

תקשורת ולשון הרע

- | | |
|----------------------------------|--|
| א. רקע | ו. היתר שני - תחקיר עיתונאי כשיפוט קהילתי |
| ב. העבודה העיתונאית | ז. חובת הקורא - איסור קבלת לשון הרע |
| ג. לשון הרע על אמת - גדר וגבולות | ח. אחריות מפעילי רשתות חברתיות |
| ד. נימוקים אפשריים להיתר | ו. האיסור |
| ה. היתר ראשון - פרסום כעשיית דין | י. נספח - היתרי החפץ חיים ללשון הרע לתועלת |

א. רקע¹

למרות שדבר מה הדומה לעיתון התקיים ברומא כבר לפני 2200 שנה, ועיתונים התקיימו ברחבי אירופה במאות השנים האחרונות, דיווח עיתונאי ותקשורתי קבוע החל רק לפני כמאתיים שנה. אחד המפעלים העיתונאיים - עריכת תחקיר עיתונאי ודיווח עליו - הינו בן כמה עשרות שנים בלבד. כמו כן, בעשרים השנים האחרונות נוצרו הרשתות החברתיות שהרחיבו את אפשרויות הדיווח החדשותי והשיפוט של אירועים מידי אנשי תקשורת לידי אנשים רגילים. גם בעיתונות מסורתית שאלת איסור לשון הרע עמדה לדיון, כאשר בהערות אגב ציינו כמה מחכמי ישראל את איסורי לשון הרע הקיימים בעיתונים.² אלה לא פירשו כיצד צריך להיראות עיתון על פי התורה,³ וודאי

- 1 תודה לרב יצחק רצקר, שבלימודנו המשותף חלק עמי מחשבות מחכימות בסוגיות אלו.
- 2 הפוסקים דנו בנוגע לקריאת עיתונים בשבת מכוח ההלכה האוסרת קריאת שטרי הדיטות בשבת. בהקשר זה יש לציין כי בתחילת הדרך אין בפוסקים כל התייחסות לאיסורים אחרים הכרוכים בקריאת עיתונים: כך בשאלת יעבץ (א, קסב) ושבועת יעקב (ג, כג) שהתירו קריאת עיתונים בשבת וכלכלת שבת (אות לג, מלאכת מוחק) שאסר קריאה בשבת לא ציינו כל הסתייגות מקריאת עיתונים ביום חול. לעומתם, החפץ חיים (אגרות, מב) התייחס לאיסור לשון הרע וכפירה ומינות המופיעים בעיתון, וכן הוא בשו"ת מאמר מרדכי (ד, נב). הרצ"ה קוק (לנתיבות ישראל ב, רכו), ביקר פרשנות לכוונות האופוזיציה כלשון הרע. הרב איתמר ורהפטיג, חוקי הכנסת ומדינת התורה, תחומין י' עמ' 192, עמד במשפט קצר על הצורך בבירור הדרך לתקשורת בלי לעבור על איסור לשון הרע.
- 3 הרא"ה קוק פרסם מאמרים בעיתונות ואף שקל לשמש כעורך עיתון העברי, על כך ראו אצל אברהם וייס, פעילות הרא"ה קוק בעיתונות העברית לאורך השנים, אסיף ו, עמ' 719-772. כך שראוי לנסות ללמוד ממעשי הגרא"ק וביקורתו על העיתונות הלכות בענין לשון הרע. דא עקא,

שלא עסקו בהיבטים רחבים יותר של תקשורת המונים. להלן יידונו היבטים שונים במפגש שבין תקשורת ללשון הרע, מנקודות שונות.

לעניין הדיון להלן, ההתייחסות לסוגיה לא תהיה כאל סוגיה שכבר נפתרה מהכיוון העובדתי, מכך שבפועל קיימת תקשורת מפותחת, גם בקרב שומרי התורה, כך שכל שיש לדון הוא כיצד ראוי לפעול בתוכה. הנחת הדיון תהיה שייתכן שקיומה של התקשורת הוא במסגרת של תרבות בעייתית מבחינת התורה, וממילא שדינה להתבטל.⁴

הדיון בסוגיה זו, ייפתח בבירור מהותו וגדריו של איסור לשון הרע באומר דברי אמת, כדי לבחון אילו מפעולות העבודה העיתונאית נכללות מעיקר הדין בגדר האיסור ואילו מותרות. לאחר מכן ייבחנו הנימוקים המקובלים להיתר, ויוצעו שני מנגנונים הלכתיים מרכזיים להתרת העבודה העיתונאית: האחד - שימוש בפרסום ככלי של עשיית דין עצמית ('עביד איניש דינא לנפשיה'), הן ביחס לעוול שנעשה לפרט והן ביחס למדיניות ציבורית; והשני - ראיית התחקיר העיתונאי כהרחבה של מוסד השיפוט הקהילתי. בהמשך ייבחנו מעגלי האחריות הנוספים: שאלת חובת הקורא וגדרי איסור קבלת לשון הרע, ואחריותם ההלכתית של מפעילי רשתות חברתיות ומפתחי אלגוריתמים לקידום תכנים.

ב. העבודה העיתונאית

נקדים לצורך הדיון הבחנה בין היבטים שונים בתחום התקשורת, אשר כל אחד מהם הינו שונה מחברו:

א. **דיווח** - תחת כותרת זו נכללים כל היבטי הדיווח העובדתי שבתקשורת, בכלל הזירות בהם מתמקדת התקשורת, כאשר הדיון ההלכתי יתייחס למקרה שבו הדיווח על אנשים הינו דיווח שלילי.

ב. **פרשנות** - חלק מרכזי בעבודת התקשורת הינו עיבוד האירועים ושיפוטם, כך שהמידע הגולמי יאורגן בדרך שנותנת לו פשר ואורגת אירועים בדידים לכדי מסכת שלימה. מלאכת הפרשנות התקשורתית כוללת (כמעט בהכרח) שיפוט של

שמבחינת האגרות לא הצלחתי לעמוד על שיטתו בכך. הגר"ק מוחה באגרת שמ"ד על ביזוי ת"ח, ומבקר באגרת שנ"ה על רמה ירודה וחסרת יראת שמים של כתבתו, אך לא מצאתי התייחסות של הגר"ק לדיני לשון הרע. גם וייס, במאמר שיוחד לענייני הלכה של ראי"ה בעיתונות (עיתונות והלכה בכתבי הראי"ה, המעיין 227, עמ' 37-49) לא התייחס להלכות לשון הרע.

4 זאת משום שלא כל מה שמזוהה עם קידמה ועם התרבות הקיימת אכן חיובי ומותר, והדיון מתוך ראיית מוסדות קיימים כמציאות שרק יש לפעול בתוכה מעוות את הדיון התורני.

הדמויות. לעיתים השיפוט נאמר במפורש, ולעיתים השיפוט משתמע מהדרך שבה מוצגים האירועים, בלי להצביע בפירוש על המסקנה השיפוטית.

ג. חקר - במסגרת מלאכה זו איש התקשורת חושף מידע שאיננו גלוי על נושא מסוים, ומציף אותו החוצה. מלאכת התחקיר כוללת הן את הבאת העובדות והן את שיפוטם. התחקיר התקשורתי עוסק בעיקר בהצבעה על פגם בעבודתו של אדם או מוסד, או בהתנהגותו המוסרית של אדם או חברה.

ד. ויכוח - חלק מהעבודה התקשורתית מושקע בהבהרת הוויכוחים בחברה על נושאים שונים, זאת תוך בירור עמדתם של אישי ציבור וציבורים בסוגיות העומדות על הפרק. כהמשך להבהרת הוויכוחים פועלת התקשורת לליבוי הוויכוחים הקיימים בחברה, זאת באמצעות ראיונות בהם מעומת המרואיין עם עמדות ועם אישים שאינם לרוחו תוך ניסיון לגרור אותו לוויכוח בוטה יותר. פעולה זו נעשית גם באמצעות תוכניות 'פאנל' בהם מנהלים אישים שעמדתם שונה ויכוח על סוגיות אלו, כאשר אוירת הוויכוח מכוונת לליבוי והעצמת הוויכוח ולא לפתרוננו.

מתוך קטגוריות רחבות אלו, הדיון ההלכתי מתמקד בעיקר במרחב שבו העבודה העיתונאית עוברת מתיאור ניטרלי של המציאות לשיפוט ולייחוס גנות. ניתן להצביע על ארבעה כלים מרכזיים שבאמצעותם מתבצע הדבר:

- **פרשנות** - חקר המניעים והכוונות העתידיות שבאירוע, כך שהדיווח כולל היבטי גנות, לפעמים גם לא מוכחים. לדוגמא: טענה לפיה ראש הממשלה אריאל שרון ביצע את הגירוש בגוש קטיף (=דיווח עובדה) כדי להימלט מחקירות פליליות בעניינו (=מניע).
- **מסגור** - מתן משמעות מסוימת למעשה שעשה פלוני. לדוגמא: ראש הממשלה בנימין נתניהו מתנגד לעסקת חטופים (=דיווח עובדה) ובכך מביא הפסד על ישראל (=משמעות המעשה).
- **הוקעה** - ליקוט עובדות וכוונות שליליות ואריגתן למסכת אחת שמגנה אדם, ציבור או תפיסת עולם.
- **תחקיר** - בדיקה מעמיקה של התנהלות, אישים או גופים, תוך בחינת דפוסי ההתנהלות ושיפוטם. למיטב ידיעתי, תחקירים הם באופיים חיפוש דברים שליליים והתנהלות לקויה, בעוד המקבילה החיובית שלהם, מוגדרת כ'כתבת יח"צ'.

כדי לערוך דיון הלכתי בנושאים אלו יש לברר תחילה מה המטרות המקצועיות של חלקים אלו בעיתונות, ומהי תרומתם החברתית החיובית או השלילית. בירור המטרות המקצועיות חשוב גם עבור שיקולים הלכתיים שונים, אבל בראשונה כדי להבין את המציאות, שבה פעולות אלו לא נעשות רק כאמצעי להפגת זמנם הפנוי של אנשים.⁵

פרשנות - העיתונות, לפחות בתודעתה העצמית, מתווכת לציבור את המציאות המתרחשת מול עיניו, ומנסה לחדור את המצג השייוקי של גורמי הכוח. כך מלבד דיווח עובדתי, מגיעה הפרשנות, שנועדה לחבר בין עובדות שונות ובכך לייצר שיפוט על מעשיו של אדם, בדרך שונה מכפי שהוא מציג אותם, כאשר השיפוט החדש נועד לפסול אותם. בדוגמא שהובאה לעיל, ראש הממשלה לשעבר אריאל שרון הציג את פינוי גוש קטיף כמהלך בטחוני מדיני חשוב, כשמצג זה מתוקף בכוח ניסיונו המדיני והבטחוני. אולם, חיבור ע"י העיתונות בין החלטת ההתנתקות לחקירות הפליליות שלו תוקף את הדרך ששרון הציג את החלטת ההתנתקות כמהלך בטחוני מדיני.

מסגור - המסגור גם הוא דרך לתווך לציבור מעשה של אדם בדרך שונה מכפי שהוא מציג אותו, לא בדרך של פירוש המניע, אלא בהתייחס למעשה עצמו. בדוגמה המובאת לעיל, נתניהו מציג את ההתנגדות לעסקת חטופים כמהלך ערכי או בטחוני חשוב, אך לטענת התקשורת באמת זהו מהלך בטחוני גרוע. דרך כלל, לאחר המסגור תופיע גם הפרשנות, שהרי השאלה המתבקשת היא מדוע האדם הנידון נוהג בדרך זו כאשר היא גרועה? על כך תבוא התשובה: מניעים זרים, טיפשות, פחד וכיוצא באלו.

הוקעה - גם ההוקעה היא דרך לתווך לציבור עובדה או אדם בדרך שונה מכפי שהוא מציג את עצמו. ההוקעה אינה מתייחסת למעשה אחד אלא היא כללית יותר, ולוקחת שלל היבטים במעשים של אדם השוללים אותו. כאן מתבקש לתקוף מכל הכיוונים: לאמור, אדם פלוני הנושא באדיאולוגיה פלונית הוא מגלומן, חסר אחריות, נטול יחסי אנוש בסיסיים, טיפש מגוחך וחסר רגישות גם יחד. ותפיסת העולם שלו גם היא משיחית, עיוורת, מתנגשת בקיר ושורפת את המועדון גם יחד.

תחקיר - האמור עד כה עוסק בעובדות ידועות וגלויות, שהעיתונאי מפרש ומקשר אותן בדרך מסוימת. לעומתם, התחקיר עוסק בהבאתן של עובדות לא ידועות באמצעי חקר שונים. אולם גם תחקיר בדרך כלל איננו מציג רק את העובדות אלא גם מפרש אותן ומעניק להן הקשר, משמעות ומניע. חשיבות התחקיר היא בכך שמדובר בעובדות

5 הדברים להלן מבוססים על ספרו של משה נגבי: חופש העיתונאי וחופש העיתונות בישראל - דיני תקשורת ואתיקה עיתונאית' (למדא - האוניברסיטה הפתוחה רעננה תשפ"א), פרק 1: "התשתית הערכית והחוקית".

לא ידועות שחשיפתן עשויה להשפיע על דעת הקהל יותר מפרשנות ומסגור. יש לציין לעניין זה שלעיתים חקירות פליליות החלו בעקבות תחקירים עיתונאיים.

החשיבות של כל אלו בעיני העיתונאי היא חשיפת האמת וביטול השקר. בעיניו, אדם, מעשה או תפיסה מסוימת מוצגים לציבור בדרך שגויה ושקרית המובילה לתוצאות שליליות של אהדה ואישור שלהן. ההשקעה של העיתונאי היא לשנות את התפיסה על המעשה הזה וממילא למנוע ממנו להתפשט בצורה חיובית ולקבל הסכמה.

הבנה זו של המעשה העיתונאי תקפה בין כשמדובר בהתייחס למעשה והחלטה של מדינאי ומנהיג בהקשר מדיני ספציפי, ובין כשמדובר בהתייחס לרמה מוסרית של ציבור, מידת היעילות של מוסד, היקף שמירת החוק במגזר והתמיכה בעוולות שקיימת בחוג. בכל אלו ודומיהן, מזהה העיתונאי סנטימנט חיובי או ניטרלי שנראה לו בעייתי והוא פועל לשנות אותו בדרכים האמורות.

בענין זה, ראוי שתעמוד לנגד עינינו גם התשתית הערכית והרעיונית עליה נשענת העיתונות: חופש הביטוי וזכות הציבור לדעת.⁶ ערכים שלא בהכרח חופפים את ערכי התורה, וודאי שלא במלואם, עוד על כך להלן.⁶

לאחר ההקדמה הזאת, ייבחנו אופני ההיתר האפשריים לעבודה העיתונאית.

ג. לשון הרע על אמת - גדר וגבולות האיסור

ספר חפץ חיים נפתח (לה"ר א, א) בקביעה:

אסור לספר בגנות חבירו אפילו על אמת גמור וזה נקרא בפי חז"ל בכל מקום לשון הרע. (דאם יש בהספור שלו תערובות של שקר ועבור זה נתגנה חבירו יותר הוא בכלל מוציא שם רע ועונו גדול הרבה יותר) והמספר עובר בלא תעשה שנאמר לא תלך רכיל בעמך וזה גם כן בכלל רכילות הוא.

קביעה זו אינה אינטואיטיבית, וכפי שמציין הח"ח בהערותיו (במ"ח א) "זה [=האיסור לספר גנות גם על אמת] הוא הטעות הראשון שרגילים העולם לטעות בו" - ועל כן נזקק הח"ח להוכיח את האיסור לספר לשון הרע גם כשמדובר בסיפור שהוא אמת. להלן אדון בהוכחות, אולם תחילה יש לברר מהי מהות האיסור.

6 עוד על ההבדלים בתשתית הערכית, ראו: הרב נועם אלטמן, חוק איסור לשון הרע אל מול הלכות לשון הרע, אמונת עתיך 146 (תשפ"ה) עמ' 99-105; הרב מנחם נאבת, נצור לשונך מרע: זכות הציבור לדעת ותרבות לשון הרע, אתר צריך עיון, כ"א תמוז תשפ"א.

ברי, כי אין לומר שהאיסור הוא עצם הסיפור על אדם אחר, שכן ההלכה קובעת שהאיסור הוא דווקא בדברי גנות, ואילו דברי שבח או דברים ניטראליים מותרים. לכל היותר יש בהם איסור אבק לה"ר כאשר הם עלולים להביא אדם אחר לדבר בגנות המסופר,⁷ אולם הם אינם אסורים מצד עצמם. אם כן, האיסור הוא סיפור דברי גנות על אדם אחר, כניסוחו של הרמב"ם (דעות ז, ב):

יש עון גדול מזה עד מאד והוא בכלל לאו זה [= "לא תלך רכיל"] והוא לשון הרע, והוא המספר בגנות חברו אף על פי שאומר אמת, אבל האומר שקר נקרא מוציא שם רע על חברו, אבל בעל לשון הרע זה שיושב ואומר כך וכך עשה פלוני וכך וכך היו אבותיו וכך וכך שמעתי עליו ואמר דברים של גנאי, על זה אמר הכתוב יכרת ה' כל שפתי חלקות לשון מדברת גדולות.

יש לעיין מה טעם האיסור לספר בגנות חברו כשהסיפור אמיתי. ניתן לכאורה להבין שהתורה אינה רוצה שיתייחסו לאדם בהתאם למגרעותיו, וכעיקרון היתה רוצה שגם אדם שמלא מגרעות וחסרונות יזכה להתעלמות מלאה מחסרונותיו.⁸ אולם, נראה שקשה לנקוט כך - הרי הותר לספר לשון הרע לתועלת,⁹ ואם כך עולה שהתורה איננה מבקשת התייחסות נאיבית לאדם. סיפור על כך שאדם מסוים איננו אמין כדי להימנע מעסקים איתו לגיטימי, ואם כך הרי שאנו בוחנים אדם על פי מעשיו. בנוסף, בפסחים (ק"ב, ב) מצינו שמותר לספר לרב גנות על תלמידו כדי שישנא אותו במקרה שעבר עבירה, אם המספר יודע שהוא נאמן על הרב. מכאן, שאפילו כשלא מדובר בהצלה מאיום קונקרטי, אלא במבט כללי על האדם ובהתייחסות רגשית אליו, מותר לאדם לספר לרב כשיודע שיאמין לו. אילו עיקר עניינו של איסור לשון הרע הוא שיש להתעלם מהצדדים השליליים של אדם ולהתייחס אליו רק בהתאם למעלותיו, אין מקום להיתרים אלו, שהרי עיקר הדין הוא להתעלם מחסרונות האדם ביחס אליו ולא רק בדיבור.

עוד אפשר היה לפרש את איסור לשון הרע כמיועד להגביה ככלל את השיח הציבורי מתחום הרכילות והעיסוק באחר שמוליד רע, לתחום גבוה ומרומם. ואכן, הגנות שגינו חז"ל את בעל לשון הרע מראה שראו באיסור זה מפתח לתחום שלילי שלם.¹⁰ אבל נראה שקשה להעמיד את עיקר האיסור על תוצאה ציבורית בלי איסור מהותי.

7 ב"ב (קסד, ב); רמב"ם דעות (ז, ד).

8 אפשר אף לקשר יחס זה לאפשרות הפתוחה לתשובה.

9 רשב"ם ב"ב (לט, ב); רבנו יונה בשערי תשובה (ג, רכא); חפץ חיים, (לשון הרע י א). מקורות נוספים ראו באנציקלופדיה תלמודית, ערך לשון הרע עמ' תשכו-תשכז.

10 ראו בגמרא בערכין (טו, ב) דרשות רבות בגנות מספרי לשון הרע, וכפי שסיכם הרמב"ם (דעות ז, ו): "אלו בעלי לשון הרע שאסור לדור בשכונתם וכל שכן לישב עמהם ולשמוע דבריהם"

כדי להבין את טעם האיסור יש להעמיק בהגדרת האיסור. לפי האפשרויות שהובאו לעיל, האיסור הוא עצם מסירת העובדות השליליות על אדם אחר. אבל נראה שהגדרה זו לא תענה על מקרים רבים שנאמרו בחז"ל. ישנם מקרים שיש בהם פרשנות ביקורתית למציאות ידועה:

- א. חטא המרגלים (משנה ערכין ג, ה).
 - ב. דברי מרים ואהרן על משה¹¹ (תו"כ מצורע ה, ז; ספרי כי תצא רלה; ספרי זוטא במדבר יב, א; אבות דרבי נתן ט).
 - ג. דברי יוסף על אחיו (ב"ר פז, א).
 - ד. המן מתואר כמי שאמר לשון הרע, על אף שכל הדוגמאות המובאות לכך הם דברים גלויים ומפורסמים על ישראל שרק פירשם המן לרעה (מגילה יג, ב).
 - ה. אסור משום לה"ר לגלות לעם הארץ שאין חברים סומכים עליו, על אף שיש הלכות ברורות בשאלה מי נאמן ומי אינו נאמן (ירושלמי דמאי ז, א).¹²
- בנוסף, ישנם מקרים של יצירת גנאי בלי לספר סיפור (לא אמיתי ולא שקרי):
- א. דואג האדומי אמר שבחים על דוד כדי לגרום לשאול לקנא בו, וגם זה הוגדר כלה"ר (סנהדרין צג, ב).
 - ב. דברי משה על ישראל - "וַיֵּהֶן לֹא יֶאֱמִינוּ לִי", על אף שידוע וברור שאינם סיפור, אלא רק השערה של משה שכך יהיה (שמו"ר ג, יג).
- מלבד זאת, יש לעיין בכך שמקור האיסור לדיבור לשון הרע הוא ביחס לאמירת דברי שקר:
- א. נלמדה אזהרה למדבר לה"ר מהפסוק "מִדְּבַר שֶׁקֶר תִּרְחֹק" (מכילתא משפטים פרשה דכספא כ).

11 לשון הכתוב (במדבר יב, א-ב) "וַתִּדְבֹּר מִרְיָם וְאַהֲרֹן בְּמִלְשָׁה עַל אֲדֹת הָאִשָּׁה הַכֹּהֵנִית... וַיֹּאמְרוּ הֲרֹק אֵף בְּמִלְשָׁה דִּבֶּר ה' הֲלֹא גַם בָּנוּ דִּבֶּר" מורה שמדובר בדברי ביקורת ולא בתוספת מידע. ניתן לדחוק שמרים סיפרה לאהרן את המידע ואחר כך ניתחו אותו בצוותא, וההתייחסות ללשון הרע היא לדברי מרים ולא לניתוח המשותף. אולם בספרי (בהעלתך צט) נאמר רק שהיא פתחה, כנראה כדי לפרש למה רק מרים נענשה, ומכאן שהבינו שלא מדובר בהבאת מידע אלא רק במצוטט בכתוב, שהם דברי ביקורת בלבד. זאת ועוד, שלדעה אחת בספרי נענש גם אהרן בצרעת קצרה כך שלדעתה אין סיבה לתלות את עיקר הסיפור במרים.

12 אם כי ייתכן שאין כוונת הירושלמי שהיה בכך איסור לה"ר אלא רק כינו את המספר 'לישנא בישא' מפני רוע לבבו.

ב. אסכרה באה על לשון הרע, כאשר לומדים זאת מהפסוק "יִתְהַלֵּל כָּל הַנִּשְׁבָּע בּוֹ יִסְכֵּר פִּי דוֹבְרֵי שְׁקֵר" (שבת לג, ב).

ובאמת, כמה מקרים שהם דברי שקר הוגדרו כלשון הרע:

- א. מוציא שם רע על בתולת ישראל (תוספתא ערכין ב, ו; ספרי כי תצא רלה).
- ב. דברי ציבא על מפִּיבוֹשֶׁת, למרות שמדברי הגמרא עצמה עולה שסברה שהדברים שקריים (שבת נו, א).
- ג. דברי אמציה לירבעם על כך שעמוס מרד בו (פסחים פז, ב).
- ד. דברי הנחש על ה' "לא מוֹת תִּמָּתוֹן כִּי יָדַע אֶל־הָאֱלֹהִים כִּי בְיוֹם אֶכְלֶכֶם מִמָּוֶנוּ וְנִפְקְחוּ עֵינֵיכֶם" (שמו"ד ג, יב).

נראה מכל האמור שהגדרת 'לשון הרע' בפי חז"ל היא יצירת השיפוט השלילי ע"י המספר, ולא עצם סיפור העובדה השלילית. שיפוט זה איננו רק שלילי אלא ביסוד הדבר הוא גם שיפוט שקרי, ולכן המקור לאיסור דיבור לה"ר הוא מאמירת דברי שקר. על אף שהמדבר לה"ר מספר דבר שבשורשו הוא אמת, מכיוון שרכיב הגנאי שלו הינו פרט בסיפור, בהתמקדות בו יש היבט של שקר. הלימוד לאזהרה "מדבר שקר תרחק" הוא מדרישת "תרחק" ששוללת גם דברים שאינם שקר גמור.¹³ הגדרה זו כונסת תחת המונח 'לשון הרע' את מעשי השיפוט של עובדה, ואף תחזית שיפוטית עתידית (!) כהשערת משה "וְהָיָה לֹא יֵאֱמִינוּ לִי", שכן השיפוט לגנאי וההתמקדות בו היא עיקר האיסור.

משמעות הדבר היא שאין באיסור לשון הרע כדי לקבוע את הצורך להתייחס לאדם בהתעלם ממעשיו, ושמצווה להיתמם ביחס למעמד של אדם. שורש האיסור הוא להתמקד בגנאי ולכוון לגנות אדם. אין בכך ללמד על איסור לשקף תמונה שלילית של אדם על מעלותיו וחסרונותיו, תוך סיפור עובדות המביאות להבנת והיכרות עם האיש. עולה מכאן גם צד איסור וחומרה ולא רק צד קולא, והוא שהאיסור להתמקד בגנות קיים גם במקום שבו אין תוספת נתונים בסיפור (בדומה לסיפור אהרן ומרים), וכן

13 אפשר היה לדון אחרת, שהדבר שנוי במחלוקת, ויש מחז"ל הסוברים שלשון הרע אסור רק על שקר ויש אוסרים גם בדברי אמת, והלכה כדברי האוסרים על אמת, כפי שפסק הרמב"ם (דעות ז, ב). אבל נראה שיש להוכיח שלא כך הם הדברים, שכן המשנה בערכין שהיא המקור העיקרי לאיסור לשון הרע מדברת על שיפוט לגנאי ולא על דבר שקר. כמו כן, האזהרה להוצאת שם רע נלמדה כדבר ברור בכתובות (מו, א) מ"לא תֵּלֶךְ רֶכֶל בְּעַמִּיךָ" העוסק באמת, וממילא נראה ששני דברים אלו צריכים להיפסק להלכה.

במקום שבו מטרת הסיפור היא לתועלת. למרות זאת כאשר הסיפור ממוקד בהעצמת הגנות הוא אסור, ואין די בתועלת כדי להתיר זאת.¹⁴

נראה שאפשר להוכיח זאת מסיפור המלכת אדוניה (מלכים א' פרק א). נאמר בירושלמי (פאה א, א):

רבי שמואל בר נחמן בשם רבי יונתן מותר לומר לשון הרע על בעלי המחלוקת ומה טעם ואני אבא אחריך ומלאתי את דבריך.

רבי יונתן מכנה את דברי נתן הנביא כדברי לשון הרע שהותרו על בעלי המחלוקת. והדבר פלא, הרי דברי בת שבע לדוד הותרו, מפני התועלת והתביעה המשפטית¹⁵ שהיתה בהם, א"כ מדוע דברי נתן נאסרו, לולי ההיתר לספר לה"ר בפני בעלי המחלוקת? אולם המתבונן בהבדל בין סיפור נתן לסיפור בת שבע יראה את ההבדל הניכר לעין. בת שבע מספרת (מלכים א' יז-כא):

אֲדֹנִי אַתָּה נִשְׁפָּעֶתָ בָּהּ אֶל־לִהְיָ לְאַמְתָּךְ כִּי שָׁלְמָה בְּנָךְ יִמְלֹךְ אַחֲרַי וְהוּא יֵשֵׁב עַל כִּסֵּאִי: וְעַתָּה הִנֵּה אֲדֹנִיָּה מֶלֶךְ וְעַתָּה אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ לֹא יָדַעַת: וַיִּזְבַּח שׁוֹר וּמְרִיא וְצֹאן לָרֶב וַיִּקְרָא לְכָל בְּנֵי הַמֶּלֶךְ וּלְאַבְיָתָר הַכֹּהֵן וּלְיָאֵב שֹׁר הַצֹּבֵא וּלְשָׁלְמָה עֲבָדָךְ לֹא קָרָא: וְאַתָּה אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ עֵינֵי כָל יִשְׂרָאֵל עָלֶיךָ לְהַגִּיד לָהֶם מִי יֵשֵׁב עַל כִּסֵּא אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ אַחֲרָיו: וְהִיא כְּשֹׁכֵב אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ עִם אֲבֹתָיו וְהִיטִי אֲנִי וּבְנֵי שָׁלְמָה חֲטָאִים:

לעומת זאת נתן אומר (שם, כד-כו):

אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ אַתָּה אֲמַרְתָּ אֲדֹנִיָּהוּ יִמְלֹךְ אַחֲרַי וְהוּא יֵשֵׁב עַל כִּסֵּאִי: כִּי יָרַד הַיּוֹם וַיִּזְבַּח שׁוֹר וּמְרִיא וְצֹאן לָרֶב וַיִּקְרָא לְכָל בְּנֵי הַמֶּלֶךְ וּלְשָׁרֵי הַצֹּבֵא וּלְאַבְיָתָר הַכֹּהֵן וְהָנֶם אֲכָלִים וְשִׁתִּים לִפְנֵי וַיֹּאמְרוּ יְחִי הַמֶּלֶךְ אֲדֹנִיָּהוּ: וְלִי אֲנִי עֲבָדָךְ וּלְצֹדֶק הַכֹּהֵן וּלְבִנְיָהוּ בֶן יְהוֹיָדָע וּלְשָׁלְמָה עֲבָדָךְ לֹא קָרָא: אִם מֵאֵת אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ נָהִיָּה הַדָּבָר הַזֶּה וְלֹא הוֹדַעְתָּ אֶת עֲבָדָךְ מִי יֵשֵׁב עַל כִּסֵּא אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ אַחֲרָיו:

14 ההסבר לאיסור יכול להיות התנאי שקבע החפץ חיים (לה"ר י', ב התנאי השישי), שכשיש יכולת להשיג את התועלת בדרך אחרת אין היתר בסיפור לשון הרע. אולם נראה שלא די בכך, כי ודאי נתן הנביא שאמר "וְאֲנִי אָבֹא אַחֲרֶיךָ וּמִלֵּאתִי אֶת דְּבָרֶיךָ" לא עשה כך סתם, אלא משום שהניח שהסיפור לבדו לא יספיק. נראה שטעם הדבר הוא מפני שהיתר 'תועלת' משנה את מהות הדיבור כדיבור שאינו מתמקד ברע אלא משיג מטרה, גם אם כרוך בו שיפוט שלילי מטבע הניסיון להשיג את התועלת. אולם ככל שכל ענין הדיבור הוא השיפוט ולא הסיפור, הרי הוא אסור גם לתועלת, כי הוא נשאר לשון הרע ולא לשון הטוב.

15 זאת בהנחה שיש איסור לשון הרע גם באשה המספרת לבעלה, כפי שכתב הח"ח (לה"ר ח, י').

בשונה מבת שבע המספרת רק את מה שאירע, הרי שנתן מתאר את הסיפור כמרד. הוא מוסיף לסיפור את המלכת אדוניה ("וַיֹּאמְרוּ יְחִי הַמֶּלֶךְ אֲדֹנִיָּה"), דבר שלא הוזכר בדברי בת שבע. בנוסף, ההערה הפותחת ("אַתָּה אֲמַרְתָּ אֲדֹנִיָּהוּ יְמִלֵךְ") והמסיימת ("וְלֹא הוֹדַעְתָּ אֶת עֲבָדָי מִי יָשֵׁב") רומזות לכך שמעשי אדוניה נעשים כמרד בדוד ותוך ניצול חולשתו. נתן הנביא מוסיף לתת אפוא של חוסר נאמנות על פני דברי בת שבע. אפוא זו מלווה את הסיפור ואפוא קיימת מתחילה, ורק בה יש שיפוט שלילי בלבד ולא העברת עובדה. לכן הוצרך הירושלמי לגבי נתן הנביא להיתר לספר לה"ר על בעלי מחלוקת, שכן דברי נתן לא היו רק סיפור דברים אלא כללו גם את השיפוט השלילי שמעשי אדוניה הם מרד ולא רק את התיאור העובדתי של ארגון מחנה אדוניה לקראת העתיד.

ובאמת הדבר פשוט בסברה, שאין איסור לשון הרע עידוד לצביעות, ולא נועד שייעצף אדם איצטלא דרבנן ויצטרכו כל באי עולם להתייחס אליו בהתאם לכך בהתעלם מכל דבר אחר.¹⁶ אלא שסיפור הגנות עושה פעולה הפוכה מפעולת הצביעות, והוא התמקדות מועצמת ברכיב הגנאי תוך בידוד של רכיב הגנאי מהתמונה הכללית והעצמתו כמעצב האישיות. לכן, עיקר מושג הלשון הרע הוא העיסוק בגנאי, ומקור הגנאי אם אמת או שקר משני למושג הגינוי. אולם במקרה שבו מועברת תמונה שלילית של אדם אין הדבר נכלל באיסור.

החפץ חיים הביא מספר ראיות לדבריו שאיסור לשון הרע הינו גם בסיפור דברי אמת:¹⁷

א. בגמרא במו"ק (טז, א) נאמר ששליח ב"ד שנשלח להזמין בעל דין יכול לומר שבעל הדין העיז פניו, כאשר הגמרא אומרת שבכך "ליכא משום לישנא בישא". עולה מכאן שלאדם אחר אין היתר לכך וזה נכלל ב"לשון הרע".

ב. בגמרא בסוטה (מב, א) כת שקרנים נמנתה בנפרד מכת מספרי לשון הרע.

ג. בגמרא בב"ב (קסד, ב) כשאמר ר' שמעון ברבי שפלוני כתב שטר שרבי גינה, הגיב רבי "כלך מלשון הרע זה".

מכל אלו הוכיח החפץ חיים שהאיסור הוא גם במסירת דברי אמת, ואכן כך הדבר, שהאיסור איננו רק במי שמציא עובדות שלא היו. אך יש לשים לב שבכל אלו הסיפור

16 וראו בירושלמי (ביכורים ג, ג) כמה סיפורים על החובה להתעלם מאיצטלא דרבנן שהלובשה קיבלה שלא כדין, "וטלית שעליו כמרדעת של חמור".

17 להבנתי, דברינו אינם עולים יפה עם דברי החפץ חיים. אולם תלמידו ר' אלחנן וסרמן (דוגמאות לביאורי אגדות על דרך הפשט, שנדפסו בסוף ספרו קובץ הערות על מסכת יבמות, סימן ח) מייחס תפיסה דומה לחפץ חיים עצמו.

הוא סיפור של גנות, וזה ענינו, בכוונה תחילה. לא נאמר מעולם שיש איסור לתת תמונה מלאה של אדם לאדם אחר.¹⁸

לפי האמור נראה שמותר לתאר דמות שלימה של אדם בספר או מאמר המספר את קורותיו, ובכלל זה לתאר דברים שליליים שאירעו לו, ככל שאין דברים אלו ממקדים ומתמקדים בגנות. אם צודקים דברנו, הרי שברמה העקרונית יש אפשרות הלכתית לקיים תקשורת המדווחת על אירועים באופן רציף, וממילא מבהירה את המכלול של אדם ומעשיו באופן רציף ולא שיפוטי. אם כי ספק האם תקשורת כזו תעורר עניין כלשהו. מכל מקום היתר זה משמעותי לגבי כתיבה ביוגרפית, שמתבעה מכוונת לתת תמונה שלימה יותר של אדם.

לאור הגדרה זו - שעיקר איסור לשון הרע אינו עצם מסירת העובדות אלא השיפוט השלילי, בידוד הגנות והעצמתו כחזות הכול - מובן שמרבית כלי העבודה העיתונאית שנמנו לעיל נותרים באיסורם. הפרשנות, המסגור, ההוקעה והתחקיר אינם מסתפקים בשיקוף עובדתי מלא וניטרלי, אלא מכוונים מעצם טבעם להבליט פגמים, לייחס מניעים זרים ולחרוץ משפט לגנאי. משעה שמהות הפרסום ומבנהו מושתתים על העצמת השיפוט השלילי ולא על פריסת תמונת מציאות שלמה, אין בעובדת היותו "אמת" ואף לא בטענת "תועלת" כדי להפקיע ממנו את איסור לשון הרע. לעומת זאת, את הדיווח הרציף על עובדות, בלי שיפוט, מסתבר לאור האמור להתיר.¹⁹

ד. נימוקים אפשריים להיתר

הפסיקה הקלאסית של החפץ חיים (לה"ר י, ב) לכאורה ברורה: אסור לספר גנות על אדם אחר. גם כשמותר סיפור גנות 'לתועלת' הדבר מותנה בשבעה מגבלות. על דברי הח"ח יש לדון רבות גם בהקשרים רגילים, ראו על כך בנספח למאמר. מכל מקום לענייננו נידונו מספר שיקולים²⁰ - רובם רלוונטיים רק אצל אישי ציבור ובהקשרים פוליטיים. כלהלן:

- היתר לה"ר על דברים מפורסמים - לכאורה אפשר להתיר פרסום דברים שגם כך מפורסמים מכוח דין 'אפי תלתא' - דברים שכבר נעשו לפני שלושה אנשים.

18 כת שקרנים מתייחסת אפוא לשקר עובדתי פשוט, ואילו כת מספרי לשון הרע לעובדת אמת, שהשקר שבה (שנתבאר לעיל) הינו ההתמקדות בה כחזות הכל.

19 יש מקום לספק, שכן דיווח עיתונאי על אישים ציבוריים הוא רציף ואפשר לראות בו מתן תמונה מלאה. מאידך, לא מדובר במתן תמונה מלאה אלא בדיווח על מעשים שיש להם ערך תקשורתי, שמטבעו מתמקד במה שמעורר ענין, ומחסיר חלק משמעותי מהתמונה.

20 ראו: הרב עזריאל אריאל, לשון הרע במערכת ציבורית דמוקרטית (א), צוהר ה' עמ' 37-61.

אולם, היתר 'אפי תלתא' הוגבל ('ח"ה לה"ר ב, ג) למקרים בהם אינו מתכוון לגנות ולא מתכוון להעביר את הקול. אמנם, יש לדון שדברים מפורסמים לגמרי קלים יותר,²¹ אולם גם אז, פרשנות גנאי צריכה להיאסר,²² ולכן, העבודה העיתונאית תיאסר.

- **אדעתא דהכי והסכמה** - יש מקום לטעון שכיון שהדרך היא שמדברים על אישי ציבור, ממילא כניסתם למצב זה מבטאת הסכמה לכך. אולם, נדמה שמצב כזה איננו מצב שיש להחשיבו כמחילה בהקשר ממוני משפטי. בנוסף, בקשר לפגיעה בזכויות יוצרים שדנו פוסקי זמננו אם היא אסורה כאשר רבים מעתיקים תכנים למרות שהיוצר אוסר זאת, נידונו סברות שונות ובכללן 'זוטו של ים'²³ אולם לא יטען אדם שהפקת תוכן היא בגדר הסכמה לכך שייגנב,²⁴ כשם שפתיחת חנות - כאשר מכל חנות ישנם גניבות מסוימות - אינה הסכמה לגניבה. מלבד זאת, במישור הערכי תורני, נימוק זה למעשה מאשר בדיעבד כל נורמה מתחדשת פסולה. כך שראוי לצמצם את השימוש בו.²⁵

21 הרב אריאל (לעיל הערה 20) עמ' 41-42. [אם כי נראה שראייתו אינה מספקת. ראייתו היא מדברי הח"ח (לה"ר ד במ"ח מא), שרצה להוכיח שהיתר תועלת הוא גם להזהיר את תלמידיו מפני חברים בעלי מידות רעות, מהגמרא בפסחים (ק"ב, ב) שרבי ציוה את בניו שלא לדור בשכנציב משום שהם ליצנים ויימשכו אותם במידת הליצנות. ודחה, אפשר שזה היה מפורסם לעין הכל ובוזה לא שייך לשון הרע. אולם, נראה שיש לדחות משני פנים: א. אפשר שכוונתו שבגלל שהיה מפורסם לכל, ידע רבי שגם בניו מודעים למידת הליצנות המצויה בבני שכנציב, ורק נדרש להזהיר אותם שלא יגורו בשכונתם, אבל רבי לא חידש שום עובדה. ואין ללמוד מדבריו דין דבר המפורסם אך אינו ידוע לשומע. ב. אפשר שכוונתו לדחות שלדעת הרמב"ם (דעות ז, ה) המתיר לספר דבר העומד להתפרסם אין ראייה שיש בכך תועלת שאפשר שההיתר משום שעומד להתפרסם. אבל אין כוונתו לחידש היתר נוסף על היתר הרמב"ם, שלגביו קבע (לה"ר ב, במ"ח ד) ש"צריך עיון אם הלכה כן" והרמב"ם עצמו הגביל היתר זה 'שלא יתכוון להעביר הקול ולגלותו יותר' - כך שהיתר זה אינו שייך לעיתונות. אולם אף שאין ראייה מדברי הח"ח, הדברים מסתברים מצד עצמם].

22 1. שכן אינה מפורסמת. 2. כמובח מהירושלמי (פאה א, א) שהמסגור של נתן הנביא לעובדות מפורסמות שתוארו בפי אדוניהו (מ"א ב, טו) כ"עלי שמו כל ישראל פניהם למלך", עדיין נחשב ללשון הרע שהוצרכו להתירו משום היתר בעלי המחלוקת. וזה כמבואר לעיל שפרשנות העצמת הגנאי אינה נכללת גם בהיתר 'סיפור דבר מפורסם' כשם שאינה נכללת בהיתר 'לשון הרע לתועלת'.

23 ראו: הרב שמואל אריאל, האם האינטרנט הוא זוטו של ים?, צהר לג (תשס"ח) עמ' 57-61.

24 נושא אחר הוא שימוש בחומר שכבר נגנב, שאין כאן המקום לעסוק בו.

25 לא רק בתחומי איסור והיתר עיצבה התורה את החיים בצורה מסוימת, אלא גם בתחומים הממוניים הניתנים למחילה יש להראות שכמה מצוות קבעה התורה כמעצבות את המציאות

- **היתר תועלת** - זהו ההיתר הקלאסי לדיבור לשון הרע, שהמגבלות שמוטלות עליו הופכות אותו לכאורה ללא אפקטיבי.²⁶
 - **הסכמה** - כחלק מחובת שליח ציבור למסור דין וחשבון לשולחיו, משטר דמוקרטי פתוח מחייב את האפשרות להתיר לשון הרע על אישי ציבור וממילא כרוכה בו הסכמה שלהם לדיבור אודותיהם. ככל²⁷ שקיימת חובה כזו, הרי שאפשר לקיים אותה באופן שבו איש הציבור מבין את מעשיו, דהיינו באמצעות הודעת דוברות, ולא בדרך שבה העיתונות מבקרת אותו, שכן ביקורת היא נדבך נוסף מעל הדיווח העובדתי. בנוסף, באופן אבסורדי יצא שייאסר לדבר לשון הרע על שלטון דיקטטורי, ויותר לדבר לשון הרע רק על שלטון דמוקרטי.
- נראה אם כן ללכת בדרך אחרת, לפיה תותר העבודה העיתונאית כ"עביד איניש דינא לנפשיה".

ה. היתר ראשון - פרסום כעשיית דין

1. הצעה להיתר

עיקרה של ההצעה היא לטעון שבמקרים רבים פרסום מותר כמעשה של עשיית דין לעצמו, בשל האופי של פרסום שלילי לשמש כאמצעי לחץ על אדם. עשיית דין עצמית, (בלשון הגמרא 'עביד איניש דינא לנפשיה'. להלן: עאד"ל), משמעה שאדם שנפגע מעוול שנעשה לו, רשאי למנוע את הפגיעה בכוח בעצמו, בלי לפנות לבית דין.

הממונית ולא נגררות אחריה: לדוגמה ביחס להשבת אבידה, ההלכה קובעת שאבידה במקום שאין רוב הציבור משיבים מתיישים ממנה והיא של המוצא (ב"מ כד, א). נמצא אם כן שמצבה של אבידה רגילה לפני מצות השבת אבידה הוא מצב ממוני של ייאוש, ומצות התורה להשיב את האבידה שינתה את המציאות הממונית. בנוסף, יש מצוות שהם לכאורה בהסכמה ועל אף זאת אסרה זאת התורה: ריבית, יציאת עבד עברי בשש שנים ועוד. לכן, גם בנידוננו, יש רצון של התורה לבנות את המציאות החברתית בצורה מסוימת.

בעיקר בגלל המגבלה שיש צורך שלא תהיה כוונה לגנות. וראו בנספח השגות על המגבלות הללו. 26

חובת הדיווח אינה מעוגנת במקור מחייב, אלא במקורות השראה. לכן יש להעיר: 1. חובות הדיווח שבחוק אינן לתקשורת, אלא לרשויות הנבחרות השונות. 2. חלק גדול מהמידע חשוב לציבור, בפרסום פרוטוקולים של דיוני הכנסת וועדותיה, דיוני הממשלה ועוד. 3. חוק חופש המידע שחוקק בשנת התשנ"ח מצד אחד מאפשר לקבל מידע רב, ומצד שני פוטר רשות מלתת מידע בשלבי עיצוב מדיניות (סעיף 9 ב 2). כמו כן, הפטור מלתת מידע בכל התחומים הרגישים והמשמעותיים של בטחון המדינה (סעיף 14) למעשה פוטר את מוסדות המדינה מחובת הדיווח ומשאירים אותה לפיקוח של הרשויות הנבחרות. כך שככל שקיימת חובה כזו של דיווח, שוברת בצידה, בכל הקשור למידע שעליו ניתן פטור בחוק חופש המידע.

למשל, אדם שרואה חפץ שלו ביד חברו רשאי לקחתו מידו, גם ללא בית דין, ואף להכותו עד שיוציאו מידו (שו"ע חו"מ סי' ד). על כן בנידוננו, יותר פרסום שלילי במקרים של עוולות במטרה להסיר את העוולה. להיתר זה כמה הגבלות שיפורטו לקמן.

עשיית דין עצמית מותרת גם כשהקשר בין אמצעי הלחץ לבין מניעת העוול איננה הכרחית - כמו סילוק אדם המונע את מעבר בעל הבית לביתו. וגם כשאינה מהותית - כמו לקיחת הרכוש הגנוב תוך פגיעה ברכוש אחר. כמבואר בהכאת אדם כדי למנוע ממנו לגנוב,²⁸ וכן באופנים נוספים²⁹ בהם מצינו עשיית דין עצמית.

יודגש, כי היתר זה שונה מהותית ומעשית מהיתר סיפור לשון הרע לתועלת, וישנם היבטים שבהם היתר לשון הרע לתועלת מרחיב יותר וכן להיפך. ההבדל המהותי בין ההיתרים הוא שלתועלת אין קשר לתחום הזכויות, אלא העובדה שהדיבור הוא לתועלת ואינו נובע מתוך כוונה רעה עוקרת מעיקרא את הדיבור מלהיות 'לשון הרע' לכדי 'לשון הטוב'.³⁰ מכוח הגדרה זו, כשההיתר הוא 'לתועלת' חלים עליו מגבלות שעניינם למצות את ההגדרה 'לשון הטוב'. לעומתם, היתר עשיית דין לעצמו אינו מתעלם מהנזק שנגרם לשני, אלא להיפך, משתמש בנזק שנגרם לשני כדי ללחוץ עליו להפסיק את העוול שאותו הוא עושה. בסיס ההיתר הוא הרשות לעשות דין כאמצעי לחץ למניעת העוול, כאשר אמצעי הלחץ הוא סיפור לשון הרע, בדומה לאמצעי לחץ אחרים, כהכאה והיזק נכסים (ב"ק כז, ב - כח, א), הפועלים מדין עאד"ל שהרשות ביד אדם להשתמש בהם.

2. ביוש בעאד"ל

את המנגנון של ביוש כאמצעי לחץ מצאנו הן ביחס לאמצעי כפייה של הבי"ד, והן ביחס לנידוננו - עאד"ל. ביחס לבי"ד, מבואר במו"ק (טז, א), שכל אופני המריבה והביזוי

28 ב"ק כח, א.

29 נידוי - תוס' ר"ן ונמוק"י (מו"ק יז, א), תשב"ץ (ב, רלא), וכך עולה עקרונית גם מהרא"ש (מו"ק ג, י) האוסר עשיית דין באמצעות נידוי משום חילול שם שמים. הפעלת לחץ באמצעות מניעת זכויות בממון אחר - בית מאיר (אה"ע עז, א) התיר לאשה למרוד בבעלה כשאינו זן אותה משום עבד איניש דינא לנפשיה.

30 להבנה המבוארה כאן מדובר במצב של 'הותרה' ולא של 'דחוויה'. אולם מדברי החפץ חיים (לה"ר י, ב, במ"ח יא) מובן שלדעתו מדובר בדחיית האיסור מפני התועלת כ'דחוויה' ולא כ'הותרה'. ניתן לראות זאת מכך שדימה מקרה שבו ניתן להשיג את התועלת בדרך אחרת, לרודף שיכול להציל באחד מאבריו שאינו רשאי להרוג. (בנספח נתבאר מה שיש להעיר על דעת הח"ח בנושא זה). גם לדעת הח"ח הדחייה לא נובעת מזכות משפטית אלא בגלל הצורך בתועלת, ובכך שונה מעשיית דין עצמית שנובעת מזכות משפטית.

מותרים כחלק מכפיית הדין, ואף מצינו להדיא (כתובות מט, ב) על ביוש שהשתמשו בו כאמצעי כפייה לאדם לזון את בניו. כך גם בגמרא בברכות (סג, ב) נאמר: "אם שומעים בקולנו מוטב ואם לאו יעלו להר אחיה יבנה מזבח חנניה ינגן בכינור ויכפרו כולם ויאמרו אין לנו חלק ונחלה באלהי ישראל".³¹ היות שסמכות בית דין היא רק לעשות את מה שנכלל במסגרת הדין עצמו, עולה מכך שבמסגרת הדין עצמו אפשר למנוע עבריינות באמצעים של ביוש, וממילא עשיית דין עצמית אף היא בכלל זה.

ובאמת, מצאנו לכך ראיות גם מדין עאד"ל עצמו. ניתן לראות זאת מהסוגיה בב"ק (כח, א) שבמסגרת הדיון אם עביד איניש דינא לנפשיה הביאה את הפסוק: "כִּי יִנָּצוּ אֲנָשִׁים... וְקִרְבָּה אִשָּׁת הָאָחִיד לְהַצִּיל אֶת אִישָׁהּ מִיַּד מִפְּהוּ וְשִׁלְחָה יָדָהּ וְהִחֲזִיקָה בְּמַבְשִׁיו, וְקִצְתָּהּ אֶת כַּפָּה לֹא תַחֲסֹס עֵינֶיהָ". על כך הקשתה הגמרא שאם מותרת עשיית דין עצמית תיפטר מעונשה, והשיבה שמדובר שיכולה להציל ע"י דבר אחר. והנה מוקצותה את כפה למדה הגמרא את דין בוש (ב"ק פו, א), וממילא שמפורש שעשיית דין עצמית כוללת גם ביוש.³² ובאמת, מצאנו ביש"ש (ב"ק ח, מב) בפירוש עשיית דין עצמית ע"י ביוש, כאשר הגדיר הוצאת שם רע בתגובה להכאה כעשיית דין עצמית.

3. מגבלות ההיתר

על בסיס עיקרון זה, יש להתחיל את הדיון מהשאלה איזו כפייה מותרת בתור אמצעי לחץ ואיזו לא. לעניין זה נאמרו כמה תנאים בשו"ע (ח"מ סי' ד) – שתקפים גם בעשיית דין באמצעות פרסום שלילי. ארבעה תנאים משמעותיים אלינו: א. מוכנות להגעה לבי"ד. ב. איסור להזיק מעבר לנדרש. ג. ישנה פגיעה למפרסם. ד. נזק הווה. נפרט את המגבלות:

המגבלה הראשונה היא שהמפרסם צריך להיות מוכן לבוא לבית דין, ככל שיסכים הצד שכנגד, ולדרוש את הפיצוי ואת בירור הענין ככל שאמצעי הלחץ לא הועיל (רא"ש ב"ק ג, ג; שו"ע ח"מ סי' ד). מוסכם באחרונים שמגבלה זו קיימת על עשיית דין הכוללת נזק

31 אמנם, שם מדובר בהוראה מה יקרה אם לא יצייתו, ואפשר לפרש שזו רק המחשה לגודל רעת המעשה ולא שמותר להכריז בפועל שאין להם חלק באלהי ישראל. אבל פשטות הגמרא היא שאכן ייעשה כך כדי לכפות את הציות לדיין, וכפי שנאמר לפני כן: "ואם לאו יהא בנידוי", וכן הוא בסיפור המקביל בירושלמי (נדרים ו, ח) שכולל רמזות של ביזוי מול הציבור שר' חנניה אף הלך עליהם בפני חכמים.

32 וראו מהרי"ט (קידושין לב, א) שבנידון הגמרא אם כיבוד אב משל אב או משל בן, כאשר הגמרא מביאה ראיה לכך שכיבוד אב משל בן מהברייתא "עד היכן כיבוד אב ואם? אמר להם: כדי שיטול ארנקי ויזרקנו לים בפניו, ואינו מכלימו", הסביר מהרי"ט שאילו היה הדין משל אב היה מותר לבן גם להכלים כעאד"ל להציל את ממונו.

בנוסף למימוש הזכות של הכופה, כגון, הכאה כדי להחזיר גניבה. יש מהאחרונים (מהר"ק סי' קסא ועוד) שסוברים שמגבלה זו אינה קיימת כשעשיית הדין רק מממשת את הזכות של הכופה, דהיינו מחזירה את הגניבה בלי לגרום נזק נוסף. אך רבים מהאחרונים (יש"ש ב"ק ג, ה; סמ"ע ד, בועוד) חולקים על כך. היש"ש האריך לבקר את האנרכיה שתיווצר מהיתר כזה. אין צריך לפנים, שהיכולת לברר אינה יכולה להישאר ענין מופשט.

מגבלה שניה היא שאסור להזיק מעבר לנדרש בשביל עשיית הדין (ב"ק כח, א; רמ"א חו"מ סי' ד). כלומר, ההיתר לעשיית דין עצמית מוגבל לפעולה המינימלית הנחוצה להצלת הממון, וכל נזק שניתן היה למנוע באמצעי מתון יותר מטיל על המזיק חובת תשלום מלאה.

מגבלה נוספת שיש לעמוד עליה היא הצורך בנזק ממשי לעושה הדין.³³ במילים אחרות, עשיית דין עצמית מותרת רק כמענה למצב של נזק הקיים בהווה, ואינה מאפשרת הפעלת כוח בגין עוול שנעשה בעבר או עלול להיעשות בעתיד. כפי שיבואר להלן, היתר הביוש רחב מהיתר פגיעה והכאה והוא קיים גם על עוול מוסרי של העדר תשלום. ממילא ככל שאדם זכאי לפיצוי, ואפילו כשזכאותו אינה ממונית מלאה אלא כמצווה, יורשה לבייש את הפוגע בו עד שהלה יענה לדרישת הפיצוי ההוגנת.

33 עשיית דין עצמית ביחס לתשלום לכאורה שנויה במחלוקת. השו"ע (חו"מ ד, א) הגביל בעקבות המהר"ם עשיית דין עצמית למניעת נזק ולא לגביית חוב. הרמ"א (שם) הביא מהריב"ש (סי' שצו) שצמצם את ההגבלה לחוב הלוואה ומהמרדכי שאפילו בחוב של נזק וגזילה אין היתר עא"ל. דעת הרמב"ם (סנהדרין ב, יב) מרחיבה יותר וכוללת כל עשיית דין עצמית ובכלל זה גם בחוב הלוואה. לכן, עולה לכאורה שככל שמדובר בפגיעה שמחייבת פיצוי, ולא בהלוואה שיש לשלם, יותר לאדם לפרסם את הדבר כאמצעי לחץ, ואילו בהלוואה יאסר לעשות זאת. אולם נראה שאין הדבר כן. נראה שכאשר עשיית הדין מכוונת ללחוץ על אדם לשלם מבחירה, ולא לפתוח את הדרך לבעל החוב לקחת את הכסף בעצמו, מותרת הפעלת לחץ כעשיית דין עצמית גם בחוב ולא רק בממון בעין. נביא לכך כמה ראיות: 1. התוס' (מו"ק יז, א) בפירוש השני התירו לנדות עבור ממון, ומדבריהם מבואר שהנושא שעסקו בו הוא פירעון חוב (ולא מניעת גזל כפי שאפשר לפרש בגמרא). ואין לדחות שהתוס' חולקים על המהר"ם וסוברים שעשיית דין מותרת גם בחוב, כי גם מהרא"ש (מו"ק ג, י) שדן עשיית דין עצמית מכוח נידוי מבואר שדיבר ב'בעל חוב' והרי דעת הרא"ש (ב"ק ג, ג) היא כמהר"ם, שאסור למשכן לחוב שיש לו, ובכל זאת התיר. הטעם לכך מבואר בלשון הרא"ש (ב"ק שם) שהאיסור להכות נובע מכך שמטרת ההכאה היא להיכנס לביתו ולגבות. ממילא לגבי כל אמצעי לחץ שאיננו בכלל כפייה, אלא רק נועד לגרום לאדם לשלם בלי לקחת את ממוןו ולהיכנס לביתו, תותר עשיית דין עצמית גם לדעת הרא"ש והמהר"ם. 2. הבית מאיר (אה"ע עז, א) התיר לאשה שבעלה מונע ממנה מזונות למרוד בו מתשמיש כעשיית דין עצמית עד שישלם לה מזונות, למרות שתשלום דמי מזונות הינו בגדר חוב ולא בגדר גזילה.

לאור כל האמור, מקרה של פרסום זכות של הנפגע להפסיק את הפגיעה או לקבל עליה פיצוי שהוא זכאי בו על פי דין הוא מקרה פשוט של עאד"ל. לעומת זאת, פרסום שבו הנפגע אינו מעוניין להפסיק את הפגיעה וגם לא לקבל עליה פיצוי אלא רק להודיע לכל העולם שפלוני שמוחזק ככשר וישר הינו איש רע מעללים, כנקמה או הוקעה, אינו נחשב עשיית דין, ואינו מותר מכוחה.

מקרה אמצעי הוא מקרה שבו לא קיימת לנפגע זכות ממונית מוגדרת לפיצוי, אך קיימת חובה מוסרית לפיצוי שלו, שאילו היו בית דין דנים בה היו פועלים באמצעי לחץ לכפותו לכך. בגמרא (כתובות מט, ב) מצאנו מצב בו ניתן לעשות דין בשל חובה מוסרית בלבד - נאמר במשנה ובברייתא (כתובות מט, א) שאדם אינו חייב לזון את בנו ובנותיו, אולם מצווה עליו לעשות כן. בהמשך הסוגיה (כתובות מט, ב) נאמר שאם אדם שאינו רוצה לזון את ילדיו מביישים אותו ומכלימים אותו עד שיענה ויזון. למרות שאין כופים אדם לזון את בנו ובנותיו. עולה, כי הפעלת לחץ באמצעות ביוש וייסור קלה מכפייה ונעשית בידי בית דין גם על חוב שאינו משפטי.

אולם, יש לדון האם רק בית דין רשאים לעשות זאת ללא תביעה מוסרית, או שמא גם כאן כל אדם יכול לעשות זאת. ביחס לסוגיה שם, נקודת הספק היא האם גם ילדיו יכולים לעשות דין לעצמם בזה (בלי לדון בהלכות כיבוד אב ואם) או שרק בית דין רשאים לכך. נקודת הספק היא שככל שדין עאד"ל הוא מדין בית דין,³⁴ ולא מדין בעל זכות, יש לדון גם על הרחבות במושגי בית דין מעבר לחוב ברור, כל שהם נוגעים לגמרי 'לעצמו'. לעומת זאת, אם עשיית דין עצמית היא מדין בעל זכות, קשה יותר לראות בעל זכות באדם שזכותו היא מוסרית בלבד.³⁵

מצאנו בנמוקי יוסף (מגילה כד, ב) עשיית דין עצמית גם על זכות שאינה ממש ממונית שנעשית בידי האדם עצמו ולא בידי בית דין. הנמוקי עסק בחזון שאינו מרוצה לקהל, וטוען שהדין שחזן צריך להיות מרוצה לקהל, ועל כן קבע שמנדים אותו משום שמרבה מחלוקת וגורם לשכינה שתסתלק מישראל ועובר על דברי חכמים. ביחס לסילוק זה

34 מקורות לעניין זה: רא"ש (ב"ק א, כ) שיכול לתפוס בקנס; רמ"ה (שבועות מח, ב); בעל התרומות (יד, ב, ז); שו"ע (ח"מ קח, יא), תומים (קח, י) וביאור הגר"א (קח, מז) שיכול להכריע את הדין כדיין, וכן פירש הט"ז (קח, ד ד"ה 'אין סותרים') את דברי הטור. וראו שערי יושר (ז, יט).

35 לכאורה היה ניתן להביא ראיה מדברי הרא"ש (ב"ק א, כ) הסובר שתפיסה בקנס מועילה בזמן הזה משום 'עביד איניש דינא לנפשיה', שיש לו סמכות של בית דין לגבי עצמו, וזאת גם לגבי מקרה שבו לפני שבית דין קובעים זאת אין לו תביעה ממונית מלאה. אולם אין זו ראיה מכרעת, כי אף שמוכח שמסמכות עביד איניש דינא לנפשיה יכולה ליצור חיוב ממוני שאינו קיים, אין ראיