

## יחודו של המשפט העברי

ולקט קצירך לא תלקט... לעני ולגר תעזוב אותם אני ה' אלהיכם: לא תגנבו ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו... אני ה': לא תעשק... ולא תגזל, לא תלין פעלת שכיר לא תקלל חרש ולפני עוור לא תתן מכשול, ויראת מאלהיך, אני ה': לא תשנא... הוכח תוכיח... לא תקם ולא תטר... ואהבת לרעך כמוך, אני ה': את חקתי תשמרו... לא תקיפו פאת ראשכם... ושרט לנפש לא תתנו בבשרכם... אני ה', אל תחלל את בתך להזנותה... את שבתותי תשמרו ומקדשי תיראו אני ה': אל תפנו אל האובות ואל הידענים אני ה' אלוהיכם כים: מפני שיבה תקום והדרת פני זקן ויראת מאלקיך אני ה' (ה) התירוץ בזה, רצה הקב"ה לבאר לבני ישראל בפרשה זו שאין ראוי שימצאו המעלות והמדות המשובחות מפני שיגזר בהם השכל האנושי, אלא מפני שצוה הקב"ה בהם ללכת בדרכיו ולדבקה בו, יעשו כל מה שיעשו מהטוב והשלימות לא מפני בחינה אחרת ומשפט שכלי מדותי".

וכאן נקודת המוצא לניגוד הקוטבי בין המשפט העברי למשפטים האזרחיים השונים.

המשפט העברי בניגוד לשאר שיטות המשפט אינו מצטמצם רק בתחומי היחסים ש"בין אדם לחבירו", הוא מכניס לקטיגוריות משפטיות גם את היחסים שבין אדם למקום. גם הקב"ה הוא אישיות משפטית כביכול. ולהיפך, אף את אותן ההלכות החוקיות, ה"חילוניות", המסדירות יחסי האדם לזולתו הוא מעלה ומקדש ותופכן למצוות.

אותה ההלכה המפורסמת "ואהבת לרעך כמוך", שחכמינו אומרים עליה כי היא "כל התורה כלה", אינה אומרת שאהבת החבר חשובה מפאת ערכה המורסי, גם לא בגלל תועלתה וחשיבותה בחיי החברה, אלא מסיימת "אני ה'". בפירוש המלוקט מגדולי המפרשים "ענין ני קדושה ופרישות", בתחילת פרשת קדושים: אסמכתא לדברים הנ"ל: "דבר אל כל עדת בני ישראל ואמרת להם קדושים תהיו כי קדש אני ה' אלהיכם". מדוע בפרשה זאת נאמר כמעט בכל מצוה ומצוה "אני ה' אלהיכם", מה שלא נמצא כן בשאר פרשיות שבתורה? איש אמו ואביו תיראו... אני ה' אלהיכם "אל תפנו אל האלילים... אני ה' אלהיכם": "לא תכלה פאת שדך,

### המשפט האזרחי — חוקי מגן

החוק הגנת הרצוי אשר עדיין לא בא לעולם, הגנת המצוי שנשקפת לו סכנה. בכל מקרה, מנסה להשליט או לבטס

החוק האזרחי — החילוני נוצר כדי להגן על נכס כלשהו, גשמי או רוחני, פרטי או צבורי. תפקידו ומהותו של

<sup>1</sup> ויקרא י"ט ב'.

<sup>2</sup> שבת ל"א, א.

<sup>3</sup> ויקרא י"ט, י"ח.

## הרב משה קלירס

שיקומם של הפושעים, החינוך המונע, הקניית ערכים ושמירת יחסים תקינה וסדירה מצויים בתחומים של משרדי החינוך והסעד.

וכך מגדיר ד"ר מ' זילברג<sup>5</sup> את שיטות המשפט המודרניות: "אפשר לומר, עם קב חומטין, כמובן, כי המשפט המודרני אינו מתעניין כלל בחובות, הוא מתעניין רק בזכויות. חובת התשלום של החייב אינה אלא ציון מקוצר של אפשרות כפיית התשלום על ידי הנושה. מן הלכטיקון המשפטי המודרני אינך יכול למחוק את המונח "זכאי" אבל אתה יכול להתקיים — גם אם לא יהא זה נוח ביותר — בלעדי המילה "חייב". תצטרך רק לכתוב במקומה את הפסוק הארוך: "יכול להאלץ (ע"י ה"משפט ומשרדי ההוצאה לפועל) לקיום זכותו של הנושה". וגם ה"חובות הטבעיות", עד כמה ששרידי ערכאייב אלה עדיין נשתמרו בשיטות המשפט המודרניות, החובות שאין כפיית ביצוע בצידן — גם לגביהן המלה "חובה" אינה אלא פיקציה, וכל משמעותה מצטמצמת רק בזה: שממלא החובה, המשלם, אינו רשאי לדרוש את כספו בחזרה. שוב רפלקס — נגטיבי במקרה זה — של זכות התביעה, שהיא ורק היא מהווה את המרד העיקרי לקיום החובה האזרחית.

### משפט התורה — חינוכו של המזיק

לו, והוא: ערכו הדתי של יחס האדם לחברו. עזרת האדם לזולתו — מצווה היא, בדיוק כמצות נטילת לולב והנחת

מצב דברים מסויים אשר לא היה מתג-שם, או לא היה משתמר אלמלא התער-בותו של החוק.

הגדרה זו יפה לגבי כל ענפי המשפט — מן המשפט הקונסטיטוציוני, המשפט הפלילי, המשפט האזרחי, ועד כל אותן אוראות טכניות — רגולטיביות המקיפות את חייו של האדם בין דורנו.

מאחורי כל חוק, ומאחורי כל סעיף והוראה שבו, מסתתר אי-שם איזה "אוייב" פוטנציאלי העלול לתקוף ולשר-בש את סדרי החיים של החברה: בין אם הוא רוצח הבא ליטול את נפשו, בין אם הוא בעל חוב שאינו חפץ לפרוע חובו, וכדומה. להרחקת אויב אסוציאלי זה, ניתנים חוקיה השונים של המדינה.<sup>4</sup> החוק הוא יצור סוציאלי, הרואה את הפרט באספקלריא של הכלל, מערכת החוקים והמשפטים החילונית קמה לשר-מור על הסדר הציבורי, היא נוצרה כדי לאפשר ולפתח נורמאליזציה בחיי החבר-רה. הפרט — כפרט, אינו מעניין אותה, אלא רק מחמת היותו חלק מן הכלל.

החוק שומר כי לא יבוצעו מעשי פשע הלכה למעשה, אך אינו מתייחס כלל לחוטאים. במדינת החוק עוסקים משרדי המשפטים והמשטרה — על כל שלוחי-תיהם וענפיהם — בביעור מעשי הפשע.

<sup>4</sup> חוק ומוסר במשפט העברי, מ. זילברג, ירושלים תשי"ב.

