים מס' 36 לשנת 1944 (העתון הרשמי, גליון 1380, תוספת 1, 28.12.44, עמ' 93)⁴⁴.

אות א'

ה"מ (מחוזי ת"א) 5360/85 אבו חצירה נ' העיתון חדשות, פ"מ תשמ"ה(3) 478 (1985).

רע"א 3614/97 אבי יצחק נ' חברת החדשות הישראלית בע"מ, פ"ד נג(1) 26 (1998).

ע"א 214/89 אבנרי נ' שפירא, פ"ד מג(3) 840 (1989).

ת"א (שלום נתניה) 3554/03 אורני צח נ' מיכאל גרוס (פורסם בנבו) (2012).

ת"א (שלום חדרה) 44486-02-13 איניגו יזמות בע"מ נ' דוידיאן (פורסם בנבו) (2014).

ת"א (שלום חיפה) 1696-02-11 א' מ' נ' סוכנות HH.Models בבעלות מסיקה חן ושות' (פורסם בנבו) (2014).

רע"א 5022/13 (הרב) אמנון יצחק נ' דנון תקשורת בע"מ (פורסם בנבו) (2013).

ת"א (שלום ת"א) 20174/94 אמסלם נ' קליין (פורסם בנבו) (1995).

רע"א 4740/00 אמר נ' יוסף, פ"ד נה(5) 510 (2001).

ת"א (שלום הרצליה) 12806/09 א.ס. נ' ח.ש. (פורסם בנבו) (2010).

ע"א 1104/00 אפל נ' חסון, פ"ד נו(2) 607 (2002).

ת"א (מחוזי ת"א) 32235-03-10 ארגון המורים בבתי הספר העל יסודיים בסמינרים ובמכללות נ' עיתון ישראל היום (פורסם בנבו) (2011).

אות ב'

ת"א (שלום ק"ש) 118-05 בוכובה נ' כל העמק והגליל (פורסם בנבו) (2012).

ע"פ 677/83 בורוכוב נ' יפת, פ"ד לט(3) 205 (1985).

ת"א (שלום כ"ס) 7830/00 בורוכוב נ' פורן (פורסם בנבו) (2002).

⁴³ הנוסח מופיע גם ב: א. גורלי, פקודת החוק הפלילי מס' 74 לשנת 1936 (תש"י-1950).

⁴⁴ הנוסח מופיע גם ב: חנה אבנור ויוסף סהר, נזיקין אזרחיים - החוק ותקדימיו (תשט"ו-1955).

רע"פ 9818/01 ביטון נ' סולטן, פ"ד נט(6) 554 (2005).

ע"פ 8735/96 ביטון נ' קופ, פ"ד נב(1) 19 (1998).

ת"א (שלום חיפה) 21101-11-10 בית אבות עדנה בע"מ נ' בר יעקב (פורסם בנבו) (2013).

ת"א (שלום י-ם) בית הג'ונגל בע"מ נ' עוז- עמק החיות הקסום בע"מ (פורסם בנבו) (2004).

ע"א 10520/03 בן גביר נ' דנקנר (פורסם בנבו) (2006).

ע"א (מחוזי י-ם) 1003/96 בן חורין נ' לוי, פ"מ נו(1) 424 (1998).

ע"א 90/49 בנטוב נ' קוטיק, פ"ד ה 593 (1949).

ע"א (מחוזי ת"א) 3245/04 בנסון נ' פלד (פורסם בנבו) (2006).

ע"א 8345/08 בן נתן נ' בכרי (פורסם בנבו) (2011).

ת"א (שלום עפולה) 5197-06-08 בר תור נ' הירש (פורסם בנבו) (2013).

אות ג'

ע"א 4463/94 גולן נ' שירות בתי הסוהר, פ"ד נ(4) 136 (1996).

דנ"א 7025/09 גיל נ' חיר (פורסם בנבו) (2009).

ת"א (שלום י-ם) 9871/02 גרבץ נ' אלישיב (פורסם בנבו) (2004).

רע"א 1700/10 דוביצקי נ' שפירא (פורסם בנבו) (2010).

אות ד'

ע"א 534/65 דיאב נ' דיאב, פ"ד כ(2) 269 (1966).

ע"א (מחוזי לוד) 32031-10-12 דנון תקשורת תדמיתית בע"מ ואח' נ' הרב אמנון יצחק שליט"א (פורסם בנבו) (2013).

אות ה'

ע"א 723/74 הוצאת עיתון הארץ בע"מ נ' חברת החשמל לישראל בע"מ, פ"ד לא(2) 281 (1977).

ע"א 670/79 הוצאת עיתון הארץ בע"מ נ' מזרחי, פ"ד מא(2) 169 (1987).

ת"א (מחוזי י-ם) 2376/08 הוועידה לתביעות חומרות של יהודים נגד גרמניה נ' גיא מרוז (פורסם בנבו) (2008).

ע"א 259/89 הוצאת מודיעין בע"פ נ' ספירו, פ"ד מו(3) 48 (1992).

ע"א 7/79 הוצאת ספרים 'החיים' נ' רשות השידור, פ"ד לה(2) 365 (1981).

בש"א (שלום ת"א) 188946/04 הוצאת עיתון מעריב בע"מ נ' עיריית רמלה (פורסם בנבו) (2005).

רע"פ 7166/07 הורוביץ נ' ברעם (פורסם בנבו) (2007).

ת"א (מחוזי י-ם) 8069/06 החברה לאוטומציה במינהל השלטון המקומי בע"מ נ' אריה גור (פורסם בנבו) (2009).

רע"א 5022/13 הרב אמנון יצחק נ' דנון תקשורת בע"מ (פורסם בנבו) (2013).

רע"א 43/11 הרם נ' זקס (פורסם בנבו) (2011).

אות ר'

ת"א (שלום ראשלי"צ) 5844/07 וינטרוב נ' גלובס פבלישר עיתונות (1983) בע"מ (פורסם בנבו) (2009).

אות ח'

ד"נ 9/77 חברת החשמל לישראל בע"מ נ' הוצאת עיתון הארץ בע"מ, פ"ד לב(3) 337 (1978).⁴⁵

ע"א 213/69 חברת החשמל לישראל בע"מ נ' עיתון הארץ בע"מ, פ"ד כג(2) 87 (1969).

בג"ץ 73/53 חברת קול העם בע"מ נ' שר הפנים, פ"ד ז(2) 871 (1953).

ע"א 6356/99 חוטר-ישי נ' ארבל, פ"ד נו(5) 254 (2002).

רע"א 1104/07 חיר נ' גיל (פורסם בנבו) (2009).

אות י'

ת"א (שלום ת"א) 53550/05 ידיעות אחרונות בע"מ נ' בנק דיסקונט בע"מ (פורסם בנבו) (2006).

דנ"א 7325/95 ידיעות אחרונות בע"מ נ' קראוס, פ"ד נב(3) 1 (1998).

ע"א (מחוזי י-ם) 51686-01-12 יורם נ' י.ד. ברזאני נכסים ובניין בע"מ (פורסם בנבו) (2012).

אות כ'

ת"א (שלום חיפה) 23300-11-10 כהן נ' כוכבי (פורסם בנבו) (2010).

ת"א (שלום ת"א) 22000-07-10 כהן נ' כהן (פורסם בנבו) (2011).

בג"ץ 399/85 כהנא נ' הוועד המנהל של רשות השידור, פ"ד מא(3) 255 (1987).

אות ל'

ע"פ (מחוזי ת"א) 71429/06 ליטבק נ' וול (פורסם בנבו) (2007).

ת"א (שלום ת"א) 36429-06 לייזר נ' עיתון מעריב (פורסם בנבו) (2011).

אות מ'

ת"א (מחוזי ב"ש) 503/85 מדינה נ' יבין, פ"מ מו(2) 427 (1986).

רע"א 4447/07 מור נ' ברק אי.טי.סי. [1995] החברה לשירותי בזק בינלאומיים בע"מ, פ"ד סג(3) 664 (2010).

בר"ע (חיפה) 850/06 מור נ' ידיעות אינטרנט מערכות אתר ynet - מערכת הפורומים (פורסם בנבו) (2007).

ת"א (שלום קריות) 4815-02-09 מור נ' ידיעות אינטרנט - מפעילת אתר ווי-נט (פורסם בנבו) (2013).

⁴⁵ פסק הדין ניתן בדיון נוסף על התוצאה בע"א 723/74, הארץ נ' חברת החשמל.

ע"א (מחוזי י-ם) 35178-09-12 מורגנטרן נ' תאגיד איסוף מיכלי משקה בע"מ (פורסם בנבו) (2012).

ת"א (מחוזי י-ם) 8303/06 מחולה המרכז למחול בע"מ נ' כהן (פורסם בנבו) (2008).

בג"ץ 2557/05 מטה הרוב נ' משטרת ישראל, פ"ד סב(1) 200 (2006).

ע"א 334/89 מיכאלי נ' אלמוג, פ"ד מו(5) 555 (1992).

ת"א (שלום חיפה) 10966/05 מכון איי-קיו גרייב להדרכה ולהכנה נ' סיגמא-מדע, ידע וחשיבה בע"מ (פורסם בנבו) (2011).

ת"א (שלום עכו) ממנ נ' הלפרין (פורסם בנבו) (2014).

ע"א 809/89 משעור נ' חביבי, פ"ד מז(1) 1 (1992).

אות נ'

ת"א (שלום קריות) 55693-07-12 נגלר נ' לוי (פורסם בנבו) (2013).

ע"א 89/04 נודלמן נ' שרנסקי (פורסם בנבו) (2008).

ע"א 802/87 נוף נ' אבנרי, פ"ד מה(2) 489 (1991).

ע"ב 2/84 ניימן נ' יו"ר ועדת הבחירות המרכזית לכנסת האחת עשרה, פ"ד לט(2) 225 (1985).

אות ס'

ת"א (שלום י-ם) 23028/00 סאסי בונה לי בית בע"מ נ' רשת שוקן בע"מ- עיתון 'כל העיר' (פורסם בנבו) (2003).

ע"א 492/89 סלונים נ' דבר, פ"ד מו(3) 827 (1992).

בג"ץ 6126/94 סנש נ' רשות השידור, פ"ד נג(3) 817 (1999).

ת"א (מחוזי י-ם) 8206/06 סרן ר' נ' דיין (פורסם בנבו) (2009).

אות ע'

ת"א (מחוזי ת"א) 1702-07 עזור נ' CanWest Global Communications Corp (פורסם בנבו) (2012).

ת"א (שלום ב"ש) 18869-06-11 עיריית אשדוד נ' גלילי (פורסם בנבו) (2014).

אות פ'

בג"ץ 112/77 פוגל נ' רשות השידור, פ"ד לא(3) 657 (1977).

בג"ץ 5933/98 פורים היוצרים הדוקומנטריים נ' נשיא המדינה, פ"ד נד(3) 496 (2000).

ת"א (שלום ת"א) 27479/06 פילי שמואל נ' בידי.אי. ביזנס דאטה ישראל בע"מ (פורסם בנבו) (2007).

ע"א 751/10 פלוני נ' ד"ר אילנה דיין אורבך (פורסם בנבו) (2012).

דנ"א 2121/12 פלוני נ' ד"ר אילנה דיין אורבך (פורסם בנבו) (2014).

עמשי"מ 29553-12-12 פלונית נ' משרד ראש הממשלה/ נציבות שירות המדינה (פורסם בנבו) (2014).

ע"א 8954/11 פלוני נ' פלונית (פורסם בנבו) (2014).

ת"א (שלום ת"א) 50267/05 פלונית נ' חדשות 10 בע"מ (פורסם בנבו) (2008).

ע"א 5653/98 פלוס נ' חלוץ, פ"ד נה(5) 865 (2001).

אות ק'

ת"א (שלום נתניה) 10420/01 קאופמן נ' חביב (פורסם בנבו) (2005).

ת"א (שלום י-ם) 8301/99 קדושי נ' רשות השידור- הטלוויזיה הישראלית (פורסם בנבו) (2005).

בג"ץ 73/53 (חברת) קול העם בע"מ נ' שר הפנים, פ"ד ז(2) 871 (1953).

ת"א (שלום חיפה) 4185-10-12 קונוטופ נ' פליישמן (פורסם בנבו) (2014).

ת"א (שלום ת"א) 45157-05 קופמן נ' אייזנברג (פורסם בנבו) (2010).

ע"א 10281/03 קורן נ' ארגוב⁴⁶ (פורסם בנבו) (2006).

ת"א (שלום ת"א) 22933-09-09 קיי.אס.פי. מחשבים (תל אביב) בע"מ נ' גלובס פבלישר עיתונות (1983) בע"מ (פורסם בנבו) (2014).

ע"א 319993 קראוס נ' ידיעות אחרונות, פ"ד מט(2) 843 (1995).

אות ר'

ת"א (שלום י-ם) 6931/05 רוזן נ' יתד נאמן (פורסם בנבו) (2005).

בש"א (שלום ת"א) 153607/08 רוזנטל נ' עופר (פורסם בנבו) (2008).

רע"א 6339/97 רוקר נ' סלומון, פ"ד נה(1) 199 (1999).

ס"ע (עבודה י-ם) 7085-07-10 רזיאל נ' נווה עמית- מוסד בית אבות ירושלים (פורסם בנבו) (2013).

ת"א (שלום ת"א) 59627/06 ריבה נ' בוצ'צ'ו (פורסם בנבו) (2008).

ע"א 788/79 ריימר נ' עיזבון המנוח ברקו רייבר, פ"ד לו(2) 141 (1981).

ע"א 6871/99 רינת נ' רום (2002).

ע"א 357/76 רסקין נ' המשביר לצרכן אגודה שיתופית בע"מ, פ"ד לג(2) 222 (1979).

ע"א 439/88 רשם מאגרי מידע נ' ונטורה פ"ד מח(3) 808 (1994).

ע"א 4534/02 רשת שוקן נ' הרציקוביץ, פ"ד נח(3) 558 (2004).

אות ש'

ע"א 466/83 שאהה נ' דרדריאן, פ"ד לט(4) 734 (1986).

ת"א (שלום ת"א) 33321-01-11 שבתאי נ' ביצר (פורסם בנבו) (2011).

⁴⁶ מובא לעיתים בפסיקה הישראלית בשם "קורן נ' עמינדב" (עמינדב הוא שמו הפרטי של ארגוב).

- ק"פ (שלום ת"א) 36779-01-11 **שבתאי נ' ביצר** (פורסם בנבו) (2011).
- ע"א (מחוזי חיפה) 49010-09-11 **שגיא נ' ברקוביץ** (פורסם בנבו) (2012).
- ת"א (שלום ת"א) 39893-01-10 **שוורץ נ' בר** (פורסם בנבו) (2012).
- בג"ץ 59/80 **שירותי תחבורה ציבוריים באר שבע בע"מ נ' בית הדין הארצי לעבודה בירושלים**, פ"ד לה(1) 828 (1980).
- ת"א (מחוזי ב"ש) 7129/99 **שמש נ' שמעון** (פורסם בנבו) (2004).
- בג"ץ 680/88 **שניצר נ' הצנזור הצבאי הראשי**, פ"ד מב(4) 617 (1989).
- ת"א (שלום י-ם) 2713-07 **שקד נ' עגל הזהב עיתונות בע"מ** (פורסם בנבו) (2012).
- ע"א 323/98 **שרון נ' בנוימן**, פ"ד נו(3) 245 (2002).

אות ת'

- ת"א (שלום י-ם) 5144-07 **תאגיד איסוף מיכלי משקה בע"מ נ' מורגנשטרן** (פורסם בנבו) (2012).

אנגליה :

The Coroners and Justice Act 2009⁴⁷ .

Defamation Act 2013⁴⁸ .

Libel act 1843⁴⁹ .

British Data Management plc v. Boxer Commercial Removals plc, [1996] 3 All E.R. 707 (1996).

Cartus Corporation v. Siddell, [2014] EWHC 2266 (QB), IHJ140376, (Transcript) (2014).

Curistan v. Times Newspapers Ltd, [2008] EWCA Civ 432, Times, 06-May-2008, [2009] 2 WLR 149, [2008] 3 All ER 923, [2008] EMLR 17.

GEORGE ISLAY MCNEILL ROBERTSON, LORD ROBERTSON OF PORT ELLEN Pursuer v. NEWSQUEST (SUNDAY HERALD) LTD AND OTHERS Defenders, [2006] CSOH 97; 2006 SCLR 792 (2006).

Gleaves v Deakin and others [1979] 2 All E.R. 497 (1979).

R v. Wells Street Stipendiary Magistrate ex parte Deakin, [1978] 3 All E.R 252 (DC) [1978].

Reynolds v. Times Newspapers Ltd, [1999] 4 All E.R. 609 (1999).

Stern v. Piper and others, [1996] 3 All E.R. 385 (1996).

Chase v. Newsgroup Newspapers Ltd, [2002] EWCA Civ 1772, [2003] EMLR 218 (2002).

ארה"ב :

Abrams v. United States, 250 U.S. 616 (1919).

Associated Press v. Walker, 388 U.S. 130 (1967)⁵⁰ .

⁴⁷ ראו : <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/2009/25/contents/enacted>

⁴⁸ ראו : <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/2013/26/contents/enacted>

⁴⁹ ראו : <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/Vict/6-7/96/enacted>

⁵⁰ פסק הדין אוחד עם **Cutris Publishing v. Butts**, הנושא אותו מספר הליך.

ביבליוגרפיה

Curtis Publishing Company v. Butts, 388 U.S. 130 (1967)⁵¹.

