עודד יהוד

נזקי חבלות

המשנה בראש פרק החובל מונה את חמשת התשלומים בהם מתחייב אדם שחבל בחברו (דף פג:)[1]:

> החובל בחבירו - חייב עליו משום חמשה דברים: בנזק, בצער, בריפוי, בשבת, ובושת.

הראשון מבין חמשת התשלומים הוא תשלום 'נזק'. אזכורו בראש רשימת התשלומים נראה מובן: זהו התשלום האלמנטארי והפשוט מביניהם. ההוכחה הטובה ביותר לכך היא העובדה שהוא התשלום היחיד ברשימה המשותף לנזקי אדם ולנזקים אחרים[2]. כפי שאדם מתחייב בתשלומים על נזק שהוא גורם לממונו של אדם, באותו אופן, או שמא – על אחת כמה וכמה, הוא מתחייב על נזקים שהוא הסב לאדם עצמו.

ברם, התבוננות מעמיקה יותר על תשלום 'נזק' בחבלת אדם, מעלה כמה שאלות הדורשות ליבון. השאלות נוגעות ליכולת של חיוב תשלומי החבלה לענות על הקריטריונים המוכרים לנו בחיוב תשלומי נזק. נבחן כמה דרכי הבנה באופי החיוב ונבדוק אם הן ניתנות ליישום במקרה המיוחד של נזקי אדם.

שיטת הרמב"ם – נזקא קנסא

על מנת להצדיק כבר בשלב זה את העניין שמעורר תשלום 'נזק' באדם, נביא את דבריו המפתיעים של הרמב"ם (חובל ומזיק פ"ה ה"ו):

> הודה החובל שהוא חבל משלם חמשה דברים, שהרי העדים היו שם שנכנס לתוך ידו שלם בשעת המריבה ויצא חבול, **אבל אם לא היו שם עדים כלל והוא אומר חבלת בי והודה מעצמו פטור מן הנזק** ומן הצער וחייב בשבת ובושת וריפוי על פי עצמו, לפיכך

---

[1] הפניות סתמיות במאמר יפנו למסכת בבא קמא.

[2] למעשה, יכולות להיות לכך שתי סיבות: א. ה'נזק' מופיע ראשון כיוון שהוא המוכר לנו מהמשניות הקודמות; ב. ה'נזק' מופיע ראשון כיוון שהוא הפחות מחודש מבין החמישה. ייתכן שהדברים להלן יוכלו לתרום לבירור שאלה זו.

אם כפר ואמר לא חבלתי נשבע שבועת הסת.

מדברים אלה, עולה שהרמב"ם תפס את תשלומי 'נזק' ו'צער'[3] כקנס. בעקבות כך, מיישם הרמב"ם את ההלכה המוכרת לנו מעולם הקנסות – 'מודה בקנס פטור', וקובע שאם הודה החובל שחבל, ולא היו עדים אחרים שיעידו על מעשיו, הוא נפטר מתשלומי נזק ותשלומי צער.

דברי הרמב"ם מפתיעים מאוד ונראה שאין להם שום רמז בגמרא. הראשונים תמהו על דברי הרמב"ם[4] ונושאי כליו נתקשו ליישבו ואף סתרו את דבריו מסוגיות מפורשות.

להלן נצביע על כמה ערעורים שניתן להעלות כנגד החיוב הממוני במקרה של נזק בגוף האדם, סברות שייתכן שעמדו בבסיס הגדרת הרמב"ם את נזקי חבלות כ'קנס' בלבד[5].

תשלום עבור מניעת רווח

כאשר אדם מזיק ממון חברו, עליו לשלם על הנזק הממוני שגרם לחברו. האם ניתן לומר כך גם לגבי חבלה? כיצד אומדים נזק בגופו של האדם?

המשנה בראש פרק החובל קובעת כאמור שישנם תשלומי נזק על חבלה ואף פורטת כיצד אומדים אותם:

> בנזק כיצד? סימא את עינו, קטע את ידו, שיבר את רגלו, רואין אותו כאילו הוא עבד נמכר בשוק, ושמין כמה היה יפה וכמה הוא יפה.

הדרך לאמוד את שווי הנזק הממוני שנגרם לאדם על ידי איבוד אחד מאיבריו היא על ידי שומת מחירו בשוק העבדים. הפער בין שוויו לפני הנזק ובין שוויו לאחר הנזק, הוא 'הנזק הממוני' שנגרם לאדם.

מה טיבו של 'הפסד' זה? נראה שנחלקו בכך הראשונים:

רש"י (ד"ה החובל) מסביר כך:

> **וכמה הוא יפה** שהרי הזיקו והפסידו ממון זה שאם היה נצרך היה מוכר עצמו בעבד עברי.

רש"י מסביר שהנזק הממוני שנגרם לאדם, ושאותו חייב המזיק להשיב, הוא הפסד קונקרטי:

---

[3] בתשלומי 'צער' לא נעסוק במאמר זה.

[4] ר' הראב"ד בהשגה.

[5] בטעם הקנס, ר' הצעתו של הגרי"ד, 'רשימות שיעורים' על בבא קמא, ר"פ החובל.

הממון שיכול היה להרוויח אילו היה מוכר עצמו לעבד וכעת לא ירוויח אותו בשל הפגם הגופני שבו. בניגוד לנזקי ממון שבהם בפשטות החיוב הוא על שווי הממון שניזוק, בנזקי אדם ההפסד אינו בשווי עצמו אלא בפוטנציאל הכלכלי הגלום בכך שהוא עשוי להמכר יום אחד ולהכניס על ידי כך ממון לאדם עצמו. צמצום רווחי העסקה הפוטנציאלית הוא הנזק על פי רש"י. האומד של מניעת ההכנסה שיכולה הייתה להתקבל מהגוף, נעשה במקום שבו אנשים משלמים תמורה לגוף האדם – שוק העבדים.

קשיים בחיוב על מניעת רווח

על שיטה זו של רש"י אפשר להקשות מכמה כיוונים. ראשית, כפי שאמרנו, רש"י למעשה לא מדבר על 'הפסד' אלא על 'מניעת רווח'. נזק באופן של מניעת רווח נחשב לגרמא[6], ואינו מחייב את מבצעו. שנית, אם אכן תשלומי הנזק באדם באים על מניעת הכנסה פוטנציאלית מעסקה עתידית, כיצד אנו מוצאים תשלומי נזק במקום שבו אין עסקה כזו אפילו בפוטנציאל, למשל: באשה שאינה יכולה למכור עצמה לאמה עבריה לאחר הופעת סימנים, מדוע המזיק אותה חייב, הרי היא אינה יכולה למכור עצמה? ומה לגבי ימינו – באין יובל, אין עבדות; האם נאמר שאבד כיום הבסיס לחיוב תשלומי נזקי חבלות?

הקושיות הנ"ל הופכות את הבנתו של רש"י לקשה מאוד[7]. לאור זאת, נבחן כעת את מהות תשלום נזקי החבלה במובנים הקרובים יותר לאלה המוכרים בנזקי ממון: לא פיצוי על מניעת רווח אלא על חיסור ממשי.

תשלום בתורת מתן שווי

הרא"ש (סי' א' בפרק החובל) חולק על רש"י בפרט שנראה 'טכני', אבל ייתכן שמגלם בתוכו הבנה שונה של מהות תשלומי הנזק. הרא"ש סובר ששומת העבדים שנעשית באדם אינה נעשית בקריטריון של עבד עברי אלא של עבד כנעני:

> בנזק – כדמפרש בסיפא, סימא את עינו, קטע את ידו, שבר את רגלו, רואין אותו כאילו הוא עבד כנעני נמכר בשוק שהוא נמכר לעולם.

---

[6] ירושלמי בב"מ פ"ה ה"ג: "המבטל כיס חבירו אין לו עליו אלא תרעומת...", וריטב"א בב"מ עג: (ד"ה 'האי מאן') – "...ממבטל כיסו של חברו שהוא פטור מפני שאין היזקו אלא גרמא...".