המשפטיים "לא תרצח", "לא תגנב", יחד עם המצוות המסורות ללב, כאמנה היחוד ואיסור עבודה זרה. נביאי ישראל מתקוממים בנשימה אחת נגד גזל יתום ואלמנה ונגד חילול שבת ושאר קדשי הדת. שניהם הפרת הברית, שניהם צווים של תורה אחת תמימה. הערך הדתי של יחסי החברה מוסיף מונח חדש במערכת המשפטית: חובת האדם כלפי זולתו. לחובה זו שני פנים. האחד — חובת האדם להיטיב עם חברו. השני — להימנע מלהזיק לזולתו.

תפלין, ועבירה שבין אדם לחברו — עבירה היא גם לקב"ה. המשפט העברי אינו שם פדות בין מצוות שבין אדם לקונו ובין חוקים שבין אדם לחבירו. גם החוקים והמשפטים אינם נוצרים רק מתוך צרכי החברה ולשמם בלבד, אלא הם בעיקר חובות דתיים. השכר והעונש על שמירת המשפט או עבירתו אינם מצטמצמים בתקון החברה או בקלקלתה, ובכך שהאדם נהנה או חסר בהיותו חלק מן החברה הזאת, — אלא הגמול הוא לעתיד לבא.

בעשרת הדברות ניתנו כרוכים החוקים

חובותיו הדתיות של האדם — בסיס לתחוקה סוציאלית

בכך, שהאזהב חברו כנפשו לא יגנוב ממנו... ולא יונהו בממון... ולא ישיג גבולו ולא יזיק לו בשום צד, וכן כמה מצוות אחרות תלויות בזה.<sup>6</sup> החיובים הסוציאליים, כמו קבורת מתים, הכנסת כלה ולוית אורחים גם הם מקורים במצוות "ואהבת לרעך כמוך"<sup>7</sup>. וכן גמיי לות־חסדים וביקור חולים.<sup>8</sup> ופדיון שבויים.<sup>9</sup> גם הכלל "ועשית הישר והטוב"<sup>10</sup>. מש־מש מקור לכמה חוקים חברתיים, כמו הדין "שומא הדר"<sup>11</sup>. ו"בר מצרא"<sup>12</sup>. שיש לו דין קדימה בקניית השדה הגור־בל בשדהו, ועוד.<sup>13</sup>

אנו מוצאים את חכמי ישראל מבססים על התביעה המוסרית הכוללת "ואהבת לרעך כמוך" הרבה חוקים סוציאליים. ולא עוד אלא שראו בשאיפת המוסר הזאת של אהבת הזולת את המטרה האחרונה שאליה חותר כל המשפט העברי. רי. הרמב"ם.<sup>6</sup> כולל במצוה זו את כל היחסים המשפטיים שבין אדם לרעהו, ובכלל אהבת הריע הוא "לחוס על ממנו כאשר הוא חס על ממון עצמו". ובעל ספר ה"חינוך"<sup>7</sup>. ממשיך את הקו הזה בהתאם למאמר רבי עקיבא, כי "ואהבת לרעך כמוך הוא כלל גדול בתורה".<sup>8</sup> מפני שהרבה מצוות שבתורה תלויות

הלכה י'.

6 הלכות דעות ו' הלכה ג'.

12 דברים ו'.

7 מצוה רמג.

13 בבא מציעא טו.

8 שבת לא' א'.

14 בבא מציעא קח.

9 רמב"ם, הלכות אבל, פרק יד' הלכה א'.

15 עיין במשפט המלוכה בישראל. ש. פדר־

10 רמב"ם, ספר המצוות, שורש ב'.

בוש. ירושלים תשי"ב.

11 רמב"ם, פרק ח' מהלכות מתנות עניים,

חינוך לשלמות — בתורה

בגלל נזק הזולת, אלא מחמת שמעשי העבירות מזיקים לזיק. הם פועלים על נפש האדם, פורצים פרצות במערכותיה ופוגמים בטוהרה ובתמימותה. הפרישה מעבירות — מהווה שריון המגן ושומר על שלמות הנפש, ויש אשר מעשה הפרישה עצמו, מעשה כיבוש הרצון וההשלטה העצמית משמש גורם לחינוך והדרכה.<sup>19</sup>

מכיון שהמשפט העברי נובע מתוך חובת השלמות, שקול הוא לתועלתו של כל אדם באשר הוא אדם, על פי יסודות הצדק האבסולוטי, ללא כל נטיות וסטיות. הבסיס של משפט התורה הוא אותו הכלל הגדול של היהדות "ואהבת לרעך כמוך" — כמוך ממש, או כפי שמגדירים חכמינו "דעלך סני, לחברך לא תעביד, זו היא כל התורה כולה, ואידך פירושה הוא".<sup>20</sup>

וכך מלמדים אותנו רבותינו בעלי התוס' פות: "יותר יש לאדם להיזהר שלא יזיק, משלא יזוק"<sup>21</sup>.

נסכם בקצרה: המשפט העברי — תפקיד מחנך לו, למשפט החילוני — תפקידי שיטור. זה האחרון פונה אל הזארה, בעוד הראשון פונה גם אל האדם. החוק האזרחי מצוה לסלק את החוב, ואלו משפט התורה למלא את החובה.

מהי הסיבה (עד כמה שאנו מבינים ודור־ שים טעמא דקרא) שהתורה נכנסת במיור־ חד גם לחובותיו של האדם, ואינה מסת־ פקת בהגנתו מפני הזולת?

משפטי התורה מבוססים על רקע שלמות האדם: "אמרת ה' צרופה"<sup>16</sup>, אמר רב: הבריות"<sup>17</sup>. תורת ישראל היא תורת השתלמות האדם. אין היא "דת" במובן המקובל בבחינת פולחן, או חובה מסויי־ לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהן את מת של קיום חוקים ומצוות מעשיות ידועות. תורת ישראל באה לחנך ולהש־ לים את האיש שבאדם, ולכן מקיפה היא את כל החיים; מהלידה — ועד הפטירה, מהשכמת הבוקר ועד השכיבה לישון. היא קובעת ערכי אמונה והכרה, מגדירה השקפת עולם ויסודות חיים, מציינת קוי אופי ותכונות נפש, מסמנת דרכי הנהגה והלכי מחשבה, מתקינה גדרי חוק ומש־ פט, ו"הפך בה והפך בה דכולא בה"<sup>18</sup>. והכל משמש סולם להעלות את האדם לדרגת שלמותו.

היסוד הזה, יסוד ההשתלמות, עובר כקו בכל חלקי התורה, למן התורה שבכתב והנבואה — עד לתורה שבעל־פה, ומהווה את צורתה התכליתית. התורה אוסרת להזיק לרעי, אוסרת לע־ בור עבירות ולעשות איסורים לא רק

תוצאות מעשיות להבדלי הגישות המשפטיות

חובו, או למלא התחייבות שקיבל על עצמו? מה היא ה"רציו לגיס" של הוראה

שאלה אחת, לכאורה תמימה מאד: על שום מה, למשל, חייב אדם לפרוע את

<sup>19</sup> מבוא ל"תנועת המוסר", הרב ד. כץ.