Dun & Bradstreet, Inc. v. Greenmoss Builders, Inc., 472 U.S. 749 (1985).

Garrison v. Louisiana, 379 U.S. 64 (1964).

Gertz v. Robert Welch, Inc., 418 U.S. 323 (1974).

New York Times Co. v. Sullivan, 376 U.S. 254 (1964).

Philadelphia Newspapers, Inc. v. Hepps, 475 U.S. 767 (1986).

Rosenbloom v. Metromedia, Inc., 403 U.S. 29 (1971).

זרם אפריקה:

Khumalo and Others v. Holomisa, 12 **BHRC** 538; Case CCT 53/01 (2002)⁵².

ניו זילנד:

Lange v. Atkinson and another (No CA52/97), 4 **BHRC** 573 (1998).

קנדה:

Grant and another v. Torstar Corp, 2009 SCC 61, [2009] 3 S.C.R. 640.

Hill v. Church of Scientology of Toronto [1995] 2 S.C.R. 1130 (1995)⁵³.

R. v. O'Connor [1995] 4 S.C.R. 411 (1995)⁵⁴.

⁵¹ פסק הדין אוחד עם **Associated Press v. Walker**, הנושא אותו מספר הליך.

⁵² Full text: <http://www.saflii.org/za/cases/ZACC/2002/12.html>

⁵³ Full text: <http://www.canlii.org/en/ca/scc/doc/1995/1995canlii59/1995canlii59.html>

⁵⁴ Full text: <http://scc-csc.lexum.com/scc-csc/scc-csc/en/item/1323/index.do>

רשימת קיצורים

א. קיצורים לספרים ומאמרים בעברית:

"אביעד הכהן, חופש הביטוי במשפט העברי": אביעד הכהן, "חופש הביטוי במשפט העברי", בתוך: **תקשורת ויהדות - אסופת מאמרים** (צוראל ראשי ומוטי זפט עורכים, 2008), 9.

"אגודת אזוב": משה אליעזר מרגליות, **אגודת אזוב** (ביאליסטאק, תקפ"ד).

"אגרות הרמב"ם": משה בן מימון (מתרגם: יוסף קאפח), **אגרות - מקור ותרגום** (הוצאת מוסד הרב קוק, הדפסה שלישית, תשנ"ד).

"אגרת התשובה": רבינו יונה גירונדי, **אגרת התשובה השלם** (ירושלים, תשכ"ב).

"אגרת המוסר": ישראל ליפקין, **אגרת המוסר** (תרי"ח).

"אגרת המוסר לרבי שם טוב פלקירא": שם טוב פלקירא, **אגרת המוסר לרבי שם טוב פלקירא** (יצא לאור על ידי א.מ. הברמן, ירושלים, תרצ"ו).

"אהבת חסד": ישראל מאיר הכהן (כגן) מראדין, **אהבת חסד** (הוצאת מישור, תשמ"ח).

"אהל יעקב" (ויקרא): יעקב קרנץ, **אהל יעקב** (מהדורה חדשה, תשע"א).

"אוהב ימים": שלמה הולס, **אוהב ימים - דיני שמירת הלשון על פי משנתו של רבינו החפץ חיים** (תשנ"א).

"אוצר לשון המקרא":

אוצר לשון המקרא: Students' Hebrew and Chaldee Dictionary to the Old Testament, Compiled by Alexander Harkavy (1914).

"אוצר לשון המקרא והתלמוד": חיים טשרנוביץ (עורך), **אוצר לשון המקרא והתלמוד - מעזבונו של ר' אשר ברוך בנדט גברונסקי ז"ל** (1924).

"אוצרות הראי"ה" (חלק ג): משה יחיאל צוריאל (עורך), **אוצרות הראי"ה - לקט מאמרים מפתחות וביאורים לכתבי מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק** (מהדורה חדשה ומורחבת, אלול תשס"ב).

"אורחות חיים": רבינו אשר (הרא"ש), **אורחות חיים** (עם ביאור הרב שטרנבוך, ירושלים, תשנ"ו).

"אורח מישרים": מנחם טרייביש (טריוש), **אורח מישרים - שו"ע למידות** (מהדורה שלישית, ירושלים, תרמ"ט).

"אורחות צדיקים": **אורחות צדיקים** (מהדורת הרב דיסקין, בני ברק, תש"ן).¹

"איגרות על הסובלנות": ג'ון לוק (מתרגם מלטינית ומאנגלית: יורם ברונבסקי, עורך: יעקב גולומב), **איגרות על הסובלנות** (תשס"א).

"אילן": נחם אילן, "שקיעי תורתו של אלגזאלי בעניין שמירת הלשון בפירושו של ר' ישראל ישראלי מטולדו ליאבות", בתוך: **האסלאם ועולמות השזורים בו - קובץ מאמרים לזכרה של חוה לצרוס יפה** (נחם אילן עורך, תשס"ב), 20.

"איסור פרסום הפוגע בפרטיות - הזכות לפרטיות וזכות הציבור לדעת": רות גביון, "איסור פרסום הפוגע בפרטיות - הזכות לפרטיות וזכות הציבור לדעת", בתוך: **זכויות אזרח בישראל: קובץ מאמרים לכבוד חיים ה. כהן** (רות גביון עורכת, 1982), 177.

¹ שם המחבר אינו ידוע.

רשימת קיצורים

"אישון, עיתונות- בין שליחות למקצוע" - משה אישון, "עיתונות- בין שליחות למקצוע", בתוך: **תקשורת ויהדות- אסופת מאמרים** (צוריאל ראשי ומוטי זפט עורכים, 2008) 119.

"אלה המצוות": משה חאגיז, **אלה המצוות** (ירושלים, תשכ"ד).

"אלון, המשפט העברי": מנחם אלון, **המשפט העברי- תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו** (מהדורה שלישית, תשמ"ח).

"אליקים רובינשטיין- על חייו ופעלו של החפץ חיים": אליקים רובינשטיין, "הלכה ומוסר לכל נפש - על חייו ופעלו של החפץ חיים", בתוך: **ברכה לאברהם- אסופת מאמרים לכבוד הרב פרופ' אברהם הלוי שטיינברג שליט"א** (יצחק אילן הלוי שטיינברג עורך, תשס"ח).

"אלמוג ובן זאב- לשון הרע במבחן הבריות": שולמית אלמוג ואבינועם בן זאב, "לשון הרע במבחן הבריות", **משפט וממשל** ב (תשנ"ד) 235.

"אמרי שפר": שלמה קלוגר, **אמרי שפר על התורה** (לעמבערג, תרנ"ה).

"אמת ליעקב": יעקב קמיניצקי, **אמת ליעקב- עיונים במקרא על התורה** (מהדורה חדשה, תשס"ז).

"אנציקלופדיה מקראית": **אנציקלופדיה מקראית- אוצר הידיעות על המקרא ותקופתו** (1976).

"אסופת מערכות" (על חומש במדבר): חיים יעקב גולדוויכט (עריכה וסגנון: משה ש. מיירניק), **אסופת מערכות בהלכות דעות וחובות הלבבות** (לא מצוינת שנה).

"אפשטיין- לשון הרע על נבחרים בעיתונים": יעקב אפשטיין, "לשון הרע על נבחרים בעיתונים", **המעין** (תשרי תשע"ד) 51².

"אריאל- לשון הרע במערכת ציבורית דמוקרטית" (א): עזריאל אריאל, "לשון הרע במערכת ציבורית דמוקרטית", **צהר** ה (חורף תשס"א) 37.

"אריאל- לשון הרע במערכת ציבורית דמוקרטית" (ב): עזריאל אריאל, "לשון הרע במערכת ציבורית דמוקרטית", **צהר** ו (אביב תשס"א) 41.

"אתיקה- ניקומאכוס": אריסטו, **אתיקה** (מהדורת ניקומאכוס, תרגום י"ג ליבס, תשמ"ה).

"באר הגולה": יהודה ליוואני (ב"ר בצלאל ("מהר"ל מפראג)), **באר הגולה** (מכון ירושלים, תשס"ג).

"ביאורי הגר"י פערלא לספר המצוות לרס"ג": **ספר המצוות לרבינו סעדיה גאון, עם ביאורי הרב יהודה ירוחם פישל פערלא** (הוצאת קסט, ירושלים, תשל"ג).

"בין אדם לחברו- מסכת יחסי אנוש ביהדות": משה אביגדור עמיאל, זלמן ברוך רבינקוב, אליהו יונג, **בין אדם לחברו- מסכת יחסי אנוש ביהדות** (1975).

"ביקורת התבונה הטהורה": עמואל קאנט (מתרגמים: שמואל הוגו ברגמן, נתן רוטנשטרייך), **ביקורת התבונה הטהורה** (1993).

"בית הבחירה" (ברכות): רבינו מנחם לבית מאיר ("המאירי"), **בית הבחירה** (ירושלים, תש"ד).

"בית הבחירה" (בבא בתרא): רבינו מנחם לבית מאיר ("המאירי"), **בית הבחירה** (ניו יורק, תשט"ז).

"בית הבחירה" (סנהדרין): רבינו מנחם לבית מאיר ("המאירי"), **בית הבחירה** (ירושלים, תשל"א).

"בית יעקב": רבינו יעקב בירב, **בית יעקב**³ (הוצאת פרדס, ירושלים, תשט"ז).

² קישור ישיר: <http://www.shaalvim.co.il/uploads/files/14-A-12%2051-59.pdf>

³ בשער הספר: "בית יעקב- והוא פירוש רבינו יעקב בירב ז"ל על ספר משנה תורה להרמב"ם ז"ל ועוד ממחבר בלתי נודע".

רשימת קיצורים

"בין שני כהנים גדולים": מנחם קמפינסקי, בין שני כהנים גדולים: מרן ה"חפץ חיים" ומרן הראי"ה קוק; בתוספת הערות הראי"ה לספר חפץ חיים (תשס"ח).⁴

"בנדור ותמיר, קלישאות חוקתיות": אריאל בנדור ומיכל תמיר, "קלישאות חוקתיות- בין ביטוי ציבורי לכבוד פרטי: בעקבות בג"ץ 6126/94 סנש נ' רשות השידור פ"ד נג" (3) 817", משפטים לב (תשס"ב) 623.

"בנדור- חופש לשון הרע": אריאל בנדור, "חופש לשון הרע", משפטים כ (תש"ן) 561.

"בן זאב- רכילות, רגשות ומוסר": אהרון בן זאב, "רכילות, רגשות ומוסר", עיון מג (תשנ"ה) 417.

"בן יהודע" (חלק שלישי): יוסף חיים (ה"בן איש חיים), בן יהודע, חלק שלישי (ירושלים, תרנ"ח:).

"בן סירא": ספר בן סירא השלם, עם מבוא, פירוש ומפתחות מאת משה צבי סגל (מהדורה שנייה מתוקנת, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים, תש"ב).

"בקש שלום": ועד שמירת הלשון שעל ידי התאחדות תלמידי ואברכי ויזניץ, ספר בקש שלום בענייני שמירת הלשון (תשס"ד).

"בראון":

Benjamin Brown, "From principles to rules and from Musar to Halakhah: The HafetzHayim's rulings on libel and gossip", 25 *Diné Israel* (2008) 171.

"בראלי- פרסום לשון הרע על נבחרי ציבור": מאיר בראלי, "פרסום לשון הרע על נבחרי ציבור", תחומין לג (תשע"ג) 136.

"ברית הלשון- הדיבור במחשבת ישראל": בנימין גרוס, ברית הלשון: הדיבור במחשבת ישראל (2004).

"ברק- המסורת של חופש הביטוי בישראל ובעיותיה": אהרן ברק, "המסורת של חופש הביטוי בישראל ובעיותיה", משפטים כז (תשנ"ז) 223.

"ברק- חופש הביטוי ומגבלותיו": אהרן ברק, "חופש הביטוי ומגבלותיו", הפרקליט מ (תשנ"א) 5.

"ברק- כבוד האדם": אהרן ברק, כבוד האדם: הזכות החוקתית וננותיה (2014).

"ברק- על העיתונות הפרטית": אהרן ברק, "על העיתונות הפרטית", עלי משפט ב (תשס"ב) 293.⁵

"ברק, פרשנות במשפט- פרשנות חוקתית": אהרן ברק, פרשנות במשפט, כרך שלישי - פרשנות חוקתית (1994).

"גבולות המפגש בין יהדות רבנית ומיסטיקה מוסלמית" (חלק א): דב מימון, "גבולות המפגש בין יהדות רבנית ומיסטיקה מוסלמית", אקדמות ז (תמוז, תשנ"ט) 9.⁶

"גביון- איסור פרסום הפוגע בפרטיות": רות גביון, "איסור פרסום הפוגע בפרטיות- הזכות לפרטיות וזכות הציבור לדעת", בתוך: זכויות אזרח בישראל: קובץ מאמרים לכבוד חיים ה. כהן (רות גביון עורכת, 1982) 177.

⁴ בסופו של הספר מודפס "קונטרס מצוה שלמה- הערות הרש"ז הכהן קוק לספר חפץ חיים".

⁵ קישור ישיר: http://www.clb.ac.il/journal/aly_mishpat/b1&2/barak.pdf

⁶ קישור לחלק א' של המאמר (תצוגה מלאה): <http://www.bmj.org/files/421294403142.pdf>

[קישור לחלק ב' של המאמר (באקדמות ח): <http://www.bmj.org/files/1321294403110.pdf>]

רשימת קיצורים

"גדרון, חופש הביטוי וחוק איסור לשון הרע תשכ"ה-1965 נקודת איזון חדשה": תמר גדרון, "חופש הביטוי וחוק איסור לשון הרע תשכ"ה-1965 נקודת איזון חדשה?", **המשפט** ה (תשס"א) 9.

"גדרון-מפת תיירות הדיבה העולמית": תמר גדרון, "מפת תיירות הדיבה העולמית ודיני לשון הרע בישראל", **המשפט** טו (תשע"א) 385.

"גולדציהר-הרצאות על האיסלאם": יצחק יהודה גולדציהר (מתרגם: יוסף יואל ריבלין), **הרצאות על האיסלאם** (הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים, תשי"א (הדפסה שישית, תשס"ג)).

"גזאלי-הפודה מן התעיייה והטעות": אבו חאמד מחמד אלגזאלי (מתרגמת: חוה לצרוס יפה), **הפודה מן התעיייה והטעות והמוביל אל בעל העז והמלכות** (1965) ⁷.

"גנאים, קרמניצר ושנור": חאלד גנאים, מרדכי קרמניצר ובוועז שנור, **לשון הרע: הדין המצוי והרצוי** (2005).

"גר"א - שיר השירים": אליהו מוילנא (הגאון מוילנא, או "הגר"א"), **ביאור הגר"א: שיר השירים** (הוצאת מוסד הרב קוק, תשס"ח).

"גר"א- מגילת אסתר": אליהו מוילנא (הגאון מוילנא, או "הגר"א"), **ביאור הגר"א: מגילת אסתר** (הוצאת מוסד הרב קוק, תשע"א).

"דבר משה - אבות": משה רוזמרין, **דבר משה על מסכת אבות** (תשמ"ט).

"דיין-המודל הדמוקרטי של חופש הביטוי": אילנה דיין אורבך, "המודל הדמוקרטי של חופש הביטוי", **עיוני משפט** כ (תשנ"ו) 377.

"דעת ומחשבה": משה שטרנבוך, **דעת ומחשבה** ⁸ (בני ברק, תש"מ).

"דעת מקרא" (דניאל): **ספר דניאל מפורש בידי שמואל הכהן ויהודה קיל** (סדרת "דעת מקרא", הוצאת מוסד הרב קוק, תשנ"ד).

"דרוש וחינוש": עקיבא איגר, **ספר דרוש וחינוש רבי עקיבא איגר מכתב יד** ("ערוך ומסודר על ידי הרב אהרן ליב מלוביצקי", מהדורה שניה עם תיקונים והוספות, מכון ירושלים, תשנ"א).

"האסלאם-אמונותיו ומוסדותיו": הנרי למנס (מתרגמים: אפרים הרפז ויוסף יואל ריבלין), **האסלאם-אמונותיו ומוסדותיו** (1971).

"האסלאם-מבוא להסטוריה של הדת" (כרך ב): נחמיה לבציון, דפנה אפרת, דניאלה טלמון-הלר, **האסלאם-מבוא להסטוריה של הדת** (1998).

"הבסיס העיוני של עיקרון חופש הביטוי": גיא פסח, "הבסיס העיוני של עיקרון חופש הביטוי ומעמדה המשפטי של העיתונות", **משפטים** לא (תשס"א) 895.

"הברית החדשה": יצחק זאלקינסאן (מתרגם), **הברית החדשה-העתקה חדשה מלשון יוון ללשון עברית (הערות דוד גינצבורג)** (2000).

"הגנה על חופש הביטוי במשטר דמוקרטי": מרדכי קרמניצר (מרכז אקדמי), **הגנה על חופש הביטוי במשטר דמוקרטי-דברי יום עיון: אפריל 2002** (2003) ⁹.

⁷ רוב הפניותנו במחקר הן לחיבורו הידוע יותר של גזאלי, **Revival of religious learnings**.

⁸ פירוש על משנה תורה-הלכות עבודה זרה והלכות דעות.

⁹ קישור להורדה:

רשימת קיצורים

- "הובס- לויתן": תומס הובס (מתרגם: אהרן אמיר), לויתן (הוצאת שלם, 2009).
- "הזכויות הבלתי מנויות- על היקפה של המהפכה החוקתית": הלל סומר, "הזכויות הבלתי מנויות- על היקפה של המהפכה החוקתית", משפטים כח (תשנ"ז) 257.
- "החוקה האמריקאית": צ'רלס הרמן פריציט (מתרגם: אריה חשביה), החוקה האמריקאית- החוקה, תולדותיה ופירושה (1982).
- "החפץ חיים- חיינו ופעלו": משה מאיר ישר, החפץ חיים- חיינו ופעלו (הוצאת נצח, תשי"ח-תשכ"א)¹⁰.
- "היחיד מול הממסד בחברה הלכתית": חגי בן ארצי, "היחיד מול הממסד בחברה הלכתית", סיני צד (תשס"א) עח.
- "הלברטל- הרמב"ם: משה הלברטל, הרמב"ם- רבי משה בן מיימון (תשס"ט).
- "הליכות עולם": אברהם יוסף אהרמן, הליכות עולם (בני ברק, תשנ"ו)¹¹.
- "הלכות גדולות": שמעון קיירא, הלכות גדולות (מכון ירושלים, תשנ"ב).
- "המודל הדמוקרטי של חופש הביטוי": אילנה דיין אורבך, "המודל הדמוקרטי של חופש הביטוי", עיוני משפט כ (תשנ"ו) 377.
- "המילון האנציקלופדי של המקרא": איתן אבניאון, המילון האנציקלופדי של המקרא (2003).
- "הסופים": שרה סבירי, הסופים- אנתולוגיה (2008).
- "העיתונות הכתובה: כוח וביקורת": יצחק זמיר, "העיתונות הכתובה: כוח וביקורת", בתוך: ספר שמגר- מאמרים, חלק א (2003) 25.
- "העמק דבר": נפתלי צבי יהודה ברלין, חמישה חומשי תורה עם פירוש העמק דבר (מהדורה חדשה, הוצאת ישיבת וולאז'ין, ירושלים, תשנ"ט).
- "הערך": נתן מרומי, ספר הערך (ונציה, תי"ג).
- "הפלאה" (על מסכת כתובות): פנחס הלוי איש הורוויץ, ספר כתובה והוא חלק אחד מן ספר הפלאה, חידושי הלכות ואגדות, מסכת כתובות והלכות כתובה (ניו-יארק, תשנ"א)¹².
- "הקוסם מארץ עוץ": ל. פרנק באום (מתרגמת: גילי בר הלל), הקוסם מארץ עוץ (2006)¹³.
- "הרב הירש", או "רש"י הירש": חמישה חומשי תורה עם פירוש הרב שמשון בן רפאל הירש (מהדורה חדשה מתוקנת, הוצאת מוסד יצחק ברויאר, ירושלים, תשס"ב).
- "הרוקח" (הלכות תשובה): אלעזר מגרמיזא, ספר הרוקח- הלכות תשובה השלם¹⁴ (הוצאה מחודשת על ידי ירוחם אליהו רוזנפלד, תשי"ס).

¹⁰ כרך א- תשי"ח; כרך ב- 1959; כרך ג- תשכ"א [יצא לאור גם במהדורה מחודשת (תשנ"ז) בשני כרכים].

¹¹ יצא לאור בכרך אחד עם ספר נוסף של המחבר- "קודש ישראל" (בני ברק, תשנ"ו).

¹² המחבר כתב חיבור כולל בשם "הפלאה", אך קרא לכל חלק בחיבור בשם משלו. החידושים על מס' כתובות והלכות כתובה נקראים "כתובה". בשפה המקובלת, מכנים את הספר "הפלאה על מסכת כתובות".

¹³ מהדורת "הספר המוער"- הערות על ידי מייקל פטריק הרן.

¹⁴ ספר "הרוקח" חובר על ידי רבי אלעזר מגרמיזא. ירוחם אליהו רוזנפלד הוציא חיבור זה לאור בחלקים שונים. החלק שצוטט במחקר הוא חלק הלכות תשובה.

רשימת קיצורים

"הרצאות על האיטלום": יצחק יהודה גולדציהר (מתרגם: יוסף יואל ריבלין), הרצאות על האיטלום (הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים, תשי"א (הדפסה שישית, תשס"ג)).

"השפעות אסלאמיות על העולם היהודי": נפתלי וידר, השפעות אסלאמיות על העולם היהודי (תש"ז).

"וורדוורת" (על ספר ויקרא, במדבר ודברים):

Chr. Wordworth, Leviticus, Numbers, Deuteronomy: Notes and Introductions (New edition, 1875).

"ויגודה, בין זכויות חברתיות לחובות חברתיות במשפט העברי": מיכאל ויגודה, "בין זכויות חברתיות לחובות חברתיות במשפט העברי", בתוך: זכויות כלכליות, חברתיות ותרבותיות בישראל (יורם רבין ויובל שני עורכים, תשס"ד) 233.

"ויתקון-הרהורים וכמה זכרונות נעורים על חופש העיתונות": אלפרד ויתקון, "הרהורים וכמה זכרונות נעורים על חופש העיתונות", בתוך: זכויות אזרח בישראל: קובץ מאמרים לכבוד חיים ה. כהן (רות גביזון עורכת, 1982) 153.

"וקנה לך חבר": יגאל כהן (עורך), וקנה לך חבר (תשס"ו).

"ורהפטיג-צנעת אדם": איתמר ורהפטיג, צנעת אדם- הזכות הפרטיות לאור ההלכה (תשס"ט).

"זה השלחן": שריה דבליצקי, זה השלחן (תשי"ח).

"זילברג-כך דרכו של תלמוד": משה זילברג, כך דרכו של תלמוד (תשכ"ד).

"זכור למרים": ישראל מאיר הכהן (כגן) מראדין, זכור למרים (הוצאת מישר, תש"ן).

"זכות הציבור לא לדעת": חיים פאל, "זכות הציבור לא לדעת", הפרקליט לט (תשנ"א) 533.

"זמיר-העיתונות הכתובה: כוח וביקורת": יצחק זמיר, "העיתונות הכתובה: כוח וביקורת", בתוך: ספר שמגר- מאמרים, חלק א (2003) 25.

"זרע חיים": משה קאופמן, חפץ חיים עם פירוש נתיבות חיים¹⁵ (הוצאה תשיעית מתוקנת ומורחבת, בני ברק תשע"א).

"חבלים בנעימים": יהודה לייב גרויבארט, חבלים בנעימים- דברי יהודה (פיעטריקוב, תרס"א).

"חובת השמירה": ישראל מאיר הכהן (כגן) מראדין, חובת השמירה (הוצאת מישר, תשמ"ז).

"חוט שני": שמריהו יוסף ניסים קרליץ, חוט שני- ראש השנה, יום כיפור, סוכות, חנוכה (תשע"א)¹⁶.

"חופש הביטוי אל מול הזכות לשם הטוב": דב לוי, "חופש הביטוי אל מול הזכות לשם הטוב (איזונים והגנות)", בתוך: ספר שמגר- מאמרים, חלק א (2003) 47.

"חורב": שמשון רפאל הירש (מתרגם: יצחק פרידמן), ספר חורב- על טעמי המצוות הנהגות בזמן הזה, דיניהן ושורשיהן (הוצאת פלדהיים, 2007).

"חיבור התשובה": רבינו מנחם ב"ר שלמה המאירי ("המאירי"), חבור התשובה (הוצאת קדם, תשל"ו).

"חידושים וביאורים- פאה": חלק מתוך: חיים גריינימן, חידושים וביאורים על סדר זרעים (תשס"ה).

"חיים כהן- להיות יהודי": חיים כהן (עורכת: רות גביזון), להיות יהודי (2006).

¹⁵ הפירוש מחולק בחלוקה פנימית ל"נתיב חיים", "שבילי חיים" ו"זרע חיים".

¹⁶ בסוף הספר ישנו קונטרס המיוחד לשמירת הלשון.

רשימת קיצורים

"חיים כהן- על חופש הדעה והדיבור במסורת ישראל": חיים ה' כהן, "על חופש הדעה והדיבור במסורת ישראל", בתוך: **זכויות האדם ביהדות** (גידי פרישטיק עורך, תשנ"ב) 179.¹⁷

"חיים כהן- רכילות": חיים כהן, "לא תלך רכיל בעמך- מקצת רכילות ולשון הרע מהלכה ומאגדה", **רכילות** (אהרון בן זאב ואבינועם בן זאב עורכים, 1993) 96.¹⁸

"חכמה ומוסר": שמחה זיסל זיו, **חכמה ומוסר** (ניו יורק, תשי"ז).

"חלקת בנימין": בנימין כהן, **ספר חפץ חיים עם פירוש חלקת בנימין** (מהדורה רביעית, תשע"ג).

"חמישה חומשי תורה עם מדרש הלכה" (דברים): יחיאל מיכל שטרן, **חמישה חומשי תורה עם מדרש הלכה** (תשס"ב).

"חפץ חיים": ישראל מאיר הכהן (כגן) מראדין, **חפץ חיים; שמירת הלשון**¹⁹ (הוצאה מחודשת, תשע"א).

"חפץ חיים - השיעור היומני": שמעון פינקלמן ויצחק ברקוביץ, **חפץ חיים - השיעור היומני** (תשנ"ז).

"חרדים": אלעזר אזכרי, **ספר חרדים** (מהדורה מתוקנת, ירושלים, תשמ"ד).

"חשוקי חמד על מסכת שבת": יצחק זילברשטיין, **חשוקי חמד על מסכת שבת** (תשס"ה).

"חשוקי חמד על מסכת יומא": יצחק זילברשטיין, **חשוקי חמד על מסכת יומא** (תשס"ו).

"חשוקי חמד על מסכת מגילה": יצחק זילברשטיין, **חשוקי חמד על מסכת מגילה** (תשס"ז).

"חשוקי חמד על מסכת סנהדרין": יצחק זילברשטיין, **חשוקי חמד על מסכת סנהדרין** (תשי"ע).

"טדסקי- הקניין הרוחני וזכויות האישיות": גד טדסקי, "הקניין הרוחני וזכויות האישיות", **משפטים** י (תש"מ) 392.

"טובי העיר": יוסף גולדברג, **טובי העיר** (תשי"ס).

"יד הקטנה": דב בעריש גאטליב, **יד הקטנה** (ירושלים, תשמ"ה).

"יד רמה": מאיר אבועלפיא, **יד רמה** (ירושלים, תשי"ס).

"יום- עקרוני המוסר": דוד יום (מתרגם: יוסף אור), **עקרוני המוסר** (הוצאת מאגנס, תשי"ס).

"יורה חטאים": אלעזר מגרמיזא, **יורה חטאים** (תשי"ס).²⁰

"ים של שלמה" (בבא קמא): שלמה בן יחיאל לוריא, **ים של שלמה- בבא קמא**²¹ (תרכ"א).

"יסוד ושורש העבודה": אלכסנדר זיסקינד, **יסוד ושורש העבודה- של התפילה והתורה והמצוות** (ירושלים, תשי"ט).

¹⁷ המאמר מובא גם בספר: אהרון ברק ורות גביוון (עורכים), **חיים כהן: מבחר כתבים- קציר עשור הגבורות** (2001) 139.

¹⁸ המאמר מובא גם בספר: אהרון ברק ורות גביוון (עורכים), **חיים כהן: מבחר כתבים- קציר עשור הגבורות** (2001) 161.

¹⁹ בהוצאה זו, אוחדו הספרים "חפץ חיים" ו"שמירת הלשון" (שני חלקים נפרדים במקור) לכרך אחד. בסוף הספר נמצא גם חיבורו של הרב שמואל הומינר, **עיקרי דינים על הלכות איסורי לשון הרע ורכילות**.

²⁰ החיבור נדפס בסוף הספר "הרוקח- הלכות תשובה" שצוין לעיל.

²¹ בכרך אחד יחד עם "ים של שלמה" על מסכתות חולין וביצה.

רשימת קיצורים

"יראים" (כרך שני) : אליעזר ממיץ, **ספר יראים השלם עם ביאור תועפות ראם** (מכון תורה שבכתב, תשע"א).

"ישר, החפץ חיים- חיינו ופעלנו": משה מאיר ישר, **החפץ חיים- חיינו ופעלנו** (הוצאת נצח, תשי"ח-תשכ"א)²².

"כבוד שמים": ישראל מאיר הכהן (כגן) מראדין, **כבוד שמים** (הוצאת מישור, תשמ"ז)²³.

"כד הקמח": רבינו בחיי בן אשר, **כד הקמח** (נמצא בתוך: **כתבי רבינו בחיי**, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תש"ל).

"כנסת הגדולה" (חושן משפט, חלק ט): חיים בנבנישתי, **כנסת הגדולה** (הוצאת מכון הכתב, ירושלים, תשס"ח).

"כנסת הגדולה- כללים ולשונות": חיים בנבנישתי, **כנסת הגדולה וכללי כנסת הגדולה- כללים ולשונות** (הוצאת מכון הכתב, ירושלים, תשנ"ח).

"לב אליהו" (ויקרא): אליהו לאפיאן, **לב אליהו על פרשיות התורה** (בעריכת שלום מרדכי הכהן שבדרון, תשמ"ג).

"לויך":

²⁴ Baruch A. Levine, **Numbers 1-20: A New Translation with Introduction and Commentary** (1993).

"לויך- חופש הביטוי אל מול הזכות לשם הטוב": דב לויך, "חופש הביטוי אל מול הזכות לשם הטוב (איזונים והגנות)", בתוך: **ספר שמגר- מאמרים**, חלק א (2003) 47.

"לוינתן": תומס הובס (מתרגם: אהרן אמיר), **לוינתן** (הוצאת שלם, 2009).

"ליבזון- זיקת הרמב"ם להלכה המוסלמית על רקע תקופתו": גדעון ליבזון, "זיקת הרמב"ם להלכה המוסלמית על רקע תקופתו", בתוך: **הרמב"ם: שמרנות, מקוריות, מהפכנות**, כרך א (אביעזר רביצקי עורך, תשס"ט) 247.

"ליכטנשטיין- זכויות הפרט לאור ההלכה": אהרן ליכטנשטיין, "זכויות הפרט לאור ההלכה"²⁵.

"ליפשיץ- מדוע אין המשפט העברי אוכף קיומה של הבטחה": ברכיהו ליפשיץ, "מדוע אין המשפט העברי אוכף קיומה של הבטחה", **משפטים** כה (תשנ"ה) 161.

"לסקר, מסורת וחידוש": דניאל י' לסקר, "מסורת וחידוש ביחסו של הרמב"ם לדתות אחרות", בתוך: **הרמב"ם: שמרנות, מקוריות, מהפכנות**, כרך א (אביעזר רביצקי עורך, תשס"ט) 79.

"לצרוס- השפעת גזאלי": חוה לצרוס יפה, "האם הושפע הרמב"ם מאלגזאלי" בתוך: **תהלה למשה, מחקרים במקרא ובמדעי היהדות מוגשים למשה גרינברג** (אליהו דב אייכלר, יעקב חיים טיגאי ומרדכי כוגן עורכים, תשנ"ז) 163.

"לצרוס- לאופיה של התרבות היהודית ערבית": חוה לצרוס יפה, "לאופיה של התרבות היהודית- ערבית", **הרצאות בכנסי העיון בהיסטוריה**, ח (תשל"ג) 265²⁶.

²² כרך א- תשי"ח; כרך ב- 1959; כרך ג- תשכ"א [יצא לאור גם במהדורה מיוחדת (תשנ"ז) בשני כרכים].

²³ יצא לאור בכרך אחד עם חיבורים נוספים של המחבר (שמירת הלשון, חובת השמירה, זכור למרים, שפת תמים).

²⁴ מסדרת "The Anchor Bible".

²⁵ <http://www.daat.ac.il/daat/ezrachut/demokratia/nispah2.htm>

"לקוטי אמרים": ישראל מאיר הכהן (כגן) מראדיון, **לקוטי אמרים** (הוצאת מישור, תש"ן) ²⁷.

"לשון הרע במערכת ציבורית דמוקרטית" (א): עזריאל אריאל, "לשון הרע במערכת ציבורית דמוקרטית", **צהר** ה (חורף תשס"א) 37.

"לשון הרע במערכת ציבורית דמוקרטית" (ב): עזריאל אריאל, "לשון הרע במערכת ציבורית דמוקרטית", **צהר** ו (אביב תשס"א) 41.

"לשון הרע-הדין המצוי והרצוי": חאלד גנאים, מרדכי קרמניצר ובעוז שנור, **לשון הרע: הדין המצוי והרצוי** (2005).

"לשון הרע על נבחרי ציבור בעיתונים": יעקב אפשטיין, "לשון הרע על נבחרי ציבור בעיתונים", **המעין** (תשרי תשע"ד) 51 ²⁸.

"מאוטנר- כללים וסטנדרטים": מנחם מאוטנר, "כללים וסטנדרטים בחקיקה האזרחית החדשה- לשאלת תורת המשפט של החקיקה",

משפטים יז (תשמ"ח) 321.

"מבחר הפנינים": **ספר מבחר הפנינים** ²⁹ (בעריכת שמעון מדר, ירושלים, תשע"א).

"מדרש רבינו בחיי": בחיי בן אשר, **מדרש רבינו בחיי על חמישה חומשי תורה** (ירושלים, תשנ"ה).

"מדרש תנאים": **מדרש תנאים על ספר דברים**, יצא לאור בידי הרב דוד צבי הופמן (מהדורת הופמן, תל אביב, תשכ"ג).

"מהר"ם שיק על תרי"ג מצוות": משה שיק, **מהר"ם שיק על תרי"ג מצוות** (מונקעטש, 1895).

"מוסקוביץ- האם ראוי לפרסם שמות בפסקי דין": תומר מוסקוביץ, "ההגנה על הפרטיות בפרסומי בתי המשפט- האם ראוי לפרסם שמות

בפסקי דין", **משפטים** יח (תשמ"ט) 431.

"מורה נבוכים": **ספר מורה נבוכים להרמב"ם** (ירושלים, תש"ד).

"מטה יחיאל- כלאים": אליעזר שלזינגר, **מטה יחיאל על מסכת כלאים ובסופו קונטרס הערות בספר אהבת חסד** (תש"ס).

"מייקל סנדל, צדק": מייקל סנדל (מתרגם: גיא הרלינג), **צדק** (2012).

"מיל- על החירות": גיון סטיוארט מיל (מתרגם: אהרן אמיר), **על החירות** (הוצאת שלם, 2006).

"מילגרום":

Jacob Milgrom, **Leviticus 17-22: A New Translation with Introduction and Commentary** (2000) ³⁰.

"מים ההלכה": יונה מצגר, **מים ההלכה** (תשמ"ח).

"מכתב מאליהו": אליהו דסלר, **מכתב מאליהו** (ירושלים, תשנ"ז).

"מכתבי הרב חפץ חיים": אריה לייב הכהן פופקא, **מכתבי הרב חפץ חיים זצ"ל** (תרצ"ז).

²⁶ המאמר מופיע גם כנספח א' בסוף ספרו של רפאל ישפה, **פילוסופיה יהודית בימי הביניים- מרב סעדיה גאון עד הרמב"ם** (האוניברסיטה הפתוחה, 2005), כרך א.

²⁷ יצא לאור בכרך אחד עם חיבורים נוספים של המחבר (בית ישראל, טהרת ישראל, גדר עולם, נדחי ישראל).

²⁸ קישור ישיר: <http://www.shaalvim.co.il/uploads/files/14-A-12%2051-59.pdf>

²⁹ זהות המחבר מוטלת בספק, ורבים מייחסים את הספר לרבינו שלמה אבן גבירול.

³⁰ מסדרת "The Anchor Bible".

"מלבי"ם": פירוש המלבי"ם לתנ"ך (מהדורת מישור, בני ברק, תש"ן)³¹.

"מלמד התלמידים": יעקב ב"ר אבא מרי ב"ר שמעון ב"ר אנטולי, מלמד התלמידים (הוצאת "מקיצי נרדמים", 1866).

"מנורת המאור": ישראל אלנקאוה, מנורת המאור (יצא לאור ע"י הלל גרשון הנלאו, בשנים תרפ"ט-תרצ"ב; הספר הוכנס בשלמותו לפרויקט השו"ת של אוניברסיטת בר אילן, ובו השתמשנו).

"מנורת המאור - אבוהב": ספר מנורת המאור לרבינו יצחק בר אבוהב הספרדי עם פירוש נפש יהודה השלם (מהדורה מתוקנת ומוגהת, צוות תלמידי חכמים שליד מכון מירב, ירושלים, תש"ד(?)).

"מנחת אשר" (ויקרא): אשר וייס, מנחת אשר - לקט שיעורים ושיחות על ספר ויקרא (תשס"ה).

"מנחת חיים": חיים היילברון, מנחת חיים (תשס"ו).

"מסילת ישרים": משה חיים לוצאטו, מסילת ישרים (מהדורה מתוקנת ומורחבת, תשס"ג).

"מעבר לטוב ולרוע": פרידריך ניטשה, מעבר לטוב ולרוע³² (הוצאת שוקן, ירושלים, 1967).

"מעלות המדות": יחיאל בן יקותיאל בן בנימין הרופא, מעלות המדות (הוצאת אשכול, ירושלים, תשל"ח).

"מ"צ סגל" (על ספר דניאל): מ"צ סגל, תורה נביאים וכתובים: מהדורה ספרותית-דניאל (תש"ך).

"מצוות המוסר": יוסף דוד עפשטיין, מצוות המוסר (תש"ז).

"מצוות השלום": יוסף דוד עפשטיין, מצוות השלום (ניו יורק, תשמ"ז).

"מצות השם": ברוך הלפרין (היילפרין), מצות השם (ירושלים, תשמ"ב).

"מצות ראיה": אברהם יצחק הכהן קוק, מצות ראיה (הוצאת מוסד הרב קוק, תשס"ד).

"מקורותיו הערביים של מבחר הפנינים": יהודה רצאבי, "מקורותיו הערביים של מבחר הפנינים", סיני קב (תשמ"ח) צז.

"מקראות גדולות-הכתר" (במדבר): מנחם כהן (עורך), מקראות גדולות הכתר - ספר במדבר (תשע"ב).

"מקראות גדולות-הכתר" (ויקרא): מנחם כהן (עורך), מקראות גדולות הכתר - ספר ויקרא (תשע"ג).

"מרפא לשון": רפאל זיסקינד כץ, מרפא לשון (אלטונא, תק"ט).

"משטר ומדינה בישראל על פי התורה": נפתלי צבי יהודה בר אילן, משטר ומדינה בישראל על פי התורה (תשס"ז).

"משנה ברורה": ישראל מאיר הכהן מראדין, משנה ברורה (הוצאת חורב, תשס"ז).

"משפטי השלום": יצחק אייזיק סילבר, משפטי השלום - הלכות בין אדם לחברו (מהדורה רביעית מתוקנת ומורחבת, תשס"ה).

"משקלה של הכוונה בפרסום לשון הרע": אברהם וינרוט, "משקלה של הכוונה בפרסום לשון הרע", סיני קמז (אלול תשע"ד) קלה.

"נימוקי מהר"ם ממירזבורק (מרזבורק)": מנחם ממירזבורק, נימוקי מנחם מרזבורק (החיבור מובא בסוף שו"ת מהר"י וייל, ירושלים, תשי"ט).

³¹ מלבי"ם - ראשי תיבות: מאיר לייבוש בן יחיאל מיכל (ויזיר).

³² מופיע בכרך אחד יחד עם ספרו "לגניאלוגיה של המוסר".

רשימת קיצורים

- "ניקולסון-תולדות הספרות הערבית": רינולד א. ניקולסון (מתרגם: יוסף יואל ריבלין), תולדות הספרות הערבית (1960).
- "נצור לשונך": זליג פליסקין, נצור לשונך- מדריך להלכות לשון הרע (מהדורה מתוקנת תש"ס).
- "נתיבות עולם": יהודה ליוואני ב"ר בצלאל ("מהר"ל מפראג"), נתיבות עולם (מהדורת פרדס, תשמ"ח).
- "נתיב חיים": משה קאופמן, חפץ חיים עם פירוש נתיבות חיים³³ (הוצאה תשיעית מתוקנת ומורחבת, בני ברק תשע"א).
- "סגל- הזכות לפרטיות למול הזכות לדעת": זאב סגל, "הזכות לפרטיות למול הזכות לדעת, עיוני משפט ט (תשמ"ג) 175.
- "סגל, חופש העיתונות: בין מיתוס למציאות": זאב סגל, חופש העיתונות: בין מיתוס למציאות (1996).
- "סולברג- זכות האדם לשם טוב"- נעם סולברג, "זכות האדם לשם טוב, חופש הביטוי ולשון הרע לתועלת", פרשת השבוע (בהעלותך, תשס"א), גיליון מס' 29.³⁴
- "סולברג- לשון הרע על ציבור": נעם סולברג, "לשון הרע על ציבור", פרשת השבוע (בשלח, תשס"ד), גיליון מס' 155.³⁵
- "סומה תיאולוגיקה": תומאס אקווינאס, Summa Theologica³⁶.
- "סומר, הזכויות הבלתי מנויות- על היקפה של המהפכה החוקתית": הלל סומר, "הזכויות הבלתי מנויות- על היקפה של המהפכה החוקתית", משפטים כח (תשנ"ז) 257.
- "סטטמן- רכילות, לשון הרע ומוסר": דניאל סטטמן, "רכילות, לשון הרע ומוסר", עיון מג (תשרי תשנ"ה) 399.
- "סטטמן- שני מושגים של כבוד": דני סטטמן, "שני מושגים של כבוד", עיוני משפט כד (תשס"א) 541.
- "סטרומזה": שרה סטרומזה, "האם היה הרמב"ם הוגה מוואחד", בתוך: עלי עשור: דברי הוועידה העשירית של החברה לחקר התרבות הערבית- יהודית של ימי הביניים (דניאל י. לסקר וחגי בן שמאי עורכים, תשס"ט).
- "סמ"ג": רבי משה מקוצי, ספר מצוות גדול (בעריכת אלתר פנחס פרבר, תשנ"א).
- "סנג'רו- היהפכו המטרות למניעים": בועז סנג'רו, "היהפכו המטרות למניעים? ומה צפוי להלכת הצפיות?", משפטים יח (תשמ"ח) 337.
- "ספר הזיכרון- פחד יצחק": ספר הזיכרון למרן בעל ה"פחד יצחק" (יוסף בוקסבוים עורך, מכון ירושלים, תשמ"ד).
- "ספר החינוך": ספר החינוך (מהדורת מכון ירושלים, תשמ"ח).³⁷
- "ספר המצוות": ספר המצוות להרמב"ם עם השגות הרמב"ן (מהדורת שעוועל, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשס"א).
- "ספר הפליאה": (זהות המחבר אינה ברורה), ספר הפליאה על פ' בראשית (פרמישלה, תרמ"ד).

³³ הפירוש מחולק בחלוקה פנימית ל"נתיב חיים", "שבילי חיים" ו"זרע חיים".

³⁴ קישור ישיר: <http://www.daat.ac.il/mishpat-ivri/skirot/29-2.htm>. מאמר זה, וכן המאמר בהערה הבאה, מובאים גם בסוף ספרו של סולברג, לשון הרע ולשון טובה- מבחר פסקי דין מאת השופט נעם סולברג (2014).

³⁵ קישור ישיר: <http://www.daat.ac.il/mishpat-ivri/skirot/155-2.htm>.

³⁶ קישור ישיר: <http://www.newadvent.org/summa/3073.htm>.

³⁷ שם המחבר אינו ידוע, ורבו ההשערות בעניין.

רשימת קיצורים

- "ספר חסידים": רבי יהודה החסיד, **ספר חסידים** (הוצאת מוסד הרב קוק, מהדורת מרגליות, תשס"ז).
- "ספר רושינא": שמואל מרושיאה, **ספר רושינא - פירוש על ספר ויקרא** (הוצאת מוסד הרב קוק, תשנ"ג).
- "עבודת המלך": מנחם קרקובסקי, **עבודת המלך - חידושים וביאורים על ספר המדע להרמב"ם** (הוצאת מוסד הרב קוק, הדפסה שניה, תשס"ב).
- "עולמו של הנביא מוחמד": עמנואל קופלביץ, **עולמו של הנביא מוחמד - חברה ודת על פי החדית'** (2011).
- "עין איה- שבת" (פרקים א-ב): אברהם יצחק הכהן קוק, **עין איה** (מהדורה שניה מתוקנת, תשנ"ה).
- "עין יעקב" (חלק א): יעקב בר שלמה בן חביב, **עין יעקב** (תרפ"ג).
- "עיקרי דינים": שמואל הומינער, **ספר עיקרי דינים על הלכות איסורי לשון הרע ורכילות** (תשל"ה).
- "עיתונים וחדשות- מצוה או איסור": ארי יצחק שבט, "עיתונים וחדשות- מצווה או איסור", **טללי אורות** ו (תשנ"ה) 164.
- "על החיים המאושרים": לוקיוס אנאיוס סנקה (מתרגם: אברהם ארואטי), **על החיים המאושרים** (2010).
- "על החירות": ג'ון סטיוארט מיל (מתרגם: אהרן אמיר), **על החירות** (הוצאת שלם, 2006).
- "עליות דרבינו יונה": יונה ב"ר אברהם גירונדי, **עליות דרבינו יונה השלם למסכת בבא בתרא** (הוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים, תש"נ).
- "על מחברו של ספר מבחר הפנינים": שרה כץ, "על מחברו של ספר מבחר הפנינים", סיני קג (תשמ"ט), קפ³⁸.
- "עמודי שלמה": שלמה לוריא, **עמודי שלמה** (מכון ירושלים, תשנ"ג).
- "על הממשל המדיני": ג'ון לוק (מתרגם: יוסף אור), **על הממשל המדיני** (תשס"ב).
- "על הראשונים": יצחק שילת, **על הראשונים - רבותינו הראשונים וחיבוריהם ההלכתיים** (תשנ"ח).
- "עלי באר": שלמה רוזנר, **ספר "חפץ חיים" עם קונטרס עלי באר** (הוצאה חדשה, תשס"ה).
- "עקדת יצחק" (ויקרא): יצחק (בן) עראמה, **עקדת יצחק** (ישראל, תשל"ד).
- "עקרוני המוסר": דוד יום (מתרגם: יוסף אור), **עקרוני המוסר** (הוצאת מאגנס, תש"ס).
- "ערוד השלחן": יחיאל מיכל אפשטיין, **ערוד השולחן** (הוצאת וגשל, ירושלים, תשמ"ז).
- "פאל, זכות הציבור לא לדעת": חיים פאל, "זכות הציבור לא לדעת", **הפרקליט** לט (תשנ"א) 533.
- "פולונסקי, דיני נזיקין ושימושם בארץ- הוצאת שם רע": א. פולונסקי, "דיני נזיקין ושימושם בארץ- הוצאת שם רע", **הפרקליט** ז (תש"י) 448.
- "פחד יצחק - אגרות וכתבים": יצחק הוטנר, **פחד יצחק - אגרות וכתבים** (תשס"ז).
- "פחד יצחק- יום הכיפורים": יצחק הוטנר, **פחד יצחק- שער ירח האיתנים: דברי תורה בהלכות דעות וחובות הלבבות בענייני דיום הכיפורים** (תשל"ח).

³⁸ דברים דומים כותבת המחברת בספרה **פתוחים פתוחים ואטורים** - עיוני מחקר ביצירת ר' שלמה אבן גבירול (הוצאת מוסד הרב קוק, תשנ"ב) 305.

רשימת קיצורים

"פחד יצחק - שבועות": יצחק הוטנר, פחד יצחק - שער ירחא תליתאי: דברי תורה בהלכות דעות וחובות הלבבות בענייני דחג השבועות (תשס"ו).

"פילון", או "פילון האלכסנדרוני": פילון האלכסנדרוני - כתבים (בעריכת סוזן דניאל נטף, ירושלים, 2000).

"פילוסופיה יהודית בימי הביניים": רפאל ישפה, פילוסופיה יהודית בימי הביניים - מרב סעדיה גאון ועד הרמב"ם (האוניברסיטה הפתוחה, 2005).

"פירוש המשנה לרמב"ם" (או "פירוש המשנה"): השתמשנו בפירוש המשניות להרמב"ם, המודפס במשניות זכר חנוך (וגשל, תשנ"ט).

"פירוש המשנה בתרגום קאפח- נזיקין": משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון, תירגם מערבית: יוסף קאפח, סדר נזיקין (הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"ה).

"פירוש הרלב"ג לספר ויקרא": לוי בן גרשום, פירושי התורה לרבינו לוי בן גרשום (רלב"ג), כרך ג- ויקרא (הערות וביאורים מאת הרב יעקב ליב לוי, הוצאת מוסד הרב קוק, תשנ"ז).

"פירושי רבי דוד קמחי על התורה": פירושי רבי דוד קמחי על התורה (עם מבוא והערות מאת הרב משה קלמהר, הוצאת מוסד הרב קוק, תשמ"ב).

"פירושי רבינו סעדיה גאון על התורה": סעדיה גאון (מתרגם ומעיר: יוסף קאפח), פירושי רבינו סעדיה גאון על התורה (הוצאת מוסד הרב קוק, תשמ"ד).

"פלא יועץ": אליעזר פאפו, פלא יועץ (ירושלים, תש"ע).

"פלד- בעקבות ע"א 751/10": אלעד פלד, "אופיה הראוי של ההגנה על פרסומי לשון הרע שגויים בכלי התקשורת: בעקבות ע"א 751/10", משפטים על אתר ה (תשע"ג) 23.

"פלד- מבט ביקורתי": אלעד פלד, "האם 'ציפור נפשה של הדמוקרטיה' היא ציפור נפשו של האדם? מבט ביקורתי על עיגונו החוקתי של חופש הביטוי בפסיקה", מחקרי משפט כו (תש"ע) 283.

"פלד- צווי עשה": אלעד פלד, צווי עשה בדיני לשון הרע (2012).

"פלר- בכונה לפגוע": ש"ז פלר, "בכונה לפגוע' כסימן- ייחוד של העבירה לפי סעיף 6 לחוק איסור לשון הרע, תשכ"ה- 1965: גישה פרשנית- על היכן ועל סמך מה? ע"פ 677/83", משפטים יז (תשמ"ז- תשמ"ח) 439.

"פלר- בכונה לפגוע- מחשבה שניה": ש"ז פלר, "לשון הרע- עבירה' ומשמעות הדרישה בכונה לפגוע - מחשבה שניה (ע"פ 506/89)", משפטים כג (תשנ"ד) 515.

"פסח- הבסיס העיוני של עיקרון חופש הביטוי": גיא פסח, "הבסיס העיוני של עיקרון חופש הביטוי ומעמדה המשפטי של העיתונות", משפטים לא (תשס"א) 895.

"פרח מטה אהרן": אהרן סולובייצ'יק, פרח מטה אהרן- חידושים על הרמב"ם ספר מדע (תשנ"ז).

"פרידמן- מהו עלבון ולמי מותר להיעלב": דניאל פרידמן, "מהו עלבון ולמי מותר להיעלב", המשפט ג (תשנ"ו) 131.

"פרסום לשון הרע על נבחרי ציבור": מאיר בראלי, "פרסום לשון הרע על נבחרי ציבור", תחומין לג (תשע"ג) 136.

"פרקי מקראות": מרדכי ברויאר, פרקי מקראות (תשס"ט).

"פרקים בתולדות הערבים והאסלאם": חוה לצרוס יפה (עורכת), פרקים בתולדות הערבים והאסלאם (1967).

"פתחי תשובה": ישראל איסר (איסרלן), פתחי תשובה (תרל"ה).

"צפית לישועה": ישראל מאיר הכהן (כגן) מראדין, צפית לישועה (ירושלים, תשל"ח)³⁹.

"צנעת אדם": איתמר ורהפטיג, צנעת אדם - הזכות לפרטיות לאור ההלכה (תשס"ט).

"קאופמן": משה קאופמן, חפץ חיים עם פירוש נתיבות חיים⁴⁰ (הוצאה תשיעית מתוקנת ומורחבת, בני ברק, תשע"א).

"קאנט - הנחת יסוד למטאפיזיקה של המידות": עמנואל קאנט (מתרגם: חנן אלשטיין), הנחת יסוד למטאפיזיקה של המידות (ספרי עליית הגג, הוצאת ידיעות אחרונות, 2012).

"קאפח, הופעת האסלאם": יוסף קאפח, "הופעת האסלאם והיחס למוסלמים במשנת הרמב"ם", מחניים 1 (תשנ"ב) 16.

"קהלות יעקב" (יבמות): יעקב קנייבסקי, קהלות יעקב (בני ברק, תשמ"ט).

"קובץ הערות למסכת יבמות": אלחנן בונים וסרמן, קובץ הערות על מסכת יבמות (תשס"ג).

"קובץ מאמרים": אלחנן בונים וסרמן, קובץ מאמרים (ירושלים, תשכ"ג).

"קובץ שיעורים" (חלק א): אלחנן בונים וסרמן, קובץ שיעורים (תל אביב, תשכ"ד).

"קובר - זכות מול חובה: תורת המשפט היהודית של הסדר החברתי": רוברט קובר, "זכות מול חובה: תורת המשפט היהודית של הסדר החברתי", בתוך: יוסי דוד (עורך), שאלה של כבוד: כבוד האדם כערך מוסרי עליון בחברה המודרנית (תשס"ו) 139.

"קודש ישראל": אברהם יוסף אהרמן, קודש ישראל (בני ברק, תשנ"ו)⁴¹.

"קוראן - בן שמש": אהרן בן שמש (מתרגם), הקוראן הקדוש - ספר הספרים של האסלאם (1971).

"קוראן - רובין": אורי רובין (מתרגם) הקוראן (2005).

"קוראן - ריבלין": יוסף ריבלין (מתרגם), אלקראן (1987).

"קיצור שולחן ערוך": שלמה גאנצפריד, קיצור שולחן ערוך (הוצאת בלום, ירושלים, תש"ן).

"קרית ספר": משה בן יוסף מטרנאני (מבי"ט), קרית ספר (וארשא, תרס"ב).

"קרניאל וברקת, הפיצויים בדיני לשון הרע: השמן והשמן": יובל קרניאל ועמירם ברקת, "הפיצויים בדיני לשון הרע: השם והשמן", עלי משפט ב (תשס"ב) 205.

"ראשי, זכות הציבור לדעת" בתקנוני האתיקה העיתונאית לעומת 'חובת הציבור לדעת' במשפט העברי": צוריאל ראשי, "זכות הציבור לדעת" בתקנוני האתיקה העיתונאית לעומת 'חובת הציבור לדעת' במשפט העברי", בתוך: תקשורת ויהדות - אסופת מאמרים (צוריאל ראשי ומוטי זפט עורכים, 2008) 47.

"ראשי, תקשורת ואתיקה עיתונאית ביהדות": צוריאל ראשי, תקשורת ואתיקה עיתונאית ביהדות: חובת הציבור לדעת - הלכה ומעשה (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ז).

³⁹ יצא לאור בכרך אחד עם ספר נוסף של המחבר - "שם עולם" (ירושלים, תשל"ח), ומופיע בסופו.

⁴⁰ הפירוש מחולק בחלוקה פנימית ל"נתיב חיים", "שבילי חיים" ו"זרע חיים".

⁴¹ יצא לאור בכרך אחד עם ספר נוסף של המחבר - "הליכות עולם" (בני ברק, תשנ"ו).

רשימת קיצורים

- "ראשית חכמה": אליהו די וידאש, ראשית חכמה (אמטרודם, ה'תס"ח).
- "רבותינו בעלי התוספות על חמישה חומשי תורה": רבותינו בעלי התוספות על חמישה חומשי תורה (ורשה, תש"ד- יצא לאור בהוצאה מחודשת ע"י הוצאת המכון להפצת פירושי בעלי התוספות על התורה, בני ברק-ניו יורק).
- "רובינשטיין- על חייו ופעלו של החפץ חיים": אליקים רובינשטיין, "הלכה ומוסר לכל נפש - על חייו ופעלו של החפץ חיים", בתוך: ברכה לאברהם- אסופת מאמרים לכבוד הרב פרופ' אברהם הלוי שטיינברג שליט"א (יצחק אילן הלוי שטיינברג עורך, תשס"ח).
- "רובינשטיין ומדינה, המשפט הקונסטיטוציוני של מדינת ישראל": אמנון רובינשטיין, המשפט הקונסטיטוציוני של מדינת ישראל (מהדורה חמישית מאת אמנון רובינשטיין וברק מדינה, 1996).
- "רובינשטיין- כתמים בעיתונות": אליקים רובינשטיין, "כתמים בעיתונות", בתוך: ספר השנה של העיתונאים 1998- יובל לישראל (ישראל לנדרס עורך, 1998) 199.
- "רוברט צימר, שער לפילוסופיה": רוברט צימר, שער לפילוסופיה (2008).
- "רוח חיים" (חלק ב): חיים פלאגיי, רוח חיים (אזמיר, תרל"ז).
- "רחיצת רגלים לפני התפילה: השפעה אסלאמית או מנהג יהודי": מאיר בר אילן, "רחיצת רגלים לפני התפילה: השפעה אסלאמית או מנהג יהודי", מחניים 1 (תשנ"ב) 162⁴².
- "ריינס- מסות ומחקרים במוסר ובמשפט ישראל": חיים זאב ריינס, מסות ומחקרים במוסר ובמשפט ישראל (תשל"ז).
- "רינת יצחק" (בראשית- שמות): אברהם יצחק סורוצקין, רינת יצחק (מהדורה חדשה, תשנ"ח).
- "רכילות, רגשות ומוסר": אהרון בן זאב, "רכילות, רגשות ומוסר", עיון מג (תשנ"ה) 417.
- "רמב"ם - תולדות חייו ויצירתו הספרותית": יהודה ליב הכהן פישמן, רבי משה בן מימון- תולדות חייו ויצירתו הספרותית (תש"ך).
- "רציונליות ומוסר": חנוך טנן, רציונליות ומוסר (1999).
- "רקובר- ההגנה על כבוד האדם": נחום רקובר, ההגנה על כבוד האדם (חוברת נ"ד ב"סדרת מחקרים וסקירות במשפט העברי") (תשל"ח).
- "רקובר, ההגנה על צנעת הפרט": נחום רקובר, ההגנה על צנעת הפרט (תשס"ו).
- "רקובר, מטרה המקדשת את האמצעים": נחום רקובר, מטרה המקדשת את האמצעים (תש"ס).
- "רקובר, על לשון הרע": נחום רקובר, "על לשון הרע ועל הענישה עליה במשפט העברי", סיני נא (תשכ"ב) קצז-רט, שכו-שמה.
- "שאלות דרב אחאי גאון": אחאי (גאון), שאלות דרב אחאי גאון משבא (הוצאת מוסד הרב קוק, תשס"ו).
- "שארית ישראל": ישראל זאב מינצבערג, שארית ישראל (תשכ"ג).
- "שבט" (או "שבט- עיתונים וחדשות- מצווה או איסור"): ארי יצחק שבט, "עיתונים וחדשות- מצווה או איסור", טללי אורות ו (תשנ"ה) 164.
- "שבילי חיים": משה קאופמן, חפץ חיים עם פירוש נתיבות חיים⁴³ (הוצאה תשיעית מתוקנת ומורחבת, בני ברק תשע"א).
- "שגב- חופש הביטוי: הצדקות וסייגים": ראם שגב, חופש הביטוי: הצדקות וסייגים (2008).

⁴² קישור ישיר: <https://faculty.biu.ac.il/~barilm/raglaym.html#f2>

⁴³ הפירוש מחולק בחלוקה פנימית ל"נתיב חיים", "שבילי חיים" ו"זרע חיים".

רשימת קיצורים

"שגב- חופש הביטוי נגד רשויות המדינה": ראם שגב (בהנחיית מרדכי קרמניצר), חופש הביטוי נגד רשויות המדינה- הצעה לביטול האיסור על ביטויים הפוגעים במעמדם של שופטים ועובדי ציבור (2001).

"שגיא- מול אחרים ואחרות": אבי שגיא, מול אחרים ואחרות: אתיקה של הנסיגה הפנימית (2012).

"שדי חמד": חיים חזקיה מדיני, שדי חמד (הוצאת קה"ת, תש"י).

"שוחטמן- סדר הדין בבית הדין הרבני": אליאב שוחטמן, סדר הדין בבית הדין הרבני לאור מקורות המשפט העברי, תקנות הדיון ופסיקת בתי הדין הרבניים בישראל [3 כרכים] (תשע"א).

"שוחטמן- על הכפייה לקיים מצוות": אליאב שוחטמן, "על הכפייה לקיים מצוות", פרשת השבוע (יתרו, תשס"ח), גיליון מס' 311⁴⁴.

"שולחן ערוך הרב": שניאור זלמן, שולחן ערוך הרב בעל התניא (הוצאת עוז והדר, ירושלים, תשנ"ג).

"שופט בחברה דמוקרטית": אהרן ברק, שופט בחברה דמוקרטית (2004).

"שו"ת אגרות משה" (חושן משפט, ב): משה פיינשטיין, שו"ת אגרות משה (בני ברק, תשמ"ה).

"שו"ת אגרות משה" (יורה דעה, ב): משה פיינשטיין, שו"ת אגרות משה (ניו יורק, תשל"ג).

"שו"ת אז נדברו" (חלק יד): בנימין יהושע זילבר, שו"ת אז נדברו (תשמ"ה).

"שו"ת בני בנינים" (חלק א): יהודה הרצל הנקין, שו"ת בני בנינים (תשמ"א).

"שו"ת בנימין זאב" (חלק א): בנימין בן מתתיה, שאלות ותשובות בנימין זאב (ירושלים, תשמ"ח).

"שו"ת במראה הבזק" (חלק ו): משה ארנרייך, יוסף כרמל, שו"ת במראה הבזק (לא מצויינת שנה).

"שו"ת בצל החכמה" (חלק ב): בצלאל שטרן, שו"ת בצל החכמה (בני ברק, תשמ"ב).

"שו"ת דבר משה" (חלק ב): חיים משה אמארייליו, שו"ת דבר משה (תק"ג).

"שו"ת הלכות קטנות": ישראל יעקב חאגיז, שו"ת הלכות קטנות (קראקא, דפוס פישער, תרנ"ז).

"שו"ת הרא"ש": אשר בן יחיאל, שאלות ותשובות הרא"ש (מכון ירושלים, תשנ"ד).

"שו"ת הריב"ש": יצחק בר ששת ברפת, שו"ת הריב"ש (מכון ירושלים, תשנ"ג).

"שו"ת הרמ"א": משה איסרליש, שו"ת הרמ"א (ירושלים, תשל"א).

"שו"ת הרשב"א" (חלק א): שלמה בן אדרת, שו"ת הרשב"א (בני ברק, תשי"ח).

"שו"ת חוות יאיר": יאיר בכרך שו"ת חוות יאיר (מהדורה חדשה, הוצאת מכון עקד ספרים, תשנ"ז).

"שו"ת חקקי לב": חיים פלאגי, שו"ת חקקי לב (סאלוניקי, ת"ר).

"שו"ת טוב עין": חיים יוסף דוד אזולאי (החיד"א), ספר טוב עין (ירושלים, תשכ"א).

"שו"ת יהודה יעלה" [חלק ראשון (אורח חיים)]: יהודה (יהודא) אסאד, תשובות מהרי"א הנקרא גם כן יהודה יעלה (לעמברג, תרל"ג).

"שו"ת יחוה דעת" (חלק ד): עובדיה יוסף, שו"ת יחוה דעת (תשמ"א).

⁴⁴ קישור ישיר: <http://www.daat.ac.il/mishpat-ivri/skirot/311-2.htm>

רשימת קיצורים

- "שו"ת לחפץ בחיים": שלמה רוזנר, שו"ת לחפץ בחיים: ליבון שאלות מצויות בהלכות לשון הרע (מהדורה רביעית, תשס"ד).
- "שו"ת מהר"ח אור זרוע": חיים יצחק אור זרוע, שו"ת מהר"ח אור זרוע (השתמשנו בנוסח שבפרוייקט השו"ת).
- "שו"ת מהר"ח אור זרוע החדשות": חיים יצחק אור זרוע, שו"ת מהר"ח אור זרוע תשובות חדשות (השתמשנו בנוסח שבפרוייקט השו"ת).
- "שו"ת מהר"י וייל": יעקב וייל, שאלות ותשובות שהיטה ובדיקה וחידושי דינין (ירושלים, תשי"ט).
- "שו"ת מהר"י מברונא": ישראל ב"ר חיים מברונא, שו"ת מהר"י מברונא (מהדורת הרשלר, ירושלים תש"כ).
- "שו"ת מהר"י מינץ": יהודה מינץ (ומאיר פדאוה), שאלות ותשובות מהר"י מינץ ומהר"ם פדאוה (קראקא, תרמ"ב).
- "שו"ת מהר"ק": יוסף קולון, שו"ת מהר"ק הישנות (ירושלים, תשמ"ח).
- "שו"ת מהרש"ם": שמואל בן משה די מדינה, שו"ת מהרש"ם (תרכ"ב).
- "שו"ת מהרש"ל": שלמה לוריא, שו"ת מהרש"ל (ירושלים, תשכ"ט).
- "שו"ת משנה הלכות" (חלק יז): מנשה קליין (מנשה הקטן), שו"ת משנה הלכות (תשס"ט).
- "שו"ת עטרת פז" (חלק א, כרך ג): פנחס זביחי, שו"ת עטרת פז (תשס"א).
- "שו"ת פאת שדך": שמואל דוד הכהן מונק, שו"ת פאת שדך - פירושים, אגדתא, תשובות (מהדורה שניה, ירושלים, תשמ"ט).
- "שו"ת ציץ אליעזר" (חלק טו): אליעזר יהודה ולדינברג, שו"ת ציץ אליעזר (תשמ"ה).
- "שו"ת ציץ אליעזר" (חלק כ): אליעזר יהודה ולדינברג, שו"ת ציץ אליעזר (תשנ"ד).
- "שו"ת ראניח" (חלק ב): אליהו אבן חיים, שו"ת ראניח (ירושלים, תשמ"ח).
- "שו"ת רדב"ז" (ה): דוד בן זמרא, שו"ת הרדב"ז (ורשה, תרמ"ב-תרמ"ג).
- "שו"ת שבט הלוי": שמואל הלוי ואזנר, שו"ת שבט הלוי (תשס"ב).
- "שו"ת שבות יעקב" (חלק א): יעקב ריישר, שו"ת שבות יעקב (לעמבערג, תרנ"ז).
- "שו"ת שפת הים": רפאל מאיר, שו"ת שפת הים (שאלוניקי, תקע"ח).
- "שו"ת תורה לשמה": יוסף חיים (מבגדאד), תורה לשמה - שאלות ותשובות על הלכות ארבעה טורים ועניינים שונים וסוד ישרים על פי הסוד (ירושלים, תשל"ג).
- "שו"ת תשב"ץ" (חלק ד) ("חוט המשולש")⁴⁵: שלמה דוראן, שלמה סרור, אברהם אבן טואה, ספר התשב"ץ - חוט המשולש (מכון ירושלים, תשע"א).
- "שו"ת תרומת הדשן" (חלק א): ישראל איסרליין (איסרלאן), תרומת הדשן - שאלות ותשובות (ירושלים, תשנ"א).
- "שו"ת תשובות והנהגות": משה שטרנבוך, שו"ת תשובות והנהגות (תשס"ט).
- "שילת": מסכת אבות עם פירוש רבינו משה בן מימון, בעריכת יצחק שילת (הוצאת מעליות, ירושלים, תשנ"ד).

⁴⁵ החלק הרביעי של שו"ת תשב"ץ מכונה גם "חוט המשולש", שכן הוא כולל תשובות של שלושה פוסקים (צאצאיו של בעל ה"תשב"ץ", רבי שמעון בן צמח דוראן) - רבי שלמה דוראן, רבי שלמה סרור (צרור) ורבי אברהם אבן טואה.

- "שיעורי תורה לרופאים": יצחק זילברשטיין, שיעורי תורה לרופאים (תשע"ב).
- "שמונה פרקים": הקדמתו של הרמב"ם לפירושו למסכת אבות. השתמשנו בנוסח המופיע במסכת אבות עם פירוש הרמב"ם על פי שילת (ראו לעיל).
- "שמונה קבצים": אברהם יצחק הכהן קוק, שמונה קבצים (הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשס"ד).
- "שמות חכמים": אברהם מאיר וייס, שמות חכמים - קיצור תולדות רבותינו הראשונים (תשס"ט).
- "שמירת הלשון": ישראל מאיר הכהן (כגן) מראדין, הפץ חיים; שמירת הלשון⁴⁶ (הוצאה מחודשת, תשע"א).
- "שם עולם": ישראל מאיר הכהן (כגן) מראדין, שם עולם (הוצאת מישור, תשנ"ב).
- "שמע אברהם": אברהם פלאגי, שמע אברהם (תר"י).
- "שנהרה": אורי שנהר, דיני לשון הרע (תשנ"ז-1997).
- "שני לוחות הברית": ישעיה הורוויץ, שני לוחות הברית [של"ה] (מכון יד רמה, חיפה, תשנ"ז).
- "שני מושגים של כבוד": דני סטטמן, "שני מושגים של כבוד", עיוני משפט כד (תשס"א) 541.
- "שערי אברהם": יעקב ברונופמן, שערי אברהם: שיעורי הלכה בעניינים שבין אדם לחבירו; מועדים וזמנים (תשע"ד).
- "שערי יושר" (חלק ב): שמעון שקאפ, שערי יושר (הוצאה שלישית, תשי"ט).
- "שערי קדושה": חיים ויטאל, שערי הקדושה (בעריכת אמנון גרוס, תשס"ה).
- "שערי תשובה": רבינו יונה גירונדי, שערי תשובה (תשמ"ה).
- "שעתם הרעה": דן אבי יצחק, "שעתם הרעה", בתוך: עורך הדין - כתב הדין של לשכת עורכי הדין בישראל (גיליון מס' 15, אפריל 2012) 40.
- "שרלו, בין איש ואשתו- דיני לשון הרע": יובל שרלו, "בין איש ואשתו- דיני לשון הרע", תחומין כז (תשס"ז) 168.
- "תוספות (ה)רא"ש על מסכת נדה": רבינו אשר, תוספות הרא"ש לרבינו אשר ב"ר יחיאל (הוצאת מוסד הרב קוק, תשס"ז).
- "תורה אור": ישראל מאיר הכהן (כגן) מראדין, תורה אור (הוצאת מישור, תשמ"ז).
- "תורה תמימה": ברוך הלוי עפשטיין, חמישה חומשי תורה עם פירוש תורה תמימה (מהדורת יחד וחלק, ירושלים, תשס"ו).
- "תורת האדם לאדם" (קובץ ה): תורת האדם לאדם - קובץ תורני במצוות שבין אדם לחבירו (מכון תורת האדם לאדם, צפת, תשס"ד).
- "תורת הלשון": (מחבר לא ידוע), תורת הלשון - מדריך מעשי לשימוש חיובי בלשון (שנה לא ידועה).
- "תורת חובות הלבבות": בחיי בן יוסף אבן פקודה, ספר תורת חובות הלבבות (תרגום קאפח, תשס"ה).
- "תורת משה": משה אלשיך, תורת משה (הוצאת חורב, ירושלים, תשס"ט).
- "תנועת המוסר" (א): דב כץ, תנועת המוסר - תולדותיה, אישיה ושיטותיה, כרך ראשון (מהדורה חמישית, תשל"ח).
- "תנועת המוסר" (ד): דב כץ, תנועת המוסר - תולדותיה, אישיה ושיטותיה, כרך רביעי (תשל"ח).

⁴⁶ראו לעיל הערה 19.

רשימת קיצורים

"תנ"ך המלך ג'יימס": King James Bible (חובר במקור במאה ה-17; לשם הנוחות השתמשנו במהדורה שהועלתה לאינטרנט תחת הכתובת - <http://www.turnbacktogo.com/wp-content/uploads/2011/02/King-James-Bible-KJV-Bible-PDF.pdf>).

"תנ"ך קיימברידג'": (על ספר ויקרא): .⁴⁷ Leviticus: Commentary by J.R. Porter (1976).

"תפארת תורה": שמשון דוד פינקוס, תפארת תורה (תשנ"ז).

"תשב"י, מבחר ספרות המוסר": ישעיה תשבי (בשיתוף עם יוסף דן), מבחר ספרות המוסר (תשל"א).

ב. קיצורים לשמות חוקים ופסקי דין- עברית

"אבלי יצחק נ' חברת החדשות": רע"א 3614/97 אבי יצחק נ' חברת החדשות הישראלית בע"מ, פ"ד נג(1) 26 (1998).

"אבנרי נ' שפירא": ע"א 214/89 אבנרי נ' שפירא, פ"ד מג(3) 840 (1989).

"אורני צח נ' גרוס": ת"א (שלום נתניה) 3554/03 אורני צח נ' מיכאל גרוס (פורסם בנבו) (2012).

"אינגו יזמות בע"מ נ' דוידאן": ת"א (שלום חדרה) 44486-02-13 אינגו יזמות בע"מ נ' דוידאן (פורסם בנבו) (2014).

"א' מ' נ' סוכנות HH. Models": ת"א (שלום חיפה) 1696-02-11 א' מ' נ' סוכנות HH. Models בבעלות מסיקה חן ושות' (פורסם בנבו) (2014).

"אמנון יצחק נ' דנון תקשורת": רע"א 5022/13 הרב אמנון יצחק נ' דנון תקשורת בע"מ (פורסם בנבו) (2013).

"אמסלם נ' קליין": ת"א (שלום ת"א) 20174/94 אמסלם נ' קליין (פורסם בנבו) (1995).

"אמר נ' יוסף": רע"א 4740/00 אמר נ' יוסף, פ"ד נה(5) 510 (2001).

"א.ס. נ' ח.ש.": ת"א (שלום הרצליה) 12806/09 א.ס. נ' ח.ש. (פורסם בנבו) (2010).

"אפל נ' חסון": ע"א 1104/00 אפל נ' חסון, פ"ד נו(2) 607 (2002).

"ארגון המורים נ' ישראל היום": ת"א (מחוזי ת"א) 32235-03-10 ארגון המורים בבתי הספר העל יסודיים בסמינרים ובמכללות נ' עיתון ישראל היום (פורסם בנבו) (2011).

"בוכבזה נ' כל העמק": ת"א (שלום ק"ש) 118-05 בוכבזה נ' כל העמק והגליל (פורסם בנבו) (2012).

"בורוכוב נ' יפת": ע"פ 677/83 בורוכוב נ' יפת, פ"ד לט(3) 205 (1985).

"בורוכוב נ' פורן": ת"א (שלום כ"ס) 7830/00 בורוכוב נ' פורן (פורסם בנבו) (2002).

"ביטון נ' סולטן": רע"פ 9818/01 ביטון נ' סולטן, פ"ד נט(6) 554 (2005).

"ביטון נ' קופ": ע"פ 8735/96 ביטון נ' קופ, פ"ד נב(1) 19 (1998).

"בית אבות עדנה בע"מ נ' בר יעקב": ת"א (שלום חיפה) 21101-11-10 בית אבות עדנה בע"מ נ' בר יעקב (פורסם בנבו) (2013).

"בית הגיונגל נ' עמק החיות": ת"א (שלום י-ם) בית הגיונגל בע"מ נ' עוז- עמק החיות הקסום בע"מ (פורסם בנבו) (2004).

⁴⁷ מסדרת: The Cambridge Bible Commantery.

רשימת קיצורים

- "בן גביר נ' דנקנר": ע"א 10520/03 בן גביר נ' דנקנר (פורסם בנבו) (2006).
- "בן חורין נ' לוי": ע"א (מחוזי י-ם) 1003/96 בן חורין נ' לוי, פ"מ נו(1) 424 (1998).
- "בנטוב נ' קוטיק": ע"א 90/49 בנטוב נ' קוטיק, פ"ד ה 593 (1949).
- "בננסון נ' פלד": ע"א (מחוזי ת"א) 3245/04 בננסון נ' פלד (פורסם בנבו) (2006).
- "בן נתן נ' בכרי": ע"א 8345/08 בן נתן נ' בכרי (פורסם בנבו) (2011).
- "בר תור נ' הירש": ת"א (שלום עפולה) 5197-06-08 בר תור נ' הירש (פורסם בנבו) (2013).
- "גולן נ' שירות בתי הסוהר": עע"א 4463/94 גולן נ' שירות בתי הסוהר, פ"ד נ(4) 136 (1996).
- "גיל נ' חיר": דני"א 7025/09 גיל נ' חיר (פורסם בנבו) (2009).
- "גרבע נ' אלישיב": ת"א (שלום י-ם) 9871/02 גרבע נ' אלישיב (פורסם בנבו) (2004).
- "דוביצקי נ' שפירא": רע"א 1700/10 דוביצקי נ' שפירא (פורסם בנבו) (2010).
- "דיאב נ' דיאב": ע"א 534/65 דיאב נ' דיאב, פ"ד כ(2) 269 (1966).
- "דנון תקשורת נ' אמנון יצחק": ע"א (מחוזי לוד) 32031-10-12 דנון תקשורת תדמיתית בע"מ ואח' נ' הרב אמנון יצחק שליט"א (פורסם בנבו) (2013).
- "הארץ נ' חברת החשמל (ע"א 723/74)": ע"א 723/74 הוצאת עיתון הארץ בע"מ נ' חברת החשמל לישראל בע"מ, פ"ד לא(2) 281 (1977).
- "הארץ נ' מזרחי": ע"א 670/79 הוצאת עיתון הארץ בע"מ נ' מזרחי, פ"ד מא(2) 169 (1987).
- "הוועידה לתביעות חומריות של יהודים נגד גרמניה נ' מרוז": ת"א (מחוזי ירושלים) 2376-08 הוועדה לתביעות חומריות של יהודים נגד גרמניה נ' מרוז (פורסם בנבו) (2010).
- "הוצאת מודיעין נ' ספירו": ע"א 259/89 הוצאת מודיעין בע"פ נ' ספירו, פ"ד מו(3) 48 (1992).
- "הוצאת ספרים 'החיים' נ' רשות השידור": ע"א 7/79 הוצאת ספרים 'החיים' נ' רשות השידור, פ"ד לה(2) 365 (1981).
- "הוצאת עיתון מעריב נ' עיריית רמלה": בשי"א (שלום ת"א) 188946/04 הוצאת עיתון מעריב בע"מ נ' עיריית רמלה (פורסם בנבו) (2005).
- "הורוביץ נ' ברעם": רע"פ 7166/07 הורוביץ נ' ברעם (פורסם בנבו) (2007).
- "החברה לאוטומציה נ' גור": ת"א (מחוזי י-ם) 8069/06 החברה לאוטומציה במינהל השלטון המקומי בע"מ נ' אריה גור (פורסם בנבו) (2009).
- "הצעת חוק לשון הרע, 1962": הצעת חוק לשון הרע, תשכ"ב-1962, ה"ח 504 (26.2.1962), עמ' 142.
- "הצעת חוק לשון הרע, 1963": הצעת חוק לשון הרע, תשכ"ג-1963, ה"ח 564 (7.5.1963), עמ' 286.
- "הרם נ' זקס": רע"א 43/11 הרם נ' זקס (פורסם בנבו) (2011).
- "וינטרוב נ' גלובס פבלישר עיתונות": ת"א (שלום ראש"צ) 5844/07 וינטרוב נ' גלובס פבלישר עיתונות (1983) בע"מ (פורסם בנבו) (2009).

48. "חברת החשמל נ"י הארץ (ד"נ 9/77)": ד"נ 9/77 חברת החשמל לישראל בע"מ נ' הוצאת עיתון הארץ בע"מ, פ"ד לב(3) 337 (1978).
- "חברת החשמל נ"י הארץ (ע"א 213/69)": ע"א 213/69 חברת החשמל לישראל בע"מ נ' עיתון הארץ בע"מ, פ"ד כג(2) 87 (1969).
- "חוט-ר-ישי נ"י ארבל": ע"א 6356/99 חוט-ר-ישי נ' ארבל, פ"ד נו(5) 254 (2002).
- "חוק איסור לשון הרע": חוק איסור לשון הרע, תשכ"ה-1965.
- "חוק בתי המשפט": חוק בתי המשפט [נוסח משולב].
- "חוק הגנת הפרטיות": חוק הגנת הפרטיות, תשמ"א-1981.
- "חיר נ"י גיל": רע"א 1104/07 חיר נ' גיל (פורסם בנבו) (2009).
- "ידיעות אחרונות נ' בנק דיסקונט": ת"א (שלום ת"א) 53550/05 ידיעות אחרונות בע"מ נ' בנק דיסקונט בע"מ (פורסם בנבו) (2006).
- "ידיעות אחרונות נ' קראוס": דני"א 7325/95 ידיעות אחרונות בע"מ נ' קראוס, פ"ד נב(3) 1 (1998).
- "יורם נ' ברזאני": ע"א (מחוזי י-ם) 51686-01-12 יורם נ' י.ד. ברזאני נכסים ובניין בע"מ (פורסם בנבו) (2012).
- "כהן נ' כוכבי": ת"א (שלום חיפה) 23300-11-10 כהן נ' כוכבי (פורסם בנבו) (2010).
- "כהן נ' כהן": ת"א (שלום ת"א) 22000-07-10 כהן נ' כהן (פורסם בנבו) (2011).
- "כהנא נ' רשות השידור": בג"ץ 399/85 כהנא נ' הוועד המנהל של רשות השידור, פ"ד מא(3) 255 (1987).
- "ליטבק נ' וול": ע"פ (מחוזי ת"א) 71429/06 ליטבק נ' וול (פורסם בנבו) (2007).
- "לייזר נ' עיתון מעריב": ת"א (שלום ת"א) 36429-06 לייזר נ' עיתון מעריב (פורסם בנבו) (2011).
- "מדינה נ' יבין": ת"א (מחוזי ב"ש) 503/85 מדינה נ' יבין, פ"מ מו(2) 427 (1986).
- "מור נ' ברק אי.טי.סי.": רע"א 4447/07 מור נ' ברק אי.טי.סי. [1995] החברה לשירותי בזק בינלאומיים בע"מ, פ"ד סג(3) 664 (2010).
- "מור נ' ידיעות אינטרנט (בר"ע 850/06)": בר"ע (חיפה) 850/06 מור נ' ידיעות אינטרנט מערכות אתר ynet - מערכת הפרומים (פורסם בנבו) (2007).
- "מור נ' ידיעות אינטרנט (קריות)": ת"א (שלום קריות) 4815-02-09 מור נ' ידיעות אינטרנט - מפעילת אתר ווי-נט (פורסם בנבו) (2013).
- "מורגנשטרן נ' תאגיד איסוף מיכלי משקה בע"מ": ע"א (מחוזי י-ם) 35178-09-12 מורגנשטרן נ' תאגיד איסוף מיכלי משקה בע"מ (פורסם בנבו) (2012).
- "מחולה נ' כהן": ת"א (מחוזי י-ם) 8303/06 מחולה המרכז למחול בע"מ נ' כהן (פורסם בנבו) (2008).
- "מטה הרוב נ' משטרת ישראל": בג"ץ 2557/05 מטה הרוב נ' משטרת ישראל, פ"ד סב(1) 200 (2006).
- "מיכאלי נ' אלמוג": ע"א 334/89 מיכאלי נ' אלמוג, פ"ד מו(5) 555 (1992).
- "מכון איי-קיו גרייב נ' סיגמא-מדע": ת"א (שלום חיפה) 10966/05 מכון איי-קיו גרייב להדרכה ולהכנה נ' סיגמא-מדע, ידע וחשיבה בע"מ (פורסם בנבו) (2011).

רשימת קיצורים

- "ממן נ' הלפרין": ת"א (שלום עכו) ממנ נ' הלפרין (פורסם בנבו) (2014).
- "משעור נ' חביב": ע"א 809/89 משעור נ' חביב, פ"ד מז(1) 1 (1992).
- "נגלר נ' לוי": ת"א (שלום קריות) 55693-07-12 נגלר נ' לוי (פורסם בנבו) (2013).
- "נודלמן נ' שרנסקי": ע"א 89/04 נודלמן נ' שרנסקי (פורסם בנבו) (2008).
- "נוף נ' אבנרי": ע"א 802/87 נוף נ' אבנרי, פ"ד מה(2) 489 (1991).
- "ניימן נ' יו"ר ועדת הבחירות המרכזית": ע"ב 2/84 ניימן נ' יו"ר ועדת הבחירות המרכזית לכנסת האחת עשרה, פ"ד לט(2) 225 (1985).
- "סאסי נ' רשת שוקן": ת"א (שלום י-ם) 23028/00 סאסי בונה לי בית בע"מ נ' רשת שוקן בע"מ- עיתון 'כל העיר' (פורסם בנבו) (2003).
- "סלונים נ' דבר": ע"א 492/89 סלונים נ' דבר, פ"ד מו(3) 827 (1992).
- "סנש נ' רשות השידור": בג"ץ 6126/94 סנש נ' רשות השידור, פ"ד נג(3) 817 (1999).
- "סרן ר' נ' אילנה דיין" (ת"א מחוזי 8206/06): ת"א (מחוזי י-ם) 8206/06 סרן ר' נ' דיין (פורסם בנבו) (2009).
- עוזר נ' CanWest Global Communications Corp**: ת"א (מחוזי ת"א) 1702-07 עוזר נ' CanWest Global Communications Corp (פורסם בנבו) (2012).
- "עיריית אשדוד נ' גלילי": ת"א (שלום ב"ש) 18869-06-11 עיריית אשדוד נ' גלילי (פורסם בנבו) (2014).
- "פוגל נ' רשות השידור": בג"ץ 112/77 פוגל נ' רשות השידור, פ"ד לא(3) 657 (1977).
- "פורום היוצרים הדוקומנטריים נ' נשיא המדינה": בג"ץ 5933/98 פורום היוצרים הדוקומנטריים נ' נשיא המדינה, פ"ד נד(3) 496 (2000).
- "פילי שמואל נ' בי.די.אי. ביזנס דאטה ישראל בע"מ": ת"א (שלום ת"א) 27479/06 פילי שמואל נ' בי.די.אי. ביזנס דאטה ישראל בע"מ (פורסם בנבו) (2007).
- "פלוני נ' דיין (ע"א 751/10)": ע"א 751/10 פלוני נ' ד"ר אילנה דיין אורבך (פורסם בנבו) (2012).
- "פלוני נ' דיין (דנ"א 2121/12)": דנ"א 2121/12 פלוני נ' ד"ר אילנה דיין אורבך (פורסם בנבו) (2014).
- "פלונית נ' משרד ראש הממשלה": עמ"מ 29553-12-12 פלונית נ' משרד ראש הממשלה/ נציבות שירות המדינה (פורסם בנבו) (2014).
- "פלוני נ' פלונית": ע"א 8954/11 פלוני נ' פלונית (פורסם בנבו) (2014).
- "פלונית נ' חדשות 10 בע"מ": ת"א (שלום ת"א) 50267/05 פלונית נ' חדשות 10 בע"מ (פורסם בנבו) (2008).
- "פלוס נ' חלוץ": ע"א 5653/98 פלוס נ' חלוץ, פ"ד נה(5) 865 (2001).
- "פקודת הניקין": פקודת הניקין [נוסח חדש].
- "פקודת החוק הפלילי": פקודת החוק הפלילי מס' 74 לשנת 1936 (העתון הרשמי, גליון 652, תוספת 1, 14.12.63, עמ' 263).⁴⁹
- "פקודת הניקים האזרחיים": פקודת הניקים אזרחיים מס' 36 לשנת 1944 (העתון הרשמי, גליון 1380, תוספת 1, 28.12.44, עמ' 93).⁵⁰

⁴⁹ הנוסח מופיע גם ב: א. גורלי, פקודת החוק הפלילי מס' 74 לשנת 1936 (תש"י-1950).

⁵⁰ הנוסח מופיע גם ב: חנה אבנור ויוסף סהר, נזיקין אזרחיים - החוק ותקדימיו (תשט"ו-1955).

רשימת קיצורים

- "קאופמן נ' חביב": ת"א (שלום נתניה) 10420/01 קאופמן נ' חביב (פורסם בנבו) (2005).
- "קדושי נ' רשות השידור": ת"א (שלום י-ם) 8301/99 קדושי נ' רשות השידור - הטלוויזיה הישראלית (פורסם בנבו) (2005).
- "קול העם נ' שר הפנים": בג"ץ 73/53 חברת קול העם בע"מ נ' שר הפנים, פ"ד ז(2) 871 (1953).
- "קונוטופ נ' פליישמן": ת"א (שלום חיפה) 4185-10-12 קונוטופ נ' פליישמן (פורסם בנבו) (2014).
- "קופמן נ' אייזנברג": ת"א (שלום ת"א) 45157-05 קופמן נ' אייזנברג (פורסם בנבו) (2010).
- "קורן נ' ארגוב": ע"א 10281/03 קורן נ' ארגוב⁵¹ (פורסם בנבו) (2006).
- "קיי.אס.פי. מחשבים נ' גלובס פבלישר עיתונות": ת"א (שלום ת"א) 22933-09-09 קיי.אס.פי. מחשבים (תל אביב) בע"מ נ' גלובס פבלישר עיתונות (1983) בע"מ (פורסם בנבו) (2014).
- "קראוס נ' ידיעות אחרונות": ע"א 319993 קראוס נ' ידיעות אחרונות, פ"ד מט(2) 843 (1995).
- "רוזן נ' יתד נאמן": ת"א (שלום י-ם) 6931/05 רוזן נ' יתד נאמן (פורסם בנבו) (2005).
- "רוזנטל נ' עופר": בשי"א (שלום ת"א) 153607/08 רוזנטל נ' עופר (פורסם בנבו) (2008).
- "רוקר נ' סלומון": רע"א 6339/97 רוקר נ' סלומון, פ"ד נה(1) 199 (1999).
- "רזיאל נ' נווה עמית": ס"ע (עבודה י-ם) 7085-07-10 רזיאל נ' נווה עמית - מוסד בית אבות ירושלים (פורסם בנבו) (2013).
- "ריבה נ' בוצ'צ'ו": ת"א (שלום ת"א) 59627/06 ריבה נ' בוצ'צ'ו (פורסם בנבו) (2008).
- "ריימר נ' רייבר": ע"א 788/79 ריימר נ' עיזבון המנוח ברקו רייבר, פ"ד לו(2) 141 (1981).
- "רינת נ' רום": ע"א 6871/99 רינת נ' רום (2002).
- "רסקין נ' המשביר לצרכן": ע"א 357/76 רסקין נ' המשביר לצרכן אגודה שיתופית בע"מ, פ"ד לג(2) 222 (1979).
- "רשם מאגרי מידע נ' ונטורה": ע"א 439/88 רשם מאגרי מידע נ' ונטורה פ"ד מח(3) 808 (1994).
- "רשת שוקן נ' הרציקוביץ": ע"א 4534/02 רשת שוקן נ' הרציקוביץ, פ"ד נח(3) 558 (2004).
- "שאהה נ' דרדריאן": ע"א 466/83 שאהה נ' דרדריאן, פ"ד לט(4) 734 (1986).
- "שבתאי נ' ביצר": ת"א (שלום ת"א) 33321-01-11 שבתאי נ' ביצר (פורסם בנבו) (2011).
- "שבתאי נ' ביצר (ק"פ)": ק"פ (שלום ת"א) 36779-01-11 שבתאי נ' ביצר (פורסם בנבו) (2011).
- "שגיא נ' ברקוביץ": ע"א (מחוזי חיפה) 49010-09-11 שגיא נ' ברקוביץ (פורסם בנבו) (2012).
- "שוורץ נ' בר": ת"א (שלום ת"א) 39893-01-10 שוורץ נ' בר (פורסם בנבו) (2012).
- "שירותי תחבורה ציבוריים נ' בית הדין הארצי לעבודה": בג"ץ 59/80 שירותי תחבורה ציבוריים באר שבע בע"מ נ' בית הדין הארצי לעבודה בירושלים, פ"ד לה(1) 828 (1980).
- "שמש נ' שמעון": ת"א (מחוזי ב"ש) 7129/99 שמש נ' שמעון (פורסם בנבו) (2004).

⁵¹ מובא לעתים בפסיקה הישראלית בשם "קורן נ' עמינדב" (עמינדב הוא שמו הפרטי של ארגוב).

רשימת קיצורים

- "שניצור נ' הצנזור הצבאי הראשי": בג"ץ 680/88 שניצור נ' הצנזור הצבאי הראשי, פ"ד מב(4) 617 (1989).
- "שקד נ' עגל הזהב עיתונות בע"מ": ת"א (שלום י-ם) 2713-07 שקד נ' עגל הזהב עיתונות בע"מ (פורסם בנבו) (2012).
- "שרון נ' בנימין": ע"א 323/98 שרון נ' בנימין, פ"ד נו(3) 245 (2002).
- "תאגיד איסוף מיכלי משקה נ' מורגנשטרן": ת"א (שלום י-ם) 5144-07 תאגיד איסוף מיכלי משקה בע"מ נ' מורגנשטרן (פורסם בנבו) (2012).

ג. קיצורים לספרים ומאמרים בלועזית:

- "Al-Athkar": Imam Nawawi⁵² (Translator: Sulaima Al-Sheikh Muhammad), **Al-Athkar (The Invocations)** (2008).
- "Al-ghazzali on the Treatment of the Harms of the Tongue": Muhamad Nur Abdus Salam, **Al-ghazali on the Treatment of the Harms of the Tounge** (2002)⁵³.
- "American Jurisprudence" (volume 50): Jody L. Mikasen (editorial director), **American Jurisprudence** (2th ed., 1995).
- "An Encyclopedia of Religion": Vergilius Ferm, **An Encyclopedia of Religion** (1945).
- "B.D.B": Francis Brown, S.R. Driver, Charles A. Briggs, **Hebrew and English Lexicon of the Old Testament** (1906).
- "Belet": Father Belet (of the Diocese of Basel), **Sins of the Tongue: the Backbiting tongue** (2006)⁵⁴.
- "Bleich": J. David Bleich, "Aids: A Jewish perspective", 26(3) **Tradition** (1992) 49.
- "Blidstein": Gerald J. Blidstein, "Where do we stand in the study of Maimonidean Halakhah?", in: **Studies in Maimonides** (edited by Izadore Twerski, 1990) 1.
- "Brown": Benjamin Brown, "From principles to rules and from Musar to Halakhah: The HafetzHayim's rulings on libel and gossip", 25 **Diné Israel** (2008) 171.
- "Catholic Belief and Practice": John Ramsay, **Catholic Belief and Practice** (2008-2009)⁵⁵.

⁵² על כריכת הספר, השם הוא Al Nawawiyah.

⁵³ כמבואר בגוף המחקר, גזאלי עצמו חיבר חיבור כולל יותר, בשם "אלכמייה של האושר". חלק מהחיבור, העוסק בנוקי הלשון, תורגם על ידי Salam ונקרא בשמו שלמעלה.

⁵⁴ החיבור נכתב במקורו בצרפתית, בשנת 1870, ותורגם בהמשך לאנגלית. קישור ישיר לטקסט האנגלי:

<http://op54rosary.ning.com/page/on-sins-of-the-tongue>

⁵⁵ קישור ישיר: http://www.catholicassociates.com/cbpdocs/CBP_complete_book.pdf

רשימת קיצורים

"Carter-Ruck on Libel and Slander": Peter F Carter-Ruck, Richard Walker, Harvey N A Starte, **Carter-Ruck on Libel and Slander** (1992).

"Catechism of the Catholic Church": **Catechism of the Catholic Church**⁵⁶.

"Clerk&Lindsell on Torts": Michael A. Jones, Anthony M. Dugdale, **Clerk&Lindsell on Torts** (19th ed., 2006).

"Code of the Canon Law (1983)": **Code of the Canon Law (1983)**⁵⁷.

"Cowan": J. Milton Cowan, **A Dictionary of Modern Written Arabic (Arabic-English)** (1979).

"Critique of Practical Reason": Immanuel Kant, **Critique of Practical Reason** (1949).

"Duncan and neil on Defamation": Brian Neil and Richard Rampton, **Duncan and neil on Defamation** (2th ed., 1983).

"Defamation- Comparative Law and Practice": Andrew T. Kenyon, **Defamation- Comparative Law and Practice** (2006).

"'Dignitizing' Free Speech in Israel": Guy E. Carmi, "'Dignitizing' free speech in Israel: The impact of the constitutional revolution on free speech protection", 57 (issue 4) *McGill Law Journal* (2012) 791⁵⁸.

"Dignity- The Enemy From Within": Guy E. Carmi, "Dignity- The enemy from within: A theoretical and comparative analysis of human dignity as a free speech justification", 9 **University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law** (2007) 957⁵⁹.

"Dignity Versus Liberty": Guy E. Carmi, "Dignity versus liberty: The two Western cultures of free speech", 26 **Boston University International Law Journal** (2008) 277⁶⁰.

"Detraction in Public Life": John E. Murphy, "Detraction in public life", **Proceeding of The Catholic Theological Society of America** (Proceedings of the Eighth Annual Convention, 1953) 131⁶¹.

<http://www.vatican.va/archive/ENG0015/INDEX.HTM> : קישור ישיר⁵⁶

<http://www.vatican.va/archive/ENG0015/P8K.HTM> : קישור לקטע הרלוונטי למחקר:

<http://www.intratext.com/IXT/ENG0017/INDEX.HTM> : קישור ישיר⁵⁷

http://works.bepress.com/guy_carmi/5 : קישור ישיר⁵⁸

http://works.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1005&context=guy_carmi : וכן

http://works.bepress.com/guy_carmi/1 : קישור ישיר⁵⁹

http://works.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1000&context=guy_carmi : וכן

http://works.bepress.com/guy_carmi/4 : קישור ישיר⁶⁰

http://works.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1003&context=guy_carmi : וכן

רשימת קיצורים

"Elements of Philosophy": Samuel E. Stumpf, **Elements of Philosophy- An Introduction** (2th ed., 1988).

"Finnis": John Finnis, **Natural Law and Natural Rights** (1980).

"First Amendment Law": Jerome A. Barron, C. Thomas Dienes, **First Amendment Law- In a Nutshell** (4th ed., 1993).

"Freedheim&Weiner, History of Philosophy": Donald K. Freedheim, Irving B. Weiner, **Handbook of Psychology, vol. 1- History of Psychology** (2th ed., 2013).

"Freedom of the Press in The United States": Aviam Soifer, "Freedom of The Press in The United States" in: Pnina Lahav (ed.), **Press Law in Modern Democracies** (1985) 79.

"Free Speech: A philosophical Enquiry": Frederick Schauer, **Free Speech: A philosophical Enquiry** (1982).

"Gately on Libel and Slander": Alastair Mullis and Richard Parkes, **Gately on Libel and Slander** (12th ed., 2008).

"Gately on Libel and Slander- First Supplement to the Eleventh Edition": Richard Parkes and Horton Rogers, **Gately on Libel and Slander- First Supplement to the Eleventh Edition** (2010).

"Gesenius Hebrew and Chaldee Lexicon": Samuel Prideaux Tregelles, **Gesenius Hebrew and Chaldee Lexicon** (1853).

"Harvey- al-Gahzali and Maimonides": Steven Harvey, "al-Gahzali and Maimonides and their book of Knowledge", in: J.M. Harris (ed.), **Be'erot Yitzhak, Studies in Memory of I. Twerski** (2005) 99.

"International Critical Commentary" (deuteronomy): S.R. Driver, A Plummer, C.A. Briggs (ed.), **International Critical Commentary** (1895).

"Islam and Muslims": Mark Sedwick, **Islam and Muslims: A Guide to Diverse Experience in a Modern World** (2006).

"Islam- The Straight Path": John L. Esposito, **Islam- The Straight Path** (3th ed., 1998).

"Islamic Perspective": Tariq Rasheed, **Backbiting: An Islamic Perspective** (1997).

"Israel's Defamation Law": Pnina Lahav, "Israel's Defamation Law", in: Pnina Lahav (ed.), **Press Law in Modern Democracies** (1985) 265.

"Jewish Law and the Private Facts Tort": Elie Mischel, "'Thou shalt not go about as a talebearer among thy people': Jewish law and the private facts tort", 24 **Cardozo Arts & Ent. L.J.** (2006-2007) 811.

"Kretzmer": David Kretzmer, "Intent in Criminal Libel: Statutory Interpretation or Judicial Imagination?", 21 **Israel Law Review** (1986) 591.

רשימת קיצורים

"Legislating Morality: The Prohibition of Lashon Hara": Asher Benzion Buchman, "Legislating morality: The prohibition of Lashon Hara", **Hakira** 12 (2011) 121⁶².

"Libel, Slander, and Related Problems": Robert D. Sack, **Libel, Slander, and Related Problems** (1980).

"Libson - Interaction": Gideon Libson, "Interaction between Islamic law and Jewish law during the Middle Ages", in: **Law in multicultural societies** (ed. E.I Cuomo, 1989) 95.

"Libson- Parallels": Gideon Libson, "Parallels between Maimonides and Islamic law", in: **The Thought of Moses Maimonides: Philosophical and Legal Studies** (ed. Ira Robinson, Lawrence Kaplan, Julien bauer, 1990) 209.

"Milo": Dario Milo, **Defamation and Freedom of Speech** (2008).

"Natural Right and History": Leo Strauss, **Natural Right and History** (1953)⁶³.

"New Catholic Encyclopedia": **New Catholic Encyclopedia** (1967).

"Paul Guyer- Kant": Paul Guyer, **Kant** (2006).

"Pines- The Philosophic Sources of the Guide of the Perplexes": Shlomo Pines, "Translator Introduction- The Philosophic Sources of The Guide of the Perplexed" [Translator's Introduction to the book: Moses Maimonides (translator: Shlomo Pines), **The Guide of the Perplexed** (1963)].

"Popkin&Stroll, Philosophy": Richard H. Popkin, Avrum Stroll, **Philosophy** (3th ed., 1993).

"Press Law in Modern Democracies": Pnina Lahav (ed.), **Press Law in Modern Democracies** (1985).

"Price - Defamation": David Price, Korieh Duodu, Nicola Cain, **Defamation Law, Procedure & Practice** (4th ed., 2010).

"Principles and Practice of The Criminal Law": Seymour F. Harris, **Principles and Practice of The Criminal Law** (14th ed. by A.M. Wilshire, 1926).

"Privacy Rights: The Virtue of Protecting a False Reputation": John A. Humbach "Privacy rights: The virtue of protecting a false reputation", **Pace Law Faculty Publication**, paper 848 (2012)⁶⁴.

"Reliance of the Traveller": Ahmad Ibn Naqib Al-Misri (Translator: Nuh Ha Mim Keller), **Reliance of the Traveller: A Classic Manual to Sacred Islamic Law** (Revises edition, 1997)⁶⁵.

⁶² קישור ישיר: <http://www.hakirah.org/Vol%2012%20Buchman.pdf>

⁶³ הספר נגיש באינטרנט, בכתובת: <http://archive.org/details/NaturalRightAndHistory>

⁶⁴ ניתן להגיע למאמר דרך הכתובת: <http://digitalcommons.pace.edu/lawfaculty/848>

רשימת קיצורים

"Report of the Committee on Defamation": Report of the Committee on Defamation, chaired by Mr Justice Faulks, Cmnd. 5909 (1975).

"Revival of Religious Learnings": Imam Ghazali (Translator: Fuzl Ul Karim), **Revival of Religious Learnings**, Vol. 3 (1993)⁶⁶.

"Rhosenthal- Knowledge Triumphant": Franz Rosenthal, **Knowledge Triumphant- The Concept of Knowledge in Medieval Islam** (1970).

"Sahih al-Bukhari": Imam Muhammad al-Bukhari (Translator: Muhammad Muhsin Khan), **Sahih Al-Bukhari**⁶⁷.

"Sahih Muslim": Iman Muslim, (Translator: Abd-al-Hamid Siddiqui), **Sahih Muslim** (2007)⁶⁸.

"Salmond and Heuston on the Law of Torts": R.F.V. Heuston and R.S. Chambers, **Salmond and Heuston on the Law of Torts** (18th ed., 1981).

"Smith& Hogan": David Ormerdo, **Smith and Hogan- Criminal Law** (12th ed., 2008)⁶⁹.

"Smolla": Rodney A. Smolla, **Law of Defamation** (1995).

"Stroumsa- Maimonides in His World": Sarah Stroumsa, **Maimonides in His World- Portrait of a Mediterranean Thinker** (2009).

"Pacem in Terris": **Pacem in Terris- Encyclical Of Pope John XXIII On Establishing Universal Peace In Truth, Justice, Charity, and Liberty**⁷⁰.

⁶⁵ הספר הועלה בשלמותו לאינטרנט, כשבצידי האחד של העמוד הנוסח המקורי בערבית, ובצידי האחר הנוסח האנגלי. לשם הנוחות ומפאת נדירות הספר, השתמשנו בנוסח שהועלה לרשת, וההפנייה לעמודים מותאמת לנוסח זה. הכתובת הינה: http://shariahthreat.org/wp-content/uploads/2011/04/reliance_of_the_traveller.pdf

⁶⁶ השתמשנו בנוסח שהועלה לרשת האינטרנט: <http://www.ghazali.org/ihya/english/index.html>

⁶⁷ זהו קובץ חדית' של al-Bukhari, שהועלה בשלמותו לרשת האינטרנט. לשם הנוחות, השתמשנו בנוסח זה. להלן הקישור הישיר: <http://sunnah.com/bukhari/> ישנן מהדורות אחרות שבהן המספור הפנימי של החדית' והספרים הינו שונה.

⁶⁸ זהו קובץ חדית' של Muslim, שהועלו בשלמותו לרשת האינטרנט. לשם הנוחות, השתמשנו בנוסח שהועלה לרשת וההפנייה לעמודים מותאמת לנוסח זה. הכתובת הינה:

http://d1.islamhouse.com/data/en/ih_books/single/en_Sahih_Muslim.pdf

ישנן מהדורות אחרות, שבהן המספור הפנימי של החדית' והספרים הינו שונה.

⁶⁹ ההפנייה היא במתכוון למהדורת 2008, ולא למהדורות מתקדמות שיצאו לאחר שכבר בוטל האיסור הפלילי על defamatory libel.

⁷⁰ קישור ישיר:

<http://standuphelpout.com/media/lucedu/ips/Encyclical%20Pacem%20in%20Terris%20of%20John%20XXIII,%2011%20April%201963.pdf>

"The Bible Knowledge Commentary": John F. Walvoord and Roy B. Zuck (ed.). **The Bible Knowledge Commentary** (1985).

"The Encyclopædia of Islam" (vol. 2): B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht (ed.), **The Encyclopaedia⁷¹ of Islam** (new ed., 1965).

"The Faith and Practice of Al-Ghazali": W. Montgomery Watt, **The Faith and Practice of Al-Ghazali** (4th impression, 1970).

"The Foundations of Australian Defamation Law": Paul Mitchell, "The foundations of Australian defamation law", 28 **Sydney Law Review** (2006) 477.

"The Holy Qur'an- Abdullah Yusuf Ali": Abdullah Yusuf Ali (translator), **The Holy Qur'an** (2000).

"The Law of Defamation": Laurence H. Eldredge, **The Law of Defamation** (1978).

"The Law of Defamation in Canada": Raymond E. Brown, **The Law of Defamation in Canada** (1987).

"The Law of Torts": John G. Fleming, **The Law of Torts** (8th ed., 1992).

"The Metaphysics of Morals": Immanuel Kant (translator and editor: Mary Gregor), **The Metaphysics of Morals** (1996).

"The Origins and Constitutionality of Limitations on Truth as a Defense in Tort Law": Marc A. Franklin, "The origins and constitutionality of limitations on truth as a defense in tort law", 16 **Stan. Law Review** (1963-1964) 789.

"The right to privacy": Samuel D. Warren, Louis D. Brandeis "The right to privacy" 4(5) **Harvard Law Review** (1890) 193.

"The Self-fulfilling Prophecy": Robert K. Merton, "The self-fulfillment prophecy", 8(2) **The Antioch Review** (1948) 193.

"The Self-fulfilling Prophecy as a Management Tool": Dov Eden, "The self-fulfilling prophecy as a management tool: Harnessing Pygmalion", 9(1) **The Academy of Management Review** (1984) 64.

"The Sin of Detraction": Kenneth B. Moore, **The Moral Principles Governing the Sin of Detraction and an Application of These Principles to Specific Cases** (1950).

"The System of Freedom of Expression": Thomas I. Emerson, **The System of Freedom of Expression** (1970).

"The Translation of the Meanings of Sahih al-Bukhari" (vol. 8): Muhammad Muhsin Khan, **The Translation of the meanings of Sahih al-Bukhari** (1997)⁷².

⁷¹ כך במקור.

⁷² קישור ישיר: <http://futureislam.files.wordpress.com/2012/11/sahih-al-bukhari-volume-8-ahadith-5970-6860.pdf>

רשימת קיצורים

"The Truth Hurts: A Critique of a Defense to Defamation": Bertram Harnett and John V. Thornton, "The truth hurts: A critique of a defense to defamation", 35(4) **Virginia Law Review** (1949) 425.

"The Truth of a Libel": W.J.V. Windeyer, "The truth of a libel" 8 **Australian Law Review** (1934-1935) 319.

"Truth: A Defense to Libel": Roy Ray Robert, "Truth: A defense to libel", 16 **Minnesota Law Review** (1931-1932) 43.

"Veritas non est defamatio? Truth as a Defence in the Law of Defamation": Eric Descheemaeker, "Veritas non est defamatio? Truth as a Defence in the Law of Defamation", 31 **Legal Studies** (2011) 1⁷³.

"Winfield and Jolowicz on Tort": W.V.H. Rogers, **Winfield and Jolowicz on Tort** (18th ed., 2010).

ז. קיצורים לחקיקה ופסיקה זרה:

"Abrams vs. United States": **Abrams v. United States**, 250 U.S. 616 (1919).

"Associated Press v. Walker": **Associated Press v. Walker**, 388 U.S. 130 (1967)⁷⁴.

"Civil Wrongs Ordinance (CWO)": Civil Wrongs Ordinance No. 36 of 1944.

"Cutris Publishing v. Butts": **Cutris Publishing v. Butts**, 388 U.S. 130 (1967)⁷⁵.

"Dan&Bradstreet, inc. v. Greenmoss Builders, inc.": **Dan&Bradstreet, inc. v. Greenmoss Builders, inc**, 472 U.S. 749 (1985).

"Defamation Act 2013": **Defamation Act 2013**⁷⁶

"Garrison v. Louisiana": **Garrison v. Louisiana**, 379 U.S. 64 (1964).

"Gertz v. Robert Welch": **Gertz v. Robert Welch, Inc.**, 418 U.S. 323 (1974).

"Hill v. Church of Scientology of Toronto": **Hill v. Church of Scientology of Toronto** [1995] 2 S.C.R 1130.

"New York Times v. Sullivan": **New York Times v. Sullivan**, 376 U.S. 254 (1964).

"Philadelphia Newspapers, inc. v. Hepps": **Philadelphia Newspapers, inc. v. Hepps**, 475 U.S. 767 (1986).

Edinburgh School of Law Research, Paper No. 2013/11. Available at SSRN:⁷³

<http://ssrn.com/abstract=2222356>

⁷⁴ פסק הדין אוחד עם **Cutris Publishing v. Butts**, הנושא אותו מספר הליך.

⁷⁵ פסק הדין אוחד עם **Associated Press v. Walker**, הנושא אותו מספר הליך.

⁷⁶ ראו: <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/2013/26/contents/enacted>

רשימת קיצורים

"R. v. O'Connor": **R. v. O'Connor** [1995] 4 S.C.R 411 (1995).

"Reynolds v. Times Newspapers": **Reynolds v. Times Newspapers Ltd**, [1999] 4 **All E.R.** 609 (1999).

"Rosenbloom v. Metromedia, Inc.": **Rosenbloom v. Metromedia, Inc.**, 403 U.S. 29 (1971).

"The Coroners and Justice Act 2009": **The Coroners and Justice Act 2009**⁷⁷.

ABSTRACT

General Outline of the Study

The first four chapters of the study focus on analyzing and defining the basic concepts and rules underlying the prohibition of *lashon hara* (derogatory speech) in Jewish law ("Halacha") and analyze their normative sources and historical background. The study demonstrates the existence of clear and significant similarities between some of the fundamental concepts and ideas underpinning the prohibitions of *lashon hara* (derogatory speech) and *rechilus* (gossip) in Jewish law and the equivalent concepts and ideas in:

- (i) Islamic law - relating to the prohibitions of *ghibah* (الغيبة) and *namimah* (النميمة), as delineated by the scholar Al-Ghazali; and
- (ii) Christianity - relating to the prohibitions of "detraction" and "talebearing," as delineated by Aquinas.

The study discusses these similarities and considers whether they are an outcome of chance or inspiration.

The fifth and sixth chapters of the study focus on the theoretical background of the prohibition of *lashon hara*: What are the reasons for the prohibition? Why is *lashon hara* forbidden even when the derogatory statements are true, and what "right" of the victim has been violated in such a case? In other words, by what right is a person entitled to a "good name" which has never reflected the reality, and what injustice has been done to him by harming such undeserved "good name"? Finally, why, in spite of the harm that can be caused by slandering another, and even though this harm is one of the major reasons for the prohibition, did the Jewish sages ("Hazaal") choose not to discuss these rules in the context of tort law (or in the talmudic tractates dealing with torts), but treated it in the same manner as other "vices," such as anger, falsehood, pride and the like?

ABSTRACT

The seventh chapter describes the halachic tools for alleviating or mitigating the intrinsic "tension" between the prohibition of *lashon hara* and freedom of expression (which is curtailed by the very existence of the prohibition).

Summary of the Chapters of the Study

Chapter One- The Prohibition of *Lashon Hara*- Changes and Developments: This chapter analyzes the process of "legalization" which the prohibition of *lashon hara* has undergone over the generations, reflected both in the gradual transition from a "principle" to "rules" and in the growing use of theoretical-analytical tools which characterize other areas of Halacha. The culmination of this process is found in the "Hafetz Haim", the main book dealing with the foundations and laws of the prohibition of *lashon hara*. Apart from reviewing the development of the process and its various expressions, the chapter also analyzes the reasons for its occurrence: what caused the lack of thorough and detailed discussions and analysis of this prohibition and its rules in the early days and what changed in this regard at the time of the Hafetz Haim?

Chapter Two - The Metamorphosis of the Definition of "*Lashon Hara*" (or its equivalent terms) - in Judaism, Islam and Christianity: The first definition of *lashon hara* (derogatory speech) in Jewish law and its interrelations with the two other similar but distinct concepts of *rechilus* (gossip) and *motzi shem ra* (calumny) was formulated by the Rambam and was subsequently adopted by the Hafetz Haim. The chapter analyses these definitions in depth and demonstrates a close similarity between them and the definitions formulated in the Islamic world - to a great extent by Al Ghazali - for the terms *ghibah* (الغيبه - the Islamic equivalent of *lashon hara*), *namimah* (النميمة - the Islamic equivalent of *rechilus*) and *bahathu* (بهتته - a term denoting "calumny"). The central thesis of this chapter is that the connection between the "definitions articles" of the various authors is, at least to some extent, not coincidental, considering especially the close proximity of the times at which these articles appeared and the similarity in their content and style. However, the question of how this connection was formed is more complex than would appear at first glance, given that most (though not all) of the components of the definitions can also be drawn or inferred - directly or indirectly - from the literature of Hazal. Our hypothesis is that this involves a common phenomenon of "reciprocal feedback": the assimilation of Jewish

ABSTRACT

concepts in the Islamic world, the formation or organization of these concepts by Islamic authors into clear and defined categories and their reintroduction into the Jewish world in their reshaped form. The chapter also explores the connection between these definitions and the definitions that have subsequently developed in the Christian world for the terms "backbiting" or "detraction" (the equivalent of *lashon hara*), "talebearing" (the equivalent of *rechilus*) and "calumny" (the equivalent of *motzi shem ra*).

Chapter Three - Additional Terms and Basic Principles and Their Evolvement: This chapter analyzes the emergence and development of some additional terms and basic principles associated with the prohibition of *lashon hara*, and also points out similarities between Judaism, Islam and Christianity in some of these terms and principles and in the manner in which they are discussed and developed within these systems. In this context, we consider whether these similarities are necessarily an outcome of inter-religious influences or whether they can be explained in other ways.

Chapter Four - Normative Biblical Sources for the Prohibition of *Lashon Hara*: This chapter examines the normative biblical sources that deal with the prohibition of *lashon hara*, classifying them into three categories: (a) "Direct" sources - sources that deal, directly and in accordance with their literal interpretation, with a situation in which one person talks about another in a denigrating manner; (b) "Interpretively direct" sources - sources which according to their literal meaning do not necessarily deal with denigrating statements, but which are interpreted in halachic tradition as a direct normative source for the prohibition of *lashon hara*; and (c) "Indirect" or "incidental" sources - sources which undoubtedly do **not** deal with the prohibition of *lashon hara*, but which are bound to be transgressed by a person who transgresses the prohibition of *lashon hara*. Finally, following the review of these sources, the chapter will set out and analyze an halachic opinion accordingly to which there is no direct biblical source for the prohibition on speaking ill of others, and this prohibition derives, as is the case of other norms, from "natural morality."

Chapter Five - The Reasons Underlying the Prohibition of *Lashon Hara*: This chapter explores the reasons underlying the prohibition of *lashon hara*, classifying them into four categories: (1) avoiding harm to the person who is the subject of the statement; (2) maintaining social peace; (3) repugnance at the negative attributes inherent in speaking

ABSTRACT

slander (e.g., pride, focusing on the faults of others, hypocrisy, etc.); and (4) religious/cabbalistic reasons. In this context, we consider the question - mainly relevant to the first category - of the justification for protecting the good name of the person being slandered when such good name does not reflect the reality (this being, after all, the outcome of the prohibition against speaking slander even when the statement is true: a person is accorded protection against hurting his good name, even when such good name has no basis in reality), and what "right" is violated in such a case. Alongside the grounds underlying the actual prohibition, we examine the reasons given by different authors throughout the generations for the severity of the prohibition - that is, why this prohibition is perceived to be so severe compared to other prohibitions, and why Hazal expressed such strong views about it.

Chapter Six - "Classification" of the Prohibition of *Lashon Hara*: This chapter addresses two points pertaining to the "classification" of the prohibition. The first is concerned with whether the prohibition of *lashon hara* should be classified as a prohibition between "man and God", or between "man and his fellow". The second point is concerned with why the prohibition of *lashon hara*, one of the grounds for which avoiding harm to others, is not discussed by Hazal - and by later authors - as part of the domain of law, and specifically the law of tort, but instead as purely an ethical and moral imperative belonging to the sphere of human attributes.

Chapter Seven - The Prohibition of *Lashon Hara* and the Freedom of Expression: As noted above, this chapter analyzes the halachic tools for alleviating or mitigating the in-built "tension" between the prohibition of *lashon hara* and the freedom of expression (which is curtailed by the very existence of the prohibition).

Table of contents

Abstract.....	I
Preface.....	1
Chapter 1: The Prohibition of <i>Lashon Hara</i> - Changes and Developments.....	7
Chapter 2: The Definition of " <i>Lashon Hara</i> " (or its equivalent terms) - in Judaism, Islam and Christianity.....	60
Chapter 3: Additional Terms and Basic Principles and Their Evolvement.....	125
Chapter 4: Analysis of the Normative Biblical Sources for the Prohibition of <i>Lashon Hara</i>	218
Chapter 5: The Reasons Underlying the Prohibition of <i>Lashon Hara</i>	253
Chapter 6: "Classification" of the Prohibition of <i>Lashon Hara</i>	325
Chapter 7: The Prohibition of <i>Lashon Hara</i> and the Freedom of Expression.....	334
Appendix 1: The Laws of <i>Lashon Hara</i> According to the "Hafetz Haim".....	374
Appendix 2: The Law of Defamation in Israel- General Survey.....	426
Bibliography.....	468

This work was carried out under the supervision of

Dr. Itzhak Brand

Faculty of Law, Bar-Ilan University

**The Prohibition of *Lashon Hara* (Derogatory
Speech) According to Jewish Law ("Halacha")**

Yechiel Weinroth

Faculty of Law

Ph.D. Thesis

Submitted to the Senate of Bar-Ilan University

Ramat-Gan, Israel

December 2014