[7] ראה 'ברכת אברהם' (בבא קמא, עמ' קכז במהדו"ק) שנדחק להסביר את רש"י באופן אחר, דומה לדרך שתוצג להלן.

נראה כי הרא"ש חולק על דברי רש"י: אם מטרת השומה היא לאמוד את אובדן הרווח הפוטנציאלי שבמקרה של מכירתו לעבדות, אין שום מקום לאמוד את האדם בקטגוריה שהוא לא שייך אליה כלל – של עבד כנעני.

נראה שהרא"ש הבין שתפקידו של אומד תשלומי הנזק בחבלות זהה לתפקידו בנזקי ממון: להעריך את הנזק הממוני שנגרם לניזק על ידי הפחת בשווי החפץ הניזוק, במקרה זה – האדם עצמו, שיש לו ערך ושווי. הדרך לעשות זאת היא באותו אופן שבו שמים נזקי ממון: יוצאים לשוק ובודקים בכמה נפחת שוויו של הממון, ובמקרה שלנו, נעזרים בשוק העבדים שבו נמכר גופו של האדם[8]. המחייב בתשלומי הנזק הוא החסרון שנגרם לשווי הממוני של נכסי האדם, וגובה התשלום שמושת על המזיק הוא כגובה השווי שהחסיר מהניזק.

קשיים בשיטת מתן השווי

אמנם, כאשר אנו מנסים לחייב את המזיק עבור פגיעה בשוויו של האדם, אנו עשויים להיתקל בקושי. השווי בו אנו עוסקים הוא תיאורטי, 'על הנייר', ואינו עומד מעשית בפני מימוש. בעוד חפצים הם סחירים, בני מימוש לכדי ממון, האדם אינו עומד למכירה בתור עבד אלא רק בתנאים רחוקים[9]. כמו כן, נשים, ואף גברים בזמן הזה, 'שוויים הממוני' אינו בר מימוש כלל. יתר על כן: עצם השומה בקריטריון של עבד כנעני יוצרת שווי שלא יכול בשום אופן להיות בר מימוש לגבי ישראל.

העובדות הללו מעלות את השאלה – מה משמעותו של השווי הזה? האם פגיעה בו מחייבת במקרה של נזק?

סיעה משמעותית באחרונים הראתה מכמה סוגיות שלא ניתן לחייב אדם בנזק שאינו שווה פרוטה בעבורו.

נלמד אחת מהראיות. הגמרא בדף עא: מביאה את שיטת רבי מאיר לפיה הגונב וטובח שור הנסקל, שור שנגמר דינו להריגה, חייב בתשלומי ארבעה וחמשה. שואלת הגמרא: הרי

---

[8] ובכל זאת, מדוע לא לבצע את האומדן הזה בשומת עבד עברי? הרא"ש מסביר שכיוון שאנחנו אומדים את האדם כעבד שנמכר מכירת עולם, הרי שאם נאמוד אותו במושגים של עבד עברי נצטרך לחלק את התקופה לשש ועוד שש ועוד שש וכו' כיוון שעבד עברי יוצא לאחר שש שנים. שומה כזו שמחולקת לחלקים, תדרוש פיצוי גדול יותר מאשר שומה אחידה של מכירת עולם בעסקה אחת. וכיוון שכלל נקוט בידינו שיד המזיק על העליונה בשומות (המשנה בריש פרק הכונס והגמרא בנח:), עלינו לעשות את החשבון באופן שיקל עימו ולא יכביד עליו.

[9] ראה רמב"ם הל' עבדים פ"א ה"א.

שור הנסקל אסור בהנאה ולפיכך אינו של בעליו, וכיצד מחייבים עליו את הטובח? תשובת הגמרא היא שר"מ דיבר במקרה של שור שהיה אצל שומר. במקרה זה כל עוד השור היה קיים היה יכול השומר להשיבו לבעליו ולהיפטר. הגנב מנע ממנו לעשות זאת. רבי מאיר סבור כדעת רבי שמעון לפיה 'דבר הגורם לממון חייב'[10], ולכן הוא מחייב את הגונב מהשומר. מקשים תוספות (ד"ה 'וסבר'), מדוע נזקקה הגמ' לשיטת רבי שמעון, הרי היא הייתה יכולה להסביר שר"מ הולך לשיטתו לפיה חייבים על דינא דגרמי? תשובתם היא שיתכן שר"מ מחייב בדינא דגרמי רק בדבר ששווה ממון לבעליו ולאחרים, אבל דבר ששווה ממון רק לניזק, כגון שור הנסקל ששווה רק לשומר בכך שפוטרו, גם ר"מ סובר שלא מחייבים עליו[11].

אנו רואים, אם כן, שכאשר יש בחפץ הניזוק משמעות עבור הניזק, אבל היא עבורו בלבד, אין יסוד לחייב. באופן מקביל, גופו של האדם הוא בעל שווי עבורו עצמו, אבל העובדה שעבור המזיק הוא חסר כל ערך ממוני, לא מאפשרת לחייב אותו בנזק זה.

ייתכן מאוד שקושי זה הוא שעמד בבסיס הבנת הרמב"ם שתשלומי נזק עבור חבלה אינם 'ממונא'. כך נראה מהאור שמח על הרמב"ם הנ"ל:

> כיון דאינו נותן לו דמי ידו, ורק תשלומי נזק שפחות בדמיו ממה ששוה למכור בשוק - (והרי) זה לא עומד למכירה.

העובדה שהשווי הנפחת אינו ראוי למכירה, ועל כן הוא 'שווי עצמי' בלבד, היא המפריעה לאור שמח בהבנת תשלומי הנזק, והיא, לדעתו, הסיבה שהרמב"ם ראה בתשלום נזק חבלה קנס בלבד.

תשלום בתורת השבת הנזק

כדי להתמודד עם הקושי שהצגנו לעיל, ננסה להסביר אחרת את מהות תשלומי נזקי חבלה, באופן שיכול לעמוד בקושיות האחרונים הנ"ל.

---

[10] שיטת רבי שמעון היא שדבר שהוא עצמו לא 'ממון', כגון חמץ בפסח או שור הנסקל (שאסורים בהנאה), יכול לקבל מעמד של 'ממון' כאשר הוא יכול ליצור חיוב ממוני, כמו בדוגמא שלנו: השור הנסקל עצמו אינו 'ממון', אבל ללא השבתו, יתחייב השומר בממון 'אמיתי' כלפי המפקיד, ולכן אנו מתייחסים אליו כממון לעניין חיוב בנזקים.

[11] ראה קצוה"ח בסי' שפ"ו סק"א: "דלא מיחייב משום דינא דגרמי אלא במחיצת הכרם שראוי לכל העולם וכן שורף שטר ראוי למכור לכל העולם ולגבות בו, אבל שור הנסקל אינו ראוי אלא לשומר ופטור אפילו לר' מאיר..."

עד כה הנחנו בדברינו שהמחייב במקרה של נזק הוא העובדה שאדם החסיר מממונו של רעהו על ידי פגיעה בשוויו. המזיק הזיק 'שווי ממוני' ששייך לחברו. בעקבות כך, מוטל חיוב על המזיק לשלם לניזק דמים על מנת להחזיר לניזק את השווי שנחסר ממנו.

אפשר לתאר אחרת את משמעות הנזק וממילא את תפקיד התשלומים:

משמעות הנזק היא הנזק שנגרם לממון עצמו, חיסור מעצם הדבר. לאדם היה חפץ בעולם, והמזיק איבד אותו או פגע בו. מטרת תשלום הנזק, היא להשיב לניזק את הדבר שאבד לו ובכך להחזיר את המצב לקדמותו. אדם ששבר את חלון חברו, מתחייב להחזיר לו 'חלון' תחת זה ששבר לו, כאשר הדמים שנותן הם בתפקיד החלון עצמו.

אם אנו רואים את מהות הנזק כחיסור עצם החפץ, או במקרה שלנו – האיבר, הרי שחיוב התשלומים יוטל גם כאשר עבור המזיק אותו הדבר הניזוק הוא חסר שווי[12]. לא פחת השווי הוא שמוליד את החיוב וממילא גם בהיעדרו יש מקום לחייב את המזיק.

חבלה שסופה לחזור

על ידי ההבחנה בין תשלום בתורת מתן השווי ובין תשלום בתורת השבת הנזק, ניתן יהיה להסביר את מחלוקת האמוראים לגבי נזק החוזר לקדמותו מעצמו (פו.):

> הכהו על ידו וצמתה וסופה לחזור - אביי אמר: נותן לו שבת גדולה[13] ושבת קטנה, ורבא אמר: אינו נותן לו אלא דמי שבתו שבכל יום ויום.

אביי סובר שבמקרה של נזק החוזר לקדמותו על המזיק לשלם תשלומי נזק ושבת, בעוד רבא סובר שעליו לשלם תשלומי שבת בלבד.

בעל האור זרוע (ח"ג פסקי בבא מציעא סימן רסב) הסביר את שיטת רבא באופן הבא:

> דלרבא לית ביה שבת גדולה, סבר שאין פחת חשוב שלא ניזק אף על פי שיש בו פחת בדמים. כיון שאומדין אותו שסופו לחזור, ממילא שקונים אותו בפחות, בשביל כך אין חשוב נזק דאין זה אלא מחמת יראה שאין יודעין בו שיהא ראוי לחזור.

האור זרוע מסביר שנכון אמנם כי עובדתית מחירו של עבד שניזוק בנזק החוזר יורד בשוק העבדים בפרק הזמן שבו הנזק קיים, אך ירידת מחירים זו אינה משקפת ירידה 'ריאלית'

---

[12] באופן דומה, ראה חזון איש על ב"ק סי' ו אות ג, שהסביר שכאשר חפץ אינו בר מכירה, תשלומי הנזק עבורו הם בתורת 'תיקון'. החזו"א סובר שהבנה זו היא דווקא בחפצים מעין אלה; בחפצים שהם בני מכירה מהות התשלום הוא מתן שווי.

[13] 'שבת גדולה' משמעו תשלום 'נזק', להבדיל משבת קטנה שהיא תשלום 'שבת'.

בשוויו. היא נובעת מחששם של הסוחרים מכך שהנזק לא יחזור. ירידת מחירים כזו אינה נחשבת לפחת בערכו של האדם על פי רבא.

האור זרוע מנסה להסביר את רבא במושגים של נזק כפחת בשוויו של האדם. לכן הוא 'נאלץ' לחלק בין שווי שנקבע על ידי השוק לשווי 'אמיתי'.

החלוקה הזו לא פשוטה כלל: הרי מושג השווי מוגדר בלעדית על ידי כוחות השוק. אין 'שווי' במנותק מכוחות השוק. השוק, על תנודותיו והשפעותיו החיצוניות, הוא המכתיב את השווי. כל עוד אנו סוברים שהפחת בשוויו של האדם הוא המחייב בתשלומי נזק, נתקשה להסביר מדוע פחת מעין זה לא מחייב.

מסתבר אפוא לפרש את סברת רבא באופן אחר: רבא תופס את מקור חיוב תשלומי החבלה בחיסור האיבר עצמו. על פי תפיסה זו, המבחן שלנו לשאלת ההצדקה לחיוב תשלומים הוא מצבו של הנזק בלבד. לאור זאת, נראה לומר שרבא מבין שכיוון שעתיד גופו של האדם לחזור לאיתנו, אי אפשר לדבר כאן על חסרון המחייב בתשלומים.

הגמרא (פה:) הציגה את צددי הספק באופן הבא:

> כיון שסופה לחזור לא יהיב ליה ולא מידי, או דלמא השתא מיהת אפחתיה.

הצד השני, שסובר שיש מקום לחייב, מדגיש את ה'פחת', כלומר, את החסר הממוני דווקא. מי שרוצה לחייב כנראה מדגיש את הצד של השווי, שהרי גופנית לא היה כאן חסרון. כמו כן, מהלשון 'השתא מיהת', נראה שהצד הראשון לא טען שאין לפחת מעין זה משמעות לעניין השווי (כמו שרצה לטעון ה'אור זרוע') אלא שהוא לא רלבנטי.

אפשר ללכת באותה הדרך בהסבר דברי רבא אבל באופן מעט שונה – גם אילו היינו מגדירים את האדם במצב של נזק החוזר כ'ניזוק', הרי שעצם ההחלמה הטבעית שלו מייתר את חיוב השבת הנזק, שכן הנזק משתלם מעצמו.

הבנת 'תיקון הנזק' בדברי הרמב"ם

האפשרות האחרונה תיתכן מאוד בהסבר מהות תשלומי נזקי חבלה, ואף מצאנו באחרונים שייחסו לרמב"ם תפיסת כזו בדיוק בתשלומי נזק באופן כללי.

פסק הרמב"ם בהלכות טוען ונטען (פ"ה ה"ב):

> וכן החופר בשדה חבירו בורות שיחין ומערות והפסידוה והרי הוא חייב לשלם בין שטענו שחפר והוא אומר לא חפרתי או שטענו שחפר שתי מערות והוא אומר לא חפרתי אלא אחת או שהיה שם עד אחד שחפר והוא אומר לא חפרתי כלום, הרי זה נשבע היסת על הכל.

הרמב"ם פוסק כי אדם שהזיק את הקרקע של חברו, ותבעו הניזק לדין, והודה המזיק במקצת הטענה ("לא חפרתי אלא אחת") – חייב המזיק בשבועת היסת בלבד, ואינו מתחייב בשבועת מודה במקצת. הרמב"ם נשען כאן על הכלל שקובע ש'אין נשבעין על הקרקעות'. ממילא, כאשר התביעה העומדת על הפרק עוסקת בענייני קרקע, פטור הנתבע משבועת התורה ומתחייב בשבועה מדרבנן בלבד.

הראב"ד מקבל את דברי הרמב"ם דווקא כאשר הניזק תבע בפירוש מהמזיק לשלם לו קרקע, אבל כאשר תבע הניזק ממון, ודאי שמתחייב המודה במקצת בשבועה:

> נראין דברים שתבעו למלאות החפירות ולהשוות החצירות אבל אם תבעו לשלם פחתו הרי הוא כשאר תביעת ממון וכמי שאמר לו חבלת בי שתים והוא אומר לא חבלתי אלא אחת.

מקשה הראב"ד על דברי הרמב"ם: כיוון שבמקרה של תביעת ממון הדיון הוא למעשה על דמים, ותוכן התביעה הוא על דמים, מדוע שניישם כאן את הפטור של 'אין נשבעין על הקרקעות'? הקרקע היא רק המקור לתביעת הממון, אבל תוכן התביעה הוא ממון בלבד.

ר' חיים בחידושיו הסביר שנחלקו הרמב"ם והראב"ד במהות של הממון הניתן תחת הנזק: הראב"ד סובר שהממון הוא בפשטות שווי שניתן תחת השווי שהחסיר המזיק לניזק. הרמב"ם אינו רואה כך את תשלומי הנזק. להבנתו תשלומי הנזק באים להשלים את החפץ עצמו. הכסף שניתן לניזק בא בתורת השלמה לחפץ הניזוק ואנו רואים אותו כ'מתקן' את הנזק וכמשיב את המצב לקדמותו, כלשונו: "התשלומין הויין חליפי הקרקע". אדם שהזיק חלון, כאשר הוא נותן לניזק את שווי החלון הוא למעשה מחזיר לו 'חלון' בדמות שוויו. ובאותו אופן – אדם שהזיק קרקע, גם כאשר הוא משיב ממון ולא קרקע ממש, הוא מביא חליפי קרקע. כיוון שהממון בא בתורת חלופה לקרקע, חלים עליו דיני קרקע, והמזיק שכפר בחלק מהתביעה נפטר משבועת התורה, כדין 'אין נשבעין על הקרקעות'[14].

המחנה אפרים ניסה גם הוא לבסס את אותה הבנה בדברי הרמב"ם בנזקי ממון.

פסק הרמב"ם (שכירות פ"ג ה"ג):

> הסבל ששבר חבית של יין לחנווני ונתחייב לשלם והרי היא שוה ביום השוק ארבעה ובשאר הימים שלשה אם החזירו ביום השוק חייבין להחזיר חבית של יין או ישלמו לו ארבעה... החזירו לו בשאר הימים מחזירין לו שלשה.

---

[14] עיון בכל דברי הגר"ח ילמד שהוא הבין שהרמב"ם רואה כך דווקא את תשלומי הנזק בממון, ולא את תשלומי החבלות. דבריו צריכים לימוד, אך מטרתנו כעת היא לבסס ולהבהיר את השיטה לפיה תשלומי נזק באים כחליפי הדבר הניזוק.

מבאר המחנה אפרים (הל' נזקי ממון פ"א ה"א):

> נראה מדבריו אלו כמ"ש, דאפילו שהיה שווה בשעה שהזיקה ארבעה והשתא אינה שווה אלא ג', יכול לפטור עצמו בחבית יין או בדמי ג' כמו שהיא שווה עכשיו, והטעם כמו שכתבתי, משום דאין חיובו של זה אלא להחזיר חבית יין או דמי חבית.

המחנה אפרים מצביע על השלכה חשובה שעולה מהחקירה במהות תשלומי נזק. כאשר מחיר החפץ הניזוק יורד בין שעת הנזק לשעת התשלומים, לפי הבנת התשלום כמתן שווי, המחייב היה חסרון שווי בגובה מסוים, ולכן גם התשלום יהיה באותו הגובה. לעומת זאת, לפי הבנת התשלום כהחזרת החפץ הניזוק, יוכל המזיק להיפטר על ידי מתן דמים בגובה החפץ כפי מחירו הנמוך באותו הזמן, שכן חובתו היא להשיב 'חפץ', ובמקרה שהביא המחנה אפרים – חבית יין, וכיוון שכעת בדמים אלה אפשר לקנות חבית יין, הרי הדמים הם חליפים כשרים לממון שהזיק.

קשיים בהחלת הבנת התיקון על נזקי חבלה

מסתבר אם כן שאף הרמב"ם תפס את תשלומי הנזקים כהשלמת הדבר הניזוק. מדוע אם כן, הסביר את נזקי החבלות כקנס ולא כממון כפי שאר תשלומי הנזק בתורה?

בנקודה זו, ננסה להעמיק בתוכן הקביעה שדמים יכולים להינתן בתורת חליפי החפץ. אם החובה הבסיסית היא להשיב את הדבר הניזוק, כיצד הדמים מבצעים את הפונקציה הזו?

נראה שאפשר לנקוט בשתי דרכים:

הראשונה, הדמים מגלמים את החפץ עצמו. הממון הניתן מהמזיק לניזק נתפס כחלופה ממשית לחפץ הניזוק.

השניה, מתן הדמים אינם כהשבת החפץ ממש, אלא הם מסלול נוסף לממש את חובת תשלומי ה'חפץ' על ידי מתן אפשרות לניזק להשלים את החסר. אכן, יסוד החיוב הוא להשיב את החפץ שניזוק, אבל ניתן לעשות זאת בשתי דרכים: א. נתינתו ממש; ב. נתינת אמצעי ביד הניזק להשלים את החסר בעצמו. מתן הדמים הוא הליכה בדרך השנייה, של מתן אמצעי.

ראוי להדגיש: לפי הבנה זו, הדמים אכן ניתנים בתורת דמים ולא בתורת החפץ, אבל לא בשל היותם מפצים על השווי, אלא היותם כלי ביד הניזק להשיב לעצמו את החפץ.

כעת, נתבונן במקרה הייחודי העומד בפנינו: נזקי חבלה.

אם נלך לפי ההבנה הראשונה, הרי שדמי הנזק בגובה 'שווי' האיבר מגלמים את האיבר עצמו, ויכולים להיחשב להשבת 'ידו' של האדם. זה יצטרך להיות ההסבר בדברי הראשונים שחולקים על הרמב"ם וחושבים שנזקי חבלה הם 'ממונא', אם ננסה להסביר שהם נוקטים

בהבנה של תשלומי נזק בתורת תיקון הנזק.

אם נלך לפי ההבנה השנייה, נראה שיישום של הבנת התשלומים בתורת 'תיקון הנזק' יהיה מרחיק לכת בכל הנוגע לנזקי חבלות. אם היכולת של הדמים למלא את הפונקציה של השבת החפץ נובעת אך ורק מהעובדה **שניתן על ידם להשלים את הנזק**, הרי שבמקרה של נזקי חבלה הם לא יכולים למלא את הפונקציה שלשמה הם נועדו. איבר אנושי אינו בר החלפה. הבעייתיות שבחיוב תשלומי נזק על חבלות נובעת מחוסר יכולתם של התשלומים למלא את תפקידם. כיוון שהתשלומים לא יכולים לשמש חליפי הדבר הניזוק, אין יסוד לחייבם.

ייתכן שהרמב"ם הבין את היכולת של הדמים לשמש תשלום החפץ הניזוק באופן השני ועל כן נצרך לראותם כקנס בלבד.

❋

עד כה בחנו את תשלומי החבלה במסגרת הכללית של חיובי ממון, וראינו קשיים בתרגום הנזק לתשלומים על פי הקריטריונים המוכרים של חיובי תשלומי נזק. ניסינו להסביר על ידי קשיים אלה את דברי הרמב"ם שאין לראות בתשלומים אלה אלא קנס בלבד.

נעבור כעת לבחון צדדים ייחודיים של תשלומי חבלה, צדדים שלא מאפשרים לבחון אותם כלל בקריטריונים של תשלומי נזק רגילים.

בעלות האדם על עצמו

על מנת לתבוע תשלומים בעבור אובדן חפץ או בעבור חבלה, על התובע להיות בעליו של החפץ הניזוק. הבעלות היא היוצרת את זכות התביעה לפיצוי.

כעת עלינו לבחון את קיומו של תנאי בסיסי זה בנוגע לתשלומי חבלה – האם האדם הוא אכן הבעלים על גופו באופן שמאפשר לו לתבוע את המזיק על נזקיו?

השו"ע הרב (הלכות נזקי הגוף ה"ד) שולל מהאדם את הזכות לאפשר לחברו להכותו. הרשות לחבול אינה נתונה כלל בידיו של הנחבל, וכך הוא מנמק את עמדתו:

> אסור להכות את חבירו אפילו הוא נותן לו רשות להכותו, כי אין לאדם רשות על גופו כלל להכותו ולא לביישו ולא לצערו בשום צער, אפילו מניעת איזה מאכל ומשתה.

האדמו"ר הזקן מבסס את דבריו על הקביעה לפיה 'אין לאדם רשות על גופו כלל'. לדבריו, קביעה זו משפיעה לא רק על חבלות אלא גם על 'נזקים נפשיים' כבושה וצער.

קביעה דומה ניתן למצוא בדברי **הרדב"ז**.

הרמב"ם (סנהדרין פי"ח ה"ו) **כתב**:

> גזירת הכתוב היא שאין ממיתין בית דין ולא מלקין את האדם בהודאת פיו אלא על פי שנים עדים.

הרדב"ז על אתר מנסה לתת טעם לגזירת הכתוב הזו:

> ואפשר לתת קצת טעם, לפי שאין נפשו של אדם קניינו אלא קנין הקב"ה שנאמר 'הנפשות לי הנה'[15], הילכך לא תועיל הודאתו בדבר שאינו שלו, ומלקות פלגו דמיתה הוא, אבל ממונו הוא שלו ומשום הכי אמרינן הודאת בעל דין כמאה עדים דמי, וכי היכי דאין אדם רשאי להרוג את עצמו, כן אין אדם רשאי להודות על עצמו שעשה עבירה שחייב עליה מיתה, לפי שאין נפשו קניינו.

ממונו של האדם הוא קניינו, ולכן כאשר אדם מודה שמוטל עליו חיוב כספי, הודאתו מקבלת מעמד של 'הודאת בעל דין'. לעומת זאת, נפשו של האדם איננה קניינו הפרטי אלא קניינו של הקב"ה. ממילא, עדות של אדם כלפי עצמו, המחייבת אותו במיתה, או מלקות שהן 'פלגו דמיתה', לא נחשבת להודאת בעל דין ואין בה כדי לחייב את האדם.

לכאורה, ניתן להביא חיזוק משמעותי לתפיסה זו מהאיסור המוטל על האדם לחבול בעצמו.

המשנה בדף צ: מספרת:

> ומעשה באחד שפרע ראש האשה בשוק, באת לפני רבי עקיבא, וחייבו ליתן לה ארבע מאות זוז. אמר לו: רבי, תן לי זמן, ונתן לו זמן. שמרה עומדת על פתח חצרה, ושבר את הכד בפניה ובו כאיסר שמן, גילתה את ראשה והיתה מטפחת ומנחת ידה על ראשה, העמיד עליה עדים ובא לפני רבי עקיבא. א"ל: לזו אני נותן ד' מאות זוז? א"ל: לא אמרת כלום, החובל בעצמו אף על פי שאינו רשאי - פטור, אחרים שחבלו בו – חייבים.

רבי עקיבא חייב בדמים אדם שבייש אישה בשוק. אותו אדם רצה להוכיח לרבי עקיבא שאותה אישה אינה מתביישת, וממילא אין בסיס לחייב אותו על בושתה. הוא עשה 'תרגיל' שנועד להוכיח שאותה אישה נוהגת ביזיון בעצמה ואינה מתביישת. רבי עקיבא לא התרגש[16], וקבע שאמנם אסור לאדם לחבול בעצמו, אבל הוא פטור על מעשיו מענישת

---

[15] יחזקאל יח, ד.

[16] ההלכה בעניין זה אינה כרבי עקיבא, אלא 'הכל לפי המבייש והמתבייש' (ראה המשנה בריש החובל).

בי"ד. אחרים שחבלו בו, כלומר, אותו איש – חייב[17].

הגמרא (צא:) מעמידה את קביעתו של רבי עקיבא בנוגע לחובל בעצמו במחלוקת תנאים. שיטתו של רבי עקיבא בעניין זה, שאף התקבלה להלכה[18], מסתברת מאוד לאור ההבנה שגופו של האדם אינו כממונו העומד לרשותו לכל רצונותיו, אלא הוא תחת ידיו כפיקדון וממילא אין הוא רשאי להזיק אותו.

אם נחזור לשאלת תשלום נזקי חבלות, נראה שההבנה לפיה האדם אינו בעלים על גופו משמיטה לחלוטין את יכולתו של האדם לתבוע פיצוי בעבור נזקים שנעשו בגופו. גופו שייך לקב"ה, ולתביעה ממונית מצידו של האדם עצמו על נזקים אין לכאורה כל יסוד.

אם ההסתייגויות שהצגנו לעיל הניחו שניתן באופן עקרוני לבחון את נזקי חבלות לאור התפיסות השונות בחיוב נזקי ממון, הרי שכאן נפער לנו פער גדול בין שני התחומים שלא מאפשר להחיל שום צורה של תביעת נזיקין על נזקי גוף.

יתכן שניתן לקבל את פסיקתו של השו"ע הרב, אבל להסתייג מהסברה שבבסיסה. אכן, אין לאדם יכולת לאפשר לאחרים להכות אותו, ואף לא לביישו או לצער אותו. אבל קביעה זו אינה צריכה להוביל למסקנה הקיצונית לפיה האדם כנראה אינו בעלים על גופו. ייתכן שהאדם הוא אכן הבעלים, אלא שהחירות שלו לעשות בגופו ככל העולה על רוחו מוגבלת. האדם נברא ב'צלם אלוקים', ויש לו להתייחס לגופו באופן מכובד, בשונה משאר נכסיו. מכמה מקורות ניתן ללמוד על חובות הנוגעים לניקיון הגוף וכבודו[19], ונראה שמתבקש לעשות קל וחומר לאיסור פגיעה בו.

כמו כן, הזכרנו את האיסור של האדם לחבול בעצמו. הגמרא עצמה חיפשה אחר מקורות לאיסור זה, ומצאה שניים:

הראשון, בל תשחית. הבנה זו נדחית מהנימוק שייתכן ובל תשחית נאמר רק בנזק שאינו חוזר, כגון קריעת בגד, אבל לא בפציעה גופנית החוזרת ומתרפאת.

השני, שיטת ר"א הקפר (נזיר יט.), לפיה כפרת הנזיר באה על כך שציער עצמו.

והנה, מדוע הגמ' אינה מעלה את הטיעון הבסיסי יותר לפיו לאדם פשוט אין בעלות על גופו ולכן אין לו שום היתר לחבול בעצמו? מהיעדרותה של סברת השו"ע הרב מסוגית

---

[17] הגמרא (צא:) אומרת שאמנם המקרה עסק בבושת, אבל רבי עקיבא דיבר בחבלה כדי ללמד בקל וחומר: אם בבושת שבה מותר לאדם לבייש עצמו, אחרים שביישו אותו חייבים, בחבלה, שאסור לאדם לבצעה בעצמו, כל שכן שאחרים חייבים עליה.

[18] חו"מ סי' תכ סל"א.

[19] ראה למשל ויקרא רבה, פרשה לד, סעיף ג. וכן שבת נ: ובפירוש רש"י שם.

הגמרא ניתן אולי להסיק שהגמרא לא סברה כמותה.

תשלום נזק ככופר

ייתכן שכדי לרדת למהותו של התשלום הניתן עבור חבלה, נצטרך להקשיב לפסוקי התורה המתבטאים בדרך מיוחדת, רחוקה מהיישום המוכר לנו מהתורה שבעל פה.

אמרה התורה (ויקרא פכ"ד פס' יט-כ):

> וְאִישׁ כִּי יִתֵּן מוּם בַּעֲמִיתוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה כֵּן יֵעָשֶׂה לוֹ: שֶׁבֶר תַּחַת שֶׁבֶר עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן כַּאֲשֶׁר יִתֵּן מוּם בָּאָדָם כֵּן יִנָּתֶן בּוֹ.

המפרשים השונים ניסו לגשר בין פשטי המקראות להלכת חז"ל לפיה 'עין תחת עין - ממון' (פג:).

נעיין בדברי האבן עזרא (על שמות כא, כד):

> אמר רב סעדיה, לא נוכל לפרש זה הפסוק כמשמעו. כי אם אדם הכה עין חבירו, וסרה שלישית אור עיניו, איך יתכן שיוכה מכה כזאת בלי תוספת ומגרעת. אולי יחשיך אור עינו כלו. ויותר קשה הכויה והפצע והחבורה, כי אם היו במקום מסוכן אולי ימות, ואין הדעת סובלת ... והכלל לא נוכל לפרש על דרך מצות התורה פירוש שלם, אם לא נסמוך על דברי חז"ל. כי כאשר קבלנו התורה מן האבות. כן קבלנו תורה שבעל פה, אין הפרש ביניהם. **והנה יהיה פי' עין תחת עין ראוי להיותו עינו תחת עינו, אם לא יתן כפרו.**

מסביר האבן עזרא כי אין אפשרות לחייב באופן מציאותי 'עין תחת עין', שכן יצירת חבלה היא דבר שקשה לבצע באופן מדוד ומדויק. לא ניתן באמת ליישם עונש 'מידה כנגד מידה' כזה בלא להסתכן בחריגה מהמידה הרצויה. האבן עזרא מתקשה לתת הסבר לפשט דברי התורה, ואומר שלהבנת הפסוקים עלינו להישען על חז"ל. ובכל זאת – אם חייבה התורה ממון בלבד, מדוע היא בחרה להתנסח בצורה של 'מידה כנגד מידה'? על שאלה זו עונה האבן עזרא, שרצון התורה הוא לשקף את העונש שראוי היה להיעשות. אדם שניקר עין חברו, ראוי היה שתיעקר עינו. תחת זאת, חייבה התורה כופר, ה'מציל' את האיבר מהעונש המגיע לו.

תשלומי החבלות נתפסים בדברי האבן עזרא כתשלום כופר תחת ענישה גופנית. הבנה זו מהווה שינוי דרמטי בניסיון לעמוד על טיבם של תשלומי הנזק בהם אנו דנים. התשלומים לא נועדו לבוא כפיצוי (בין באופן של מתן שווי, בין בצורה של תיקון הנזק) ולא תביעת הניזק היא המולידה את התשלום. התשלומים הם צעד של ענישה כלפי המזיק. הענישה הבסיסית הייתה ענישה גופנית, וחיוב הממון הוא תוצאה של המרת הענישה הגופנית

לענישה כספית.

למעשה, הבנה זו מפורשת גם בדברי הרמב"ם (חובל ומזיק פ"א ה"ג):

> "זה שנאמר בתורה כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו אינו לחבול בזה כמו שחבל בחבירו **אלא שהוא ראוי לחסרו אבר או לחבול בו כמו שעשה ולפיכך משלם נזקו**, והרי הוא אומר ולא תקחו כופר לנפש רוצח, לרוצח בלבד הוא שאין כופר **אבל לחסרון איברים או לחבלות יש כופר.**

החובל ראוי הוא שיעשה בו כאשר עשה לחברו, ו'לפיכך משלם נזקו' – מעובדה מוסרית זו נולד תשלום הנזק.

ניתן להצביע על כמה השלכות להבנת נזקי חבלות כאמצעי ענישה.

למשל, הרב בלומנצוויג העיר שהבנת תשלומי החבלה כמושתתים על יסוד של עונש לעומת תשלומי נזק שמבוססים על פיצוי, עשויה ליצור נפקא מינה לגבי חיוב במקרה של אונס. יש מקום לומר מסברה שכאשר התשלומים משמשים כמנגנון פיצוי האדם חייב בהם במנותק משאלת האשמה, גם כאשר הוא הזיק באונס. לעומת זאת, כאשר החיוב מושת בתורת עונש יש יותר מקום לפטור במצבים שבהם האדם אינו אשם.

הבנת תשלומי הנזק ככופר יכולה גם להסביר את היחס המיוחד לאופי תשלומי חבלה.

הרב זוין בספרו 'לאור ההלכה'[20] מתייחס להבנת תשלומי החבלה ככופר. הוא רוצה ליישב באמצעותה את דברי הרמב"ם לפיהם אדם אינו חייב בתשלומי חבלה על פי הודאתו. הוא מצרף להבנת הכופר את התפיסה שהצגנו לעיל בדבר אי-בעלותו של האדם על עצמו, ומסיק שכיוון שמשמעותו של עונש הכופר הוא מהותית תשלום מגופו של האדם, הרי שאין להודאתו מעמד של 'הודאת בעל דין' שכן הוא אינו בעלים על גופו.

הבנת תשלומי החבלה כעונש יכולה להבהיר את דברי הרמב"ם גם בדרך אחרת. כיוון שהסברנו שחיוב הממון המושת על החובל איננו בתורת 'חיוב' ממוני רגיל, חיוב שבא לפצות על נזק, אלא בתורת עונש, הרי ייתכן שהודאתו איננה נכנסת לקטגוריית 'הודאת בעל דין' אלא דווקא לקטגוריית 'אין אדם משים עצמו רשע'. אדם שמודה שחבל בחברו, מבקש להשית על עצמו ענישה ממונית. כפי שאדם אינו יכול לחייב עצמו מלקות ומיתה, כך אינו יכול לחייב עצמו על פי הודאתו בחיוב שבשורשו הוא עונש. מובן אם כן, מדוע הרמב"ם לא הסכים לחייב אדם בחיוב תשלומי חבלה על פי הודאת עצמו.

---

[20] בפרק על 'משפט שיילוק', עמוד שכז.

תשלום פגם

ההסתכלויות המגוונות על תשלום נזקי חבלה נותנים בידינו כלים להתמודד עם קושי שמעוררים דברי הרמב"ם בנוגע לתשלום פגם באנוסה ומפותה[21], על רקע דבריו שהבאנו לעיל בנוגע לנזקי חבלה. וכך כותב הרמב"ם (הלכות נערה בתולה פ"ב הי"ב):

> אין אדם משלם קנס בכל מקום בהודאת פיו אלא על פי עדים, לפיכך האומר אנסתי או פתיתי בתו של פלוני אינו משלם קנס אבל משלם בשת ופגם בהודאת פיו.

הרמב"ם הולך בעקבות הדברים המפורשים בגמרא בכתובות (מב.):

> תנן התם: אנסת ופיתית את בתי, והוא אומר לא אנסתי ולא פיתיתי, משביעך אני, ואמר אמן, ואח"כ הודה - חייב, ר"ש פוטר, שאינו משלם קנס ע"פ עצמו; אמרו לו: אע"פ שאינו משלם קנס ע"פ עצמו, **אבל משלם בושת ופגם ע"פ עצמו.**

הפער שנוצר בפסקי הרמב"ם בין חיוב תשלומי פגם על פי עצמו ובין אי החיוב בחבלה דורש הסבר. זאת מפני שההבנה הפשוטה היא שתשלומי 'פגם' הם למעשה תשלומי נזק שמשלם האונס והמפתה על החבלה שגרם לנערה – איבוד בתוליה, חבלה שהפחיתה את ערכה[22]. המשנה בכתובות (פ"ג מ"ז) מסבירה כיצד שמים את תשלום הפגם, ומתארת תהליך שומה זהה לזה המתקיים בנזקי חבלה[23]:

> פגם רואין אותה כאלו היא שפחה נמכרת כמה היתה יפה וכמה היא יפה[24].

ההבחנה שיוצר הרמב"ם בין נזקי חבלה לפגם בתולה עשויה להתבאר לאור האפיונים המיוחדים של נזקי חבלה עליהם עמדנו לעיל, אפיונים שייתכן מאוד שמתקיימים דווקא בחבלה.

---

[21] המשנה בכתובות (פ"ג מ"ד) מפרטת את חיובי האונס והמפתה: שניהם משלמים תשלומי בושת, פגם וקנס של חמישים כסף הכתוב בתורה (שמות כב, טו-טז). האונס מוסיף גם תשלומי צער על העינוי שגרם לה (שכן נאמר באונס: 'תחת אשר ענה' – דברים כב,כט).

[22] התוספות ישנים בכתובות לב. מביאים הבנה זו בפירוש בשם ר"י – "אטו בושת לאו חובל הוא..."

[23] וכן בתשלומי בושת באנוסה ומפותה, באותה משנה: "הכל לפי המבייש והמתבייש", ניסוח המקביל בצורה מדויקת לניסוח במשנה בריש פרק החובל.

[24] מסבירה הגמרא (כתובות מ:) שאומדים כמה היה מוכן לשלם אדון בעודה בתולה כדי לקנותה עבור עבדו שעושה לו נחת רוח, וכמה היה משלם כעת, כאשר אינה בתולה.

פגם – ממון העומד למכירה

כזכור, הראינו לעיל שהקושי לראות את נזקי חבלה כחיוב ממוני רגיל, עשוי לנבוע מהעובדה שהדבר הניזוק – גוף האדם – אינו עומד למכירה, מה שלא מאפשר לתבוע את המזיק על השווי שנפחת בגין הנזק, שכן אין לדבר הניזוק 'שווי' במובן המקובל.

הבאנו את דברי האור שמח, שמדבריו נראה שהבין באופן זה את החולשה שבחיוב נזקי חבלה. מיד בהמשך דבריו, מתייחס האור שמח לתשלומי פגם מאותה הזווית, וכותב כך:

> אבל בתולה שעומדת להתקדש, ויטול אביה דמיה מהמקדש, וכשהיא בעולה היא נפגמה הרבה, וכן הצער, הלא ביד אביה לצערה במסרו אותה למנוול ולמוכה שחין, ולכן צערה לאביה, וכיון שעומדת היא לכך לזה משלם המאנס פגם וצער ע"פ עצמו, דממונא מעליא הוי.

בניגוד לאיברי האדם שאינם עומדים למכירה ושלשווים אין דרך להתממש עבור בעליהם, איבוד הבתולים הוא איבוד של שווי סחיר, שכן האישה או אביה עתידים לקבל כסף בעבור קידושיה, כך שמעשה איבוד הבתולים בעצם הפחית את שוויה של הנערה ביום 'מכירתה'[25].

תשלומי פגם הם אפוא תשלומי חבלה שלא קיימת בהם הבעייתיות של 'שווי שאינו עומד למכירה', בעייתיות שבשלה הם מוגדרים כקנס. לכן הם תשלומי ממון רגילים והמודה בהם חייב.

פגם אינו משום חובל אלא משום מזיק

ראינו לעיל הסבר אחד להבחנה בין פגם לתשלומי חבלה, הסבר שנשען על אחת הדרכים בהבנת ייחודיותם של תשלומי החבלה והסיבה לכך שהם אינם תשלומי ממון רגילים. נראה כעת שני הסברים נוספים לכך. נקדים לכך קושי נוסף שבעקבותיו טענו רבותינו האחרונים כי תשלומי הפגם אינם מימוש של תשלומי חבלה.

> המשנה בריש פרק אלו נערות פורטת את הנערות המחייבות את האונס בקנס, ביניהן: הבא על אחותו ועל אחות אביו ועל אחות אמו ועל אחות אשתו ועל אשת אחיו ועל אשת אחי אביו ועל הנידה.

הגמרא (לא:) מעמתת בין חיוב התשלום הנזכר במשנה ובין דברי המשנה במכות (יג.):

> אלו הן הלוקין: הבא על אחותו, ועל אחות אביו, ועל אחות אמו, ועל אחות אשתו, ועל

---

[25] באופן דומה הסביר הקהילות יעקב (כתובות סי' לג').

אשת אחיו, ועל אשת אחי אביו, ועל הנדה.

המשניות בכתובות ובמכות אינן יכולות לדור בכפיפה אחת משום שהכלל של 'קים ליה בדרבה מיניה' אינו מאפשר להלקות וגם לחייב בממון.

ב'מאבק' שבין חיוב המלקות לחיוב התשלומים, אנו מצפים לראות את ידם של חיובי התשלומים על העליונה, שכן כל חבלה כרוכה בחיוב תשלומי נזק לצד חיוב מלקות על הלאו של 'לא יוסיף'[26] והלכה היא שמשלם ואינו לוקה.

חיוב התשלומים גובר באופן חריג על חיוב המלקות גם כשהוא עומד מול חיובי מלקות שאינם נובעים מ'לא יוסיף'. המשנה בפרק החובל (פז.) אומרת:

> זה חומר באדם מבשור, שהאדם משלם נזק, צער, ריפוי, שבת ובושת, ומשלם דמי ולדות... וחובל בחבירו ביום הכפורים - חייב בכולן.

הנה אנו רואים שגם חיוב המלקות שנולד מאיסור חבלה ביום הכיפורים נדחה מפני חיוב התשלומים. דבר זה מעיד כי ההחלטה לחייב תשלומים בחובל ולא מלקות אינה נובעת דווקא מחולשת הלאו של 'לא יוסיף', אלא מכוחו של חיוב התשלומים לגבור על כל לאו שחל עימו יחדיו. וכך פוסק הרמב"ם (חובל ומזיק, פ"ד ה"ט):

> החובל בחבירו ביום הכפורים אפילו במזיד חייב בתשלומין אע"פ שעבר עבירה שהוא חייב עליה מלקות, והלא כל המחוייב מלקות ותשלומין לוקה ואינו משלם שאין אדם לוקה ומשלם, כך הם הדברים בכל חוץ מחובל בחבירו שהוא משלם שהרי בפירוש רבתה תורה חובל בחבירו לתשלומין שנאמר רק שבתו יתן ורפא ירפא.

לאור כל זאת היינו מצפים אפוא שהפוגם ישלם ולא ילקה, שכן תשלומי הפגם הם תשלומי חבלה שבהם כאמור משלמים ולא לוקים.

ברם, אנו מוצאים בגמרא שני תירוצים כיצד ליישב את הסתירה שבין המשנה בכתובות למשנה במכות. התירוץ השני מובא בשם רבי יוחנן:

> רבי יוחנן אמר: אפי' תימא אחותו נערה, כאן שהתרו בו, כאן שלא התרו בו.

שיטתו של רבי יוחנן, שהרמב"ם פוסק כמותו (הלכות נערה בתולה פ"א הי"א), קשה ביותר: כיצד אפשר להפוך את ההתראה להבחנה שבין שתי המשניות, ולקבוע שהמשנה במכות שחייבה במלקות על מקרה אונס מדברת במקום של התראה? הרי לצד הקנס, ישנו גם חיוב בושת

---

[26] מקורו של 'לא יוסיף' (דברים כה,ג) הוא באזהרה למלקה מכוח בית דין שלא יוסיף להלקות מעבר לארבעים שנצטווה. מכאן לומדים את האיסור לחבול (ראה כתובות לג.).

ופגם, שחלים מדין חובל; תשלומי חבלה אלו צריכים לגבור על חיוב המלקות ולחייב בדמים גם היכן שיש התראה!

אנו רואים, אם כן, שחיוב מלקות על ביאות האיסור המופיעות במשנה במכות גובר על חיוב התשלומים של בושת ופגם. כתוצאה מקושי זה, היו שביקשו לסגת מההבנה לפיה בושת ופגם הם תשלומי חובל.

זוהי מסקנתו של ר' שמעון שקאפ (כתובות סי' לו אות ה')[27]:

> ונראה לעניות דעתי דהרמב"ם סבור דדין חובל ליכא באונס ומפתה. דחבלה הוי רק אם אדם חובל בחברו להזיקו, אבל באונס ומפתה, שהחבלה נעשית על ידי ביאה שהוא דרך תשמיש אדם להנאתו, אינו בכלל חובל אלא בכלל נזיקין... שלא חשבה תורה לחובל רק בעושה דרך חבלה, אבל בעושה דרך תשמיש להנאתו, אין זה חבלה.

הגרש"ש מבאר את ההבדל בין נזק חבלה לפגם על ידי הגדרת 'חבלה' כנזק שמטרתו להזיק דווקא, בשונה ממעשה 'פגם' שמטרתו היא להביא להנאה. נראה שיסוד לדברי הגרש"ש ניתן למצוא בדברי הרמב"ם (חובל ומזיק פ"ה ה"א):

> אסור לאדם לחבול בין בעצמו בין בחבירו, ולא החובל בלבד אלא כל המכה אדם כשר מישראל בין קטן בין גדול בין איש בין אשה **דרך נציון** הרי זה עובר בלא תעשה.

הרמב"ם מדגיש שדווקא הכאה באופן של 'נציון'[28] נחשבת למעשה חבלה. מדבריו ניתן להסיק את חילוקו של הגרש"ש – דווקא חבלה שנגרמת בדרך של תגרה, שכל עניינה הוא לגרום חבלה לאחר, נכנסת לגדרי ה'חובל'. גרימת נזק באופן אחר, כגון מתוך רצון ליהנות, גם אם היא נעשית באופן אלים, אין היא 'דרך נציון'.

בהמשך דבריו, מציין הגרש"ש את השאלה בה פתחנו – הפער בין נזק לפגם לעניין היכולת לחייב על פי עצמו לפי הרמב"ם – ומסביר שלפי דבריו אין שום קושיא, שכן תשלום פגם כלל אינו מדין חובל, ולכן חייב על פי הודאתו.

את ההבחנה בין תשלומי חבלה לתשלומי פגם ניתן להסביר גם לאור הבנת תשלומי החבלה ככופר. כך מסביר הלבוש מרדכי:

> אבל לא מדין חובל, דשם הוי החיוב 'עין תחת עין' ו'קצותה' והתשלומים הוא כופר, מקרא ד'לא תקחו כופר'. אבל באונס ומפתה אין החיוב כופר שב"ד יחייבוהו, דלא עין

---

[27] כ"כ בתרומת הכרי (סי' תכ"ד) – "ולרמב"ם והטור דס"ל דאפילו לגבי לאו אחר ריבתה התורה חובל לתשלומין, צריך לומר דס"ל דבושת ופגם דנערה לאו דררא דחובל הוא..."

[28] המונח נלקח כנראה מהפסוק 'וכי ינצו אנשים...' (שמות כא, כב).

> תחת עין, אלא חיוב שרמיא התורה... בבתולה, דהחיוב הוא מדכתיב 'תחת אשר עינה'.

לשון התורה של 'עין תחת עין' נאמרה בחבלה, והיא נעדרת מפרשיית פגם. תשלומי הפגם הם אפוא תשלומי נזק רגילים וממילא ניתן לחייב בהם על פי הודאת בעל דין.

נעיר כי את המחיר של הבנת הבושת והפגם כשייכים לזן אחר מתשלומי חבלה, נדרש לשלם דווקא הרמב"ם, שכתב בפירוש שתשלומי חבלה גוברים תמיד על חיובי מלקות ב'קים ליה בדרבה מיניה', גם כאשר חיוב המלקות נולד מלאו שונה מ'לא יוסיף'. הרמב"ם, כזכור, למד זאת מהמשנה בפרק החובל שפטרה ממלקות גם בחבלה ביום הכיפורים, אף שהלאו של חבלה ביום הכיפורים הוא לאו אחר.

ייתכן שהמסקנה של הרמב"ם אינה מוכרחת. המנחת חינוך (מצוה מט) לא מקבל את דבריו:

> אך מהמשנה (בפרק החובל) אין ראיה, דגם בכתובות פרק אלו נערות מבואר דחייבי כריתות אף דלוקין משלמין קנס... ואוקמינן לפסק הלכה דבמשניות מיירי בלא אתרו ביה... אבל באתרו ביה, אין ראיה ממשנתנו, דכיון שנתוסף עליו לאו אחר, אפשר דלוקה כמו בכל התורה ופוטר מתשלומין, דלא גלי קרא בזה רק על לאו דחובל, אבל לא על לאו אחר.

המנחת חינוך הולך בדרך הפוכה מהדרך בה הלך הרמב"ם – במקום להסיק ממשנת החובל שמחייבת בתשלומים בחבלה ביום הכיפורים, שתשלומי חובל גוברים תמיד על חיוב מלקות, המנחת חינוך לומד מהגמרא בכתובות שהיכולת של תשלומי חבלה לגבור על חיוב מלקות היא דווקא בלאו של 'לא יוסיף'. את המשנה בפרק החובל, לפיה גם ביום הכיפורים משלם ואינו לוקה, הוא מעמיד במקום שלא התרו בו.

אם כן, הליכה בדרכו של המנחת חינוך תאפשר להמשיך לאחוז בהבנה לפיה תשלומי בשת ופגם באנוסה ומפותה הם מדין חובל.

סיכום

במאמר זה ביקשנו לעמוד על מהותם של תשלומי חבלה. נקודת המוצא שלנו הייתה דברי הרמב"ם, שכתב שאין אדם מחייב עצמו בתשלומי חבלה על פי הודאתו, מה שמלמד שלפנינו חיוב שונה משאר תשלומי הנזק המוכרים לנו.

בחלק הראשון עמדנו על קשיים שונים ביכולת לחייב את החובל בגופו של חברו. שללנו את האפשרות לראות בתשלומים אלה פיצוי על מניעת רווח עתידי. עמדנו על הקושי

לראות בגופו של האדם דבר בעל שווי בשל היותו דבר שאינו עומד למכירה והראנו שגרימת נזק לממון שאין לו ערך ממוני עבור המזיק אינה מחייבת.

בשלב הבא ניסינו לעקוף את בעיית השווי על ידי הגדרה חדשה של תשלומי הנזק כדמים הבאים להשיב את החפץ הניזוק עצמו. על פי הגדרה זו, נטילת הדבר הניזוק עצמו עומדת בבסיס חיוב תשלומי הנזק ולא הפגיעה בשווי החפץ. הראנו שאולי גם הבנה זו לא נותנת לנו מענה שלם, שכן גם לפי הבנה זו, הרואה בדמים אמצעי להשבת הדבר הניזוק, ייתכן שנדרש שהדמים יאפשרו את תיקון הנזק על ידי מתן היכולת לקנות או לתקן על ידם את הממון הניזוק, מה שלא מתאפשר במקרה של נזקי גוף.

בחלק השני ניסינו להסביר את שונותם של תשלומי החבלה באופן מהותי יותר, והצגנו עמדה השוללת את בעלותו של האדם על גופו, מה ששומט ממילא את היכולת לחייב על נזקיו במובן הפשוט. הראנו שהבנה זו מתחזקת לאור האיסור של אדם לחבול בעצמו.

בחלק השלישי ניסינו לעמוד על ייחודם של תשלומי החבלה מכוח הבנתם כאמצעי ענישה, בניגוד לתשלומי נזק רגילים המשמשים באופן פשוט כמנגנון פיצוי. הראנו שהבנת תשלומי החבלה כעונש מעוגנת בפסוקי התורה שבפשוטם מחייבים את החובל באופן של 'עין תחת עין'. הראנו איך הרמב"ם עצמו מציג את התפיסה הזו בצורה בהירה בהלכותיו. לאור הבנה זו של תשלומי חבלה, ניסינו לבאר את דברי הרמב"ם בהם פתחנו. הסבר אחד כרך את האמור בחלק השלישי עם האמור בחלק השני והסביר שהודאת החובל לא יכולה לחייב מדין הודאת בעל דין שכן ה'ממון' הנידון – גופו – אינו שייך לו; הסבר שני ביקש בעקבות הבנת התשלומים כעונש לתפוס את ההודאה כהרשעה עצמית במקום כחיוב ממוני, הודאה שאיננה קבילה על פי דיני הראיות.

לבסוף, ניסינו על פי המושגים שלמדנו לגבי תשלומי חבלה ליישב את מה שנראה כסתירה ברמב"ם, כאשר הוא מוכן לחייב את האונס והמפתה בתשלומי 'פגם' על פי הודאתו, למרות שתשלום זה נתפס באופן פשוט כתשלום עבור חבלה. הראנו שבעיית השווי שהצגנו בחלק הראשון של המאמר, אולי לא חלה על דיני 'פגם'. כמו כן, ראינו בדברי האחרונים שהציעו שתשלומי פגם כלל אינם מדין חובל, או בשל אלמנט ה'ניציון' שנעדר מהם או מפני שהם אינם מופיעים בתורה בתורת עונש כמו שאנו מוצאים בפסוקים העוסקים בחיובי החובל.