<sup>20</sup> שבת לא א'.

<sup>21</sup> בב"ק כג ע"א תוספית ד"ה "ולחייב".

<sup>16</sup> תהלים יח.

<sup>17</sup> בראשית רבה פ' מד, תנחומא שמיני

<sup>18</sup> אבות פרק ה'.

בני מיעבר מצוה נינהו". וברש"י<sup>23</sup>, "פריעת בעל חוב מצוה: מצוה עליו לפרוע חובו ולאמת דבריו, דכתיב: הין צדק, שיהא הן שלך צדק ולאן שלך צדק". לא ניכנס כאן לפסיקת ההלכה בשאלה זו, אבל מעניין מאד להתבונן בויכוח אחר, קצר ופיקנטי שהתנהל מס' ביב לשאלה, וכך נאמר בכתובות: <sup>24</sup>.

"אמר ליה רב כהנא לרב פפא: לדידך דאמרת פריעת בעל חוב מצוה, אמר לי גיחא לי דמיעביד מצוה מאי? אמר ליה: תנינא: במה דברים אמורים (שהוא לר' קה ארבעים ולא יותר) במצות לאי תעשה, אבל במצות עשה, כגון שאומרים לו עשה ככה ואינו עושה, לולב ואינו עושה מכין אותו עד שתצא נפשו.

פירוש הדבר: גם כאן, באדם שאינו פורע את חובו, כופין אותו לקיים את המצוה ולשלם את החוב. לא חובו של בעל החוב (הנושה) מעניין, איפוא, את בית-הדין, אלא חובתו של החייב, שהיא החובה הדתית המוסרית, קיום המצוה שלו. רק בעקיפין, כתוצאה משנית, מק' בל הנושה את כספו<sup>25</sup>.

יסודית זו. חכמי המשפט הרומאי, וכן כל משפטן מודרני, יעמידו פנים תמהים מאד למשמע שאלה כזאת. ברור — הם יגידו — כי חובת התשלום הרי היא הצד השני של מטבע קניין הבעלות, ואי-אפשר לו לזה בלי זה. לא ייתכן משטר חברתי תקין, ולא דוקא במדינה רכושנית, בלעדי קיום חובה משפטית — אזרחית, למילוי החובות שקיבל האזרח על עצמו. זו היא — בעיני המשפטן — תשובה ניצחת שאין אחריה כלום. ואילו במשפט העברי נחשבת שאלה זו פרובלמטית בעיני חכמי התלמוד.

ישנה מחלוקת אמוראים, אם פריעת בעל חוב "מצוה" היא, אם לאו. אם זו היא חובה דתית-מוסרית, הדורשת, ככל החורבות מסוג זה, בגרות אישית מסויימת (ואינה חלה, למשל, על הקטן), או שהיא חובה משפטית-אזרחית, זאת אומרת: פועל יוצא הכרחי מזכותו של הנושה. ואינה מותנית כלל וכלל ב"כושר החורבה" הדתי-מוסרי של החייב.

"פריעת בעל חוב מצוה היא — אומר רב פפא במסכת ערכין<sup>22</sup>, — ויתמי לאו

### הגנת הניזק במשפט העברי

עד עתה הושם דגש יחודו של המשפט העברי על העובדה שחודו של משפט מופנה לא רק להצלת העשוק מיד עושה-קו — אלא גם להצלת העשוק מיד עצמו. אמרנו שהמשפט העברי נועד למנוע

עד עתה הושם דגש יחודו של המשפט העברי על העובדה שחודו של משפט מופנה לא רק להצלת העשוק מיד עושה-קו — אלא גם להצלת העשוק מיד עצמו. אמרנו שהמשפט העברי נועד למנוע

<sup>24</sup> שם.

<sup>25</sup> חוק ומוסר במשפט העברי.

<sup>22</sup> כב א'.

<sup>23</sup> כתובות פ"א ד"ה פריעת.

האדם, חלק אלוה ממעל

אות ואזהרות, בחקירות ובדיקות וכדומה עד שבמקרים נדירים מאד מוצא פסק דין מות לפועל. וכך קובעים חכמינו: "סנהדרין ההורגת אחד בשבעה — כלר־מר: אחד בשבע שנים, ויש אומרים אחד בשבעים שנה — נקראת חובל־נית"<sup>26</sup>. הכל בגלל אותו היחס האלהי אל האדם, שמי שממעט אותו, ממעט כביכול את דמות הקב"ה. ברור מאליה, שאפילו בצד המשפטי הזה — הגנת הניזוק — שהוא משותף לכל שיטות המשפט (המשפט החילוני כל יסודו ומהותו הגנת הניזוק). קיים הבדל גדול שכן השמירה מלהזיק, או הפיצוי לאחר הנזק אינו רק קיום חובה משפטית אזר־חית, אלא שמירה על דברים ועקרונות שאין ערוך להם במושגים כספיים, והם הרבה מעל ומעבר לתחושת האחריות החברתית הפשוטה, הקבועה וטבועה ביחסי אנוש משפטיים חילוניים.

לפי תורת ישראל, אין האדם נערך כיצור רגיל כי אם כצלם אלהים, כחלק אלוה ממעל. את היחס אל האדם, הן אל עצמו והן אל הזולת, יש למדוד לפי ממדים אלהיים, כאמרת חכמינו: "הסוטר לועו של ישראל, כסוטר לועה של שכינה"<sup>26</sup>. התורה עצמה מנמקת את ההלכה: "שׁוֹר־פך דם האדם, באדם דמו ישפך — כי בצלם אלהים עשה את האדם"<sup>27</sup> "לא תלין נבלתו על העץ... כי קללת אלהים תלוּי"<sup>28</sup>. "יש בזה זלזולו של מלך, שאדם עשוי בדמות דיוקנו. משל לשני אחים תאומים שהיו דומים זה לזה, אחד נעשה מלך ואחד נתפס לליסטיות ונתלה, כל הרוואה אותו, אומר: "המלך התלוּי"<sup>29</sup>. זהו קנה המידה של היחס אל האדם וזהו הרקע למשפטי התורה.

מכאן הדקדוק החמור בדינו נפשות ישר־אל. התורה מטילה, אמנם, להלכה עונשי מות על עבירות מסוימות, אבל למעשה הדברים כרוכים בהרבה תנאים, בהתר־

המוסר — במשפט העברי ובמשפט החילוני

להגנת החלש לשמירה על האדם כחב־רה, וכן רבות התלבטה תורת — המשפ־טים בקביעת תחומים בינה ובין תורת המדות בעזרת הגדרה מדוייקת של מושג המשפט ומושג המוסר, שכן שתיהן הן נורמאטיביות, לאמור, שתיהן מחוקקות חוקים להתנהגות צודקת של בני האדם זה עם זה.

גירקה וחכמי משפט אחרים סוברים כי

אין שיטת משפט בעולם, העתיק והמודרני כאחד, אשר בה יהיו עקרונות המוסר והמשפט כה שלובים זה בזה, כה מעורים זה בזה, כמו במשפט העברי. האמנם קיימים הבדלי גישות בין המוסר והמשפט לביעור הרע מן העולם? במבט ראשון נראה שאין הבדל עקרוני ויסודי ביניהם — אלא רק חלוקת סמכויות, תוספת באחד על משנהו, אך פני שניהם

<sup>26</sup> רש"י שם.  
<sup>27</sup> מכות ז', א.

<sup>26</sup> סנהדרין נח.  
<sup>27</sup> בראשית ט'.  
<sup>28</sup> דברים כא.

ההבדל שבין המשפט והמוסר ניתן לנסח בדברים אלה: החוק המשפטי יש לו עניין להתנהגותנו החיצונית, כלומר, הוא דן רק אם המעשה מזיק לזולתנו או לא, אך אין הוא בוחן כליות, איננו חר-קר לדעת, אם סוף המעשה היה במחשבה טובה או רעה תחילה. מה שאין כן החוק המוסרי. הוא פונה ללב האדם ומחפש בכל מעשה את הנימוק הפנימי, אם כוונת הפעולה הייתה רצויה. למשפט עסק עם תוצאות הפעולה, המוסר עוסק בסיבת המעשה וברצון שחוללו.

שונה מן ההגדרה האמורה היא הגדרתו של שטאמלר והנוהים אחריו, שהמשפט שם לבו לחובות האדם כלפי הציבור בניגוד למוסר, שהנושא שלו הוא האדם הבודד המתייחד עם נפשו. כי אף בהת-עניין המוסר בהתנהגות האיש כלפי החברה, הרי זה רק עד כמה שיש תוצ-אות ממנה להשתלמות הפרט. המשפט כולל איפוא כל החוקים הנוגעים לתקון החברה, והמוסר דואג לשפור מדות היחיד.

השקפה אחרת מצויה אצל רבים מחוקרי המשפט, הם טוענים: אין שנויים מהר-תיים בין הענינים הנכנסים לגדר המש-פט ובין אלה הכלולים בגדר המוסר, אלא שיש סגולה אחת שעל פיה נוכל להבחין הבחנה מספקת בין חוקי המשפט וחוקי המוסר, והיא הכפיה.

הגשמת המוסר — מסורה ללב, היא חפשית מאונס חיצוני. מה שאין כן החוק המשפטי, שהשמירה עליו מסורה להשג-חת החברה והמדינה, והן כופות ומכרי-חות את היחיד כמו בית-דין ושוטריו.

למלא אחריו ועונשים את העוברים עלין.<sup>31</sup>

ברם, הגדרת יפות לחוד — ומציאות לחוד. למעשה מפריד מרחק נדול בין התוצאות שמשג המשפט, לאלו ששואף להם המוסר. האנוכיות — היא המקימה חיץ בין האדם לזולתו, יוצרת נגוד מגמות וגורמת למלחמה תמידית בין רצונו של האדם לרצון עמיתו — ממנה תוצאות לסכסוכים בין טובת עצמו ובין טובת רעהו. חיכוכים אלה מיישב המשפט בחברה המודרנית בעזרת העונש, וככה מציג המשפט גבולות בין שלי ושלך. העונש המשפטי הוא "שוטר" העומד על הגבולות ומונע "השגת-גבול". החוק החילוני הוא, איפוא, במהותו גורם מפ-ריד בין אנשים, אין הוא מתחקה אחר מקור הרע, אינו עוקר שנאת הבריות, אלא מעמיד את בני האדם בדיסטאנס, למען תקציר יד הרשע מפגוע בחברו.

מה שאין כן המוסר: הוא שואף לנצחון ההכרה המוסרית, הוא תובע כי ה"אני" של האדם ירחיב גבולותיו המצומצמים, ויכלול בתוכו גם את הזולת, הוא מקרב את האנשים אחד לחברו ורק את הניגודים דים רוצה לעקור.

כבר הבענו למעלה את הרעיון שבמש-פט התורה לא קיימים כל נגודים בין מוסר למשפט. המקור האלהי של המוסר והמשפט אחד הוא וגם מטרה אחת לשני-הם, היינו מילוי חוב דתי. לפיכך אין הדת מבדילה ביניהם ולא כלום. אין התורה מיפה כח החוק המשפטי יותר מאשר את המצוה המוסרית, לשניהם כח-כפיה שוה, וכופים ועונשים על שמי-

עיין שם בשיטות השונות.

<sup>31</sup> המוסר והמשפט בישראל, ש. פדרבוש.

נראה לכאורה כי בזאת תיבחן "מוסריו" תה" של שיטת המשפט. וכי ככל שיגדל שיעור מוסריותה. כן תגדל ההתנגדות להכרת תקפם החוקי של חוזים בלתי חוקיים. קל וחומר במשפט עברי — שהוא ומוסר — אחד הם, ואין הדבר כן להפתעתנו המרובה, כפי שנראה מייד<sup>32</sup>.

### חוזים בלתי חוקיים

— פורמלית הוא עושה חוזה בלתי חוקי. היוכל "עבריו" שכזה לתבוע את המגיע לו מאת הקונה? שתי נטיות, צרות זו לזו נלחמות להשגת בכורה, של האיסור הפלילי מזה.

1. רצון להגן על יעילותו.
2. הרצון לעשות צדק.

לתבוע מקופח, במקרה האינדוידואלי, מזה, כי לא תמיד עולים השניים בקנה אחד, ולעתים נבעה פרץ וניגוד ביניהם. יעילותו של הוראות החוק הפלילי דורש, לא רק לקבוע עונש לעבריו, אלא גם ואם אפשר בעיקר — ליטול את טעמה של העבירה, לבטל את פתיגה, "לש" חוט" את היצר הרע שבה. למעשה כל קביעת עונש, תפקידה להביא לידי נויטראליזציה של הפתיון הטבעי, לגרום לכך שלא תהא העבירה כדאית — וממ" לא לא תעשה, זהו האידאל המרחף נגד עיני המחוקק, ואם העבירה גופא, או אחד מיסודות העבירה, או אחת מתופעות הלואי הטיפוסיות שלה, היא עריכת חוזה מסויים, או כניסה להתקשרות אורחית מסויימת, הרי אחד האמצעים לכך — להרחקת הפתיון של העבירה — הוא לבטל תקפן החוקי של החוזה הבלתי

רת המצוה הדתית כעל מלוי החוק המשפטי.

ומכאן לנקודה אחת, פרדוכסאלית במק" צת, לעובדה הנראית לכאורה מסמרת ומזועזעת את יסוד הרעיונות המובעים עד כה, והיא העמדה כלפי תקפם של חוזים בלתי חוקיים, או בלתי מוסריים.

בבעיית עמדתו של המשפט כלפי התקש" רות שנעשתה בניגוד להוראות החוק, או בניגוד לעקרונות המוסר המקובלים, פועלים גורמים מגורמים שונים, ושיקו" לים משיקולים שונים: טעמי מוסר, טע" מי תועלת, טעמי נוחיות — שיקולים אתיים ושיקולים אסתיטיים — ולא בשו" רה האחרונה גם שיקולים שיש בהם במקצת משום עשיית רושם והעמדת פנים.

הכלל הוא, כי אין החוק מכיר בתקפו של חוזה אסור, או בלתי מוסרי, אם ראובן, למשל שוכר את שמעון להרוג את לוי, אין שמעון יכול לתבוע את שכי" רו מראובן.

עד כאן הענין פשוט בתכלית ובדעת איש לא יעלה להקנות ל"שליח מצוה" זה זכות תביעה נגד שולחו. אולם העניין חדל להיות פשוט והופך ליותר ויותר פרובלמטי ככל שאנו יורדים בסולם הפליליות של המעשה. נתאר לעצמנו, במקום הרוצח ההוא, חנוני פעוט, בעל חנות מכלת, שאינו נועל את חנותו בשעה הקבועה בחוק, או ביום הקבוע בחוק, ומוכר את מרכולתו באחת הש" עות האסורות בהקפה. בלשון משפטית

מ. זילברג הנ"ל.

32. נקודה זו מצוינת בהרחבה במאמרו של

חוקי, היינו: לשלול את זכות התביעה של העבריין, ולשלול ממנו על ידי כך את אכילת הפירות המשפטיים של החוזה האסור.

מאידך גיסא קיים שיקול אחר, כבד משקל, והוא הרצון והחובה לעשות צדק לבעלי הדין העומדים לפני השופט, הרצון שלא לתת לנתבע להתחמק ממלוי חובתו בטענה הבלתי הוגנת של העדר חוקיות, טענה אשר עצם הגשתה מגלה שחיתות מוסרית מצד הטוען.

החרשתן המוכר תוצרתו שלא בהתאם למידות ולתקנים שנקבעו בחוק, ודאי ראוי לעונש, אפשר לדונו למאסר, אפי' שר להטיל עליו קנס, אפשר אפילו לסגור את בית החרושת שלו — אבל עדיין אין זה מצדיק שהקונה (ומדובר גם כשהקונה יודע ומכיר בשעת הקניין שהתוצרת אינה תואמת את הנדרש בחוק, ולמרות זה הוא קונה) השותף גם הוא למעשה העבירה — שותף על כל פנים מבחינה ממשית, ואולי עוד יותר משותף כי "לא עכברא גנב אלא חורא גנב" — שקונה זה יצא בריוח מכל העסק הזה, והסחורה תישאר בידו ללא תשלום. כי מה הוא העקרון המשפטי הפועל בשטח השלה דנן? חטאו שניהם כאחד — התובע והנתבע — יד המחזיק על העליונה. בית המשפט אינו נזקק לתביעה שכזאת, היא "מוקצה מחמת מיאוס", הוא אינו מטמא ידיו בדיון שכזה, והפועל היוצא של האינדיגנאציה המוסרית הזאת היא, כי יחד עם העגשת העבריין — התובע הוא ניתן פרס לעבריין — הנתבע — אלא, מאי? הוא אינו נותן את

הפרס במו ידיו, אלא משאיר את הפרס בידי מי שנטלו בעצמו.

זו היא ההרגשה הבלתי געימה הנשארת בליבו של השופט מדי קבלה את טענת "העדר חוקיות" של החווה, זה הוא "הצלצול הרע" של הטענה עליו עמד כבר הלורד מנספילד באחד מפסקי דיניו המפורסמים אך, מחובתו של השופט — כך גוזר עליו המחוקק המודרני — לדכא בקרבו את ההרגשה הלזו, להתכחש לחוש המוסיקלי שבו בשל המכסימה המשפטית האחרת, המעשית, התועלתית, של: למען ישמעו וייראו וכדי ליתן ולהעניק יתר תוקף ממש, יתר יעילות לציוויי האוסרים של החוק, אסור לו, לבית המשפט לסייע בידי העבריין, אסור לו לעזור לו באכילת פירותיו של החטא, גם אם אדישותו זו גוררת איתה בסופו של דבר, טובת הנאה בלתי מוצדקת, אסורה אף היא ובלתי מוסרית — לפעם מים אפילו בהרבת יותר בלתי מוסרית — כלפי העבריין השני.

מה היא עמדתו של המשפט העברי לבעיה זו?

"אמר אביי, האי מאן דמסיק ארבעה זוזי דריבתא בחבריה, ויהב ליה גלימא בגווייהו, כי מפקינן מינה ארבעה מפקינן מיניה, גלימא לא מפקינן מינה: רבא אמר: גלימא מפקינן מיניה, מאי טעמא כי היכי דלא לימרו גלימא דמכסי וקאי גלימא דריבתא היא"<sup>33</sup>.

רבית אסורה מן התורה, כידוע היא אסור רת גם על המלוה וגם על הלווה. אסור לקבל רבית, ואסור לתת רבית<sup>34</sup>. מי שנותן רבית עובר אף הוא על איסור

<sup>33</sup> ב"מ, סא, א'.

כי יש להוציא מהלוח את הגלימה גופה, כדי שלא יאמרו האנשים, כלומר: כדי שלא יראו העולם כי הוא מתעטף בגלימה של רבית וילמדו לעשות ממנו. ועל זה כתב הרא"ש:

"דוקא משום דלא לימא מכסיא בגלימא דרביתא הוא דמהדרין ליה, הא לאו הכי, המקח קיים, ולא אמרינן כיון שנעשה באיסור נתבטל המקח".<sup>85</sup> הוי אומר: מבחינה עקרונית אין בכלל מחלוקת בין אב"י ורבא ושניהם סוברים כי מקח שנעשה באיסור אינו בטל. ומוסיף הרא"ש בשם רב האי גאון:

"היכא דאיכא איסורא בנובינא דאוסוף בדמיה משום אגר נסר... ונתקיים המ"קח בקניין ולא נתייקר השער המקח קיים, ואין יכול לבטל המקח בשביל שנעשה באיסור".

"אינו יכול לבטלו", בין אם בוצע כבר, בין אם לא בוצע עדיין, זאת אומרת: הקונה יכול לתבוע בדין את מסירת הסחורה, המוכר יכול לתבוע בדין את תשלום המחיר, אבל כמוזן רק עד גבול לוח המותר, היינו: את הקרן בלא הרבית.

וכך נפסק בשלחן-ערוך, חושן משפט סימן רח:

"מקח שנעשה באיסור, כגון שהוסיף בשווי המקח משום המתנת מעות... ונתקיים בקניין או באחד מדרכי ההקנה... המקח קיים, ויתן כשער של הי"ת, ואין אחד מהם יכול לבטל המקח".<sup>86</sup> ובשלחן ערוך חו"מ סימן רלה סעיף כח נאמר:

"מפורש שבתורה, כתוב: "לא תשיך" בהפעיל הוא עובר אפילו על שני לאוין לדברי הגמרא — ואף על פי כן, על אף העבירה שעשה, יכול הלווה משלם הרבית לדרוש את כספו בחזרה, אם הרבית הייתה קבועה ומסיימת, בלשון התלמוד: "רבית קצוצה" אמר ר' אלעזר זר: רבית קצוצה יוצאת בדיינים, אבק רבית אינה יוצאת בדיינים".<sup>87</sup>

המלוה אינו יכול לתבוע בדין את הרבית בית"ד.<sup>88</sup> כי בית הדין אינו יכול לתת לאדם מה שאסור לו — זה לא שייך כלל וכלל לשאלת חוקפו החוקי של החווה הבלתי חוקי — אבל הלווה ששייך לו את הרבית יכול לתבוע כספו בחזרה, ובית דין נזקקים לתביעה זו. כבר כאן אנו רואים כי המשפט העברי אינו גורס את ההשקפה ה"אכסלוסיבית" ההיא, כי לא יאה לבית המשפט לדון או לנגוע בתביעה הקשורה במעשה עבירה, אין רגישות כזאת מצד המחוקק העברי, והיא נראית לו כמופרזת ובלתי כנה, סוף סוף רגיל בית המשפט לטפל גם בדברים שאינם כל כך נקיים.

הדין הוא איפוא, כי רבית קצוצה בדיינים, ונתעוררה שם שאלה: מה הדין אם הלווה שהתחייב לתת למלוה ארבעה זרים ברבית, נתן לו במקומם גלימה שווה ארבעה זווים — היכול הוא לדרוש את הגלימה חזרה, או רק את שויה? אב"י אומר: מוציאים מהמלוה את הכסף, אך את הגלימה אין מוציאים ורש"י אומר על כך: "מקחו קיים, וקציצת הרבית יחזיר לבעליו", רבא לעומת זאת, סובר

<sup>85</sup> כה ה, ש"ע יורה-דעה סימן קס"א.

<sup>86</sup> עיין בבא קמא לו, ב'.

<sup>87</sup> שם, ב'.

<sup>88</sup> רמב"ם פרק ה, מהלכות מלוה ילווה הל'.

המוכר או הקונה בשבת ויום הכיפורים... מעשיו קיימים<sup>38</sup>. מקור ההלכה, בירושלמי-מ, הובא ברי"ף פרק משילין.

"מאן דעבר ואקני בשבת מקרקע או מטלטלין הקנאתו הקנאה"<sup>39</sup>. וברמב"ם אנו קוראים: הכותב גט בשבת או ביוה"כ בשגגה ונתנו לה מגורשת... בזדון אינה מגורשת, שהרי עדים פסולים מן התורה" מכאן שאלמלא פסול העדים היה הגט כשר, אפילו אם כתבו במזיד.

עינינו הראות, כי המשפט העברי אינו גורס את הקשר הקאזואלי בין עשיית העבירה וביטול החוזה האזרחי, או הפעור

לה המשפטית האחרת שנעשתה אגב עשיית העבירה, העבירה על החוק, או על המוסר לחוד, ותקפו המשפטי של החוזה לחוד.

דוקא מפני שהמשפט העברי אינו מפלה בין חוק למוסר, וכ לקיום הוראה חוקית פורמלי. הוא בעת ובעונה אחת קיום מצוה דתית-מוסרית ה"מצוה" של פריי עת בעל חוב לגבי התחייבויות של ממון — הרי אי קיומו של החוזה שנעשה אגב עשיית עבירה, יהווה עבירה נוספת על העבירה המקורית שנעשתה על ידי העברייני.

### חוקים מוסריים במשפט העברי

מאחר וראינו כי המוסר והמשפט בישרי אל קשורים ומאוחים זה בזה, לא פלא הוא מציאיותם של הלכות רבות בספרי המשפט העברי, על ידם החוק המשפטי שכוּפּים עליו, גם מצוות המוטלות על האדם בתור חוב מוסרי גרידא, ללא אונס בית-הדין, והן אותן הלכות ותקנות המוכרות לנו כ"לפנים משורת הדין", "מפני דרכי שלום", ועוד.

לא ארחיב עתה את היריעה בקשר לחיובים מוסריים-משפטיים אלה, אכתוב רק דבריהם של שנים מגדולי חכמינו שמגדירים יפה הדברים.

"ועשית הישר והטוב בעיני ה'"<sup>40</sup> — אומר הרמב"ן והכוונה בזה כי מתחלה אומר, שתשמור חוקותיו ועדותיו אשר צווך, עתה יאמר גם באשר לא צווך תן דעתך לעשות הטוב והישר בעיניו, כי

הוא אוהב הטוב והישר, וזה ענין גדול, לפי שאי אפשר לזכור בתורה כל הנהגות האדם עם שכניו ורעיו, וכל משאון ומתנו ותקוני הישוב והמדינות כולם, אבל אחרי שהזכיר מהם הרבה, כגון לא תלך רכיל, לא תקום ולא תטור, ולא תעמוד על דם רעך, לא תקלל חרש, מפני שיבה תקום וכיוצא בהן, חזר לומר בדרך כלל, שיעשה הטוב והישר בכל דבר, עד שנכנס בזה הפשרה ולפנים משורת הדין, כגון מה שהזכירו בדינא דבר מצרא, ואפילו מה שאמרו פרקו נאה ודבורו בנחת עם הבריות עד שיקרא בכל עניין תם וישר".

התורה — כך מלמדנו הרמב"ן — קובעת רק עיקרים כלליים בתורת — המוסר, והניחה מקום לכל דור להתגדר בו בין בחיי הפרט ובין בשטח הצבורי והמדיני

<sup>40</sup> דברים ו'.

<sup>38</sup> וכך נפסק בחו"מ סימן קצה סעיף יא, <sup>39</sup> פרק ג' מהלכות גירושין הלכה יג'.

## הרב משה קלירס

ולזה אמרו חביבין דברי דודים יותר מיינה של תורה, שנאמר "כי טובים דדיך מיין".

בדבריו חושף לנו המגיד משנה את מהות החיובים המוסריים ביהדות. רא"שית — הוא מלמדנו דעת, כי יש וחוקים משפטיים התהוו על יסוד חובות מוסריים של לפנים משורת הדין ומדת-החסידות.

שנית — הוא מלמדנו, כי התורה לא חקקה חוקים מוסריים מפורטים, הואיל וחוקי המוסר תלויים בתמורות תנאי החיים, וכל דור ודור מצווה ועומד לחקן לעצמו חיובים מוסריים לפי הצרכים המתחדשים והמותנים בזמן ובתנאי הזמן. התורה התוותה לנו רק את הקיום הכלליים ואת השאיפות הנצחיות של המוסר, אולם דרך ההגשמה של אותן השאיפות נמסרה לחכמי ישראל שבכל דור, להסיר מעיקרי המוסר שבתורה את החוקים המשפטיים ואת החיובים המוסריים. שהצבור הפושט צורה ולובש צורה זקוק להם.

אסיים בדיוק נאה שמעיר הגאון ר' חיים ברלין — וממנו לקח וראיה לדברים הנאמרים לעיל. בפרשת יתרו אנו קוראים שיתרו מיעץ למשה "והיה כל הדבר הגדול יבאון אליך וכל הדבר חקטן ישפטו הם"<sup>42</sup>. אבל בהמשך, כשיהתקבלה ההצעה, מובא הדבר בשינוי לשון: "את הדבר הקשה יביאון אל משה".

מסביר הגר"ח ברלין, אצל אומות העולם נקבעת סמכות השופטים בהתאם לגודל הסכומים שעליהם מתנהל הדיון (בית-משפט שלום, ובית-משפט מחוזי) ברם,

"בתקוני הישוב והמדיניות כולם, במט"רה להגשים יסודי המוסר של התורה בתוך תנאי החיים, בכוון עשיית הישר והטוב.

דברים דומים — המכילים השקפה יסודית על ערך החיובים המוסריים והתפתחותם ביהדות מביא המגיד משנה בפירושו על הרמב"ם.

הרמב"ם<sup>43</sup>, אומר על דינא דבר-מצרא הנ"ל: "כל הרוצה למכור קרקע ובאו שניים, כל אחד אומר אני אקח בדמים אלו, ואין אחד מהם בעל המצר, אם היה האחד מיושבי העיר והאחד משכני השדה, שכן העיר קודם... שכן וקרוב, השכן קודם, שגם זה בכלל "הטוב והישר" הוא, קדם אחד וקנה, זכה, ואין חברו שראוי לקדם יכול לסלקו, הואיל ואין אחד מהם בעל המצר, שלא צו חכמים בדבר הזה אלא בדרך-חסידות, ונפש טובה היא שעושה כך".

ואומר המגיד משנה: "תורתנו התמימה נתנה בתקון מדות האדם ובהנהגתו בעור לם כללים באמירת "קדושים תהיו", והכוונה כמו שאמרו ז"ל קדש עצמך במותר לך, שלא יהא שטוף אחר התאוות, וכן אמרה "ועשית הישר והטוב, והכוונה שיתנהג בהנהגה טובה וישרה עם בני אדם".

ולא מן הראוי בכל זה לצוות פרטים, לפי שמצוות התורה הן בכל עת ובכל זמן ובכל ענין, ובהכרח חייב לעשות כן, ומדות האדם והנהגתו מתחלפות לפי הזמן והאיש, והחכמים ז"ל כתבו קצת פרטים מועילים, נופלים תחת כללים אלו, ומהם שעשו אותם בדין גמור, ומהם לכתחילה ודרך חסידות מדבריהם ז"ל,

<sup>42</sup> שמות יח כב.

<sup>43</sup> פרק יד מהלכות שכנים הלכה ה'.

אולם משפט התורה שמתייחס גם למעשה העבירה, ולעושה העבירה, אינו יכול לבטל ולמעט בחשיבות הדיון, כדברי "חובת הלבבות": אל תסתכל אל קטן נות המצוה אלא על גדלות המצוה" — שכן בכל מעשה עבירה — בין קטן ובין גדול, ישנה מעין מרידה במצווה אותה, וכדברי המשנה: הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, שאין אתה יודע מתן עברן של מצוות<sup>48</sup>.

בדין תורה, אין כלל הבדל בגודל הסכום, שהרי "דין פרוטה כדין מאה", וההבדל הוא בעיקר בטיבו של המשפט, אם הוא פשוט וקל, או מסובך. למעשה, ההבדל הוא הגישה העקרונית למהות המשפט. המשפט החילוני הגורס שתפקיד המשפט להציל העשוק, לתגן ולשמור על סדרי החברה — לא מייחס ערך לסכסוך בו הנעשק כמעט ואינו מפסיד, וסדרי החברה אינם מתערערים במידה רבה.

---

<sup>48</sup> אבות ב' א.

## המשתתפים בחוברת

הרב זלמן מ. קורן (וינקלר) – ישיבת "כנסת חזקיהו",  
כפר חסידים – רכסים

הרב ח"כ משה צבי נר'יה – ראש ישיבות בני עקיבא, כפר הראה

הרב יוסף כפיר – ר"מ ישיבת אור עציון, ד"נ לכיש צפון

מרדכי בוטבול – ישיבת מרכז הרב – חצור

יהודה עציון – ישיבת "הר עציון", אלון שבות

הרב יעקב פילבר – ראש ישיבת "ירושלים לצעירים" –  
מרכז הרב, ירושלים

יהודה קיל – ראש האגף לחינוך דתי במשרד החינוך,  
רד"ק 21 ירושלים

הרב דוד שפירא – רב שכונת בית הכרם בירושלים –  
רבינוביץ 26 בית-הכרם

אורי בן נון – הפסגה 9 בית וגן, ירושלים

הרב יהודה שביב – ר"מ בישיבה הגדולה הר עציון, אלון שבות

הרב מרדכי גרינברג – ר"מ בישיבה הגדולה "כרם ביבנה", ד"נ אבטח

הרב ד"ר נחום רקובר – מנהל המחלקה למשפט עברי במשרד  
המשפטים – רח' איתמר בן אבי 22, ירושלים

הרב משה קלירס – ר"מ בבית המדרש לתורה, רח' פנים מאירות 7,  
ירושלים

## ההסתדרות הציונית העולמית המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה

### מעינות ב' — סוכות

במאסף 22 מאמרי הסברה להבנת הרעיונות, הדינים, המנהגים והמסורות הקשורים בחג הסוכות.  
מהדורה שנייה. 168 עמ' — 5. ל"י ; — 2. §

### מעינות ט' — ימים נוראים

שני כרכים ובהם 38 מאמרים על הימים הנוראים. והוראת הרעיונות, הדינים, התפילות והפיוטים של ימים אלה עם שיעורים לדוגמה ורשימה ביבליוגרפית.

כרך ראשון: 330 עמ' — 8. ל"י ; — 3. §  
כרך שני : 366 עמ' — 8. ל"י ; — 3. §

עמודי המחשבה הישראלית — הרב פרופ' ש"ב אורבך ז"ל  
— אנתלוגיה להגות ישראל.

חלק א': הרצאת דעותיהם של גדולי המחשבה בישראל:  
רבנו סעדיה גאון, רבנו בחיי, ר'. יהודה הלוי.  
הוקדם מבוא כללי לתולדות המחשבה הדתית  
בישראל.

מהדורה שנייה מתוקנת 317 מ' — 12. ל"י ; — 4. §

חלק ב': הרצאת דעותיהם של גדולי המחשבה בישראל:  
רבנו משה בן-מימון (מורה נבוכים) ורבי יוסף  
אלבו (ספר העיקרים).

מהדורה שנייה מתוקנת. 358 עמ' — 12. ל"י ; — 4. §

חלק ג': משנתו הפילוסופית של רבי חסדאי קרשקש.  
בהשוואה לדרכם הפילוסופית של הוגי הדעות  
בני זמנו ואלה שקדמו לו, הן היהודים והן הנכרים.  
444 עמ' — 12. ל"י ; — 4. §

#### על אבות לילדים — רבקה אליצור.

סיפורי תורה לילדים בגיל הרך. מקראה לכיתות הראשונות  
של בתי-ספר יהודיים בגולה. מנוקד מעוטר בצבעים.  
מעוטף, 190 עמ' — 12. ל"י ; — 3. §

שיעורים בפרקי נחמה וגאולה — פרופ. נחמה ליבוביץ  
וד"ר מאיר ויס.

מחיר 25 השיעורים 4.50 ל"י ; 1.75 §

#### שיעורים במחשבת ישראל — בעריכת דב רפל.

מחיר 23 השיעורים 4.50 ל"י ; 1.75 §

עיונים בספר בראשית, בעקבות פרשנינו הראשונים והאחרונים — פרופ. נחמה ליבוביץ.

עריכה חדשה של כל העיונים שהופיעו עד כה לפרשיות  
ספר בראשית, בצירוף מפתח ההבאות ומפתח המפרשים  
והמחברים.

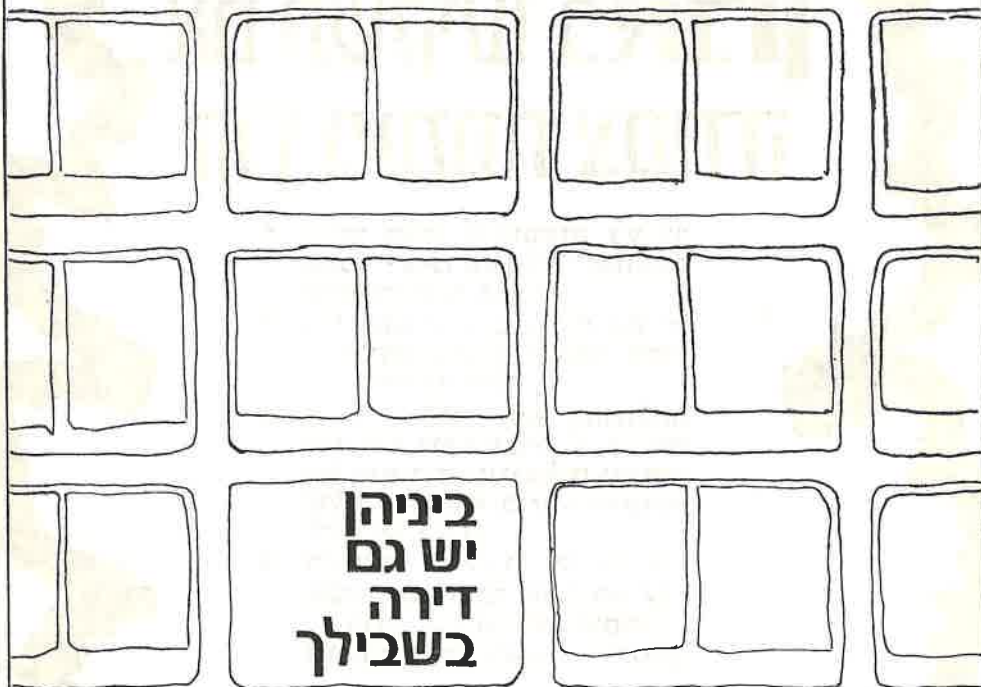
מהדורה שלישית 420 עמ' — 15. ל"י ; — 5. §

עיונים חדשים בספר שמות, בעקבות פרשנינו הראשונים  
והאחרונים — פרופ. נחמה ליבוביץ.

עיונים חדשים ועריכה חדשה של העיונים שהופיעו עד כה  
לפרשיות ספר שמות, בצירוף נספח על דרכו של רש"י  
בבחירת המדרשים, מפתח ההבאות ומפתח המפרשים  
והמחברים.

מהדורה שנייה. 544 עמ' — 19. ל"י ; — 6. §

# 800 דירות לזוגות צעירים



בירושלים (בנוה יעקב ובסנהדריה)  
בבני ברק, (בקריית הרב הרצוג),  
בנתניה, בפתח תקוה, בכפר סבא, ברעננה,  
ברמת השרון, בראשון-לציון, ברמת-גן (בסלמה  
ג') בטבעון בחיפה (בקריית שמואל).

**אל תדחו את ההרשמה**

**ליום האחרון.**

ההרשמה: בתל-אביב — לילינבלום 27, טלפון 58144;

בירושלים — הגידם 1 טלפון: 2241.

בחיפה — ארלוזורוב 3, טלפון 68049;

חברה לשיכון, ופתוח בע"מ

**משהב**



# עורך כספך מובטח אם תשקיעו ב"אלון" קרן נאמנות צמודה

- \* כספי הקרן מושקעים בעיקר בצמודי אינדקס (65%) ובחלקם בצמודי דולר (35%).
- \* אין אתה חייב בתשלום מס על הדיבידנד השנתי שאתה מקבל על תעודות "אלון".
- \* קרן "אלון" היא בהנהלתה המנוסה של החברה להשקעות של בנק דיסקונט בע"מ והנאמן של הקרן הוא בנק דיסקונט לישראל בע"מ.
- \* תעודות "אלון" הן למוכ"ז.
- \* בשנה האחרונה הרוויחה קרן "אלון" כ־16% נטו (שמתוכם חולק דיבידנד בשעור 10% נטו).

פרטים מלאים על "אלון", קרן נאמנות צמודה  
בכל אחד מ-131 סניפי.

## בנק דיסקונט לישראל בע"מ

## **"טפחות" בנק משכנתאות לישראל בע"מ** **הבנק למשכנתאות הגדול במדינה**

נותן הלוואות לזוגות צעירים, לעולים חדשים למפונים  
וכמשתכנים אחרים. כן ניתנות הלוואות לעירויות, למוסדות,  
דות, לקבוצים ולמושבים. הבנק גם מנהל עבור משרד  
השכון מפעלי חסכון שונים, ביניהם מפעל חסכון לבנין.

## **"טפחות" בנק משכנתאות לישראל בע"מ**

ההנהלה: ירושלים, רחוב הלני המלכה 9.

סניפים: ירושלים, רחוב הלני המלכה 9.  
תל-אביב, רחוב החשמונאים 123.  
חיפה, רחוב הנמל 48.  
באר-שבע, רחוב מצדה מרכז הנגב.  
אשדוד, מרכז מסחרי א' רחבת שרת.

## **בנק "אדנים" למשכנתאות והלוואות בע"מ**

ס"ה המאזן 82.000.000.— ל"י

ס"ה הלוואות 75.000.000.— ל"י

אגרות חוב במחזור 32.000.000.— ל"י

תל-אביב, רחוב אחד העם 108

טלפון 91-52-24, ת. ד. 4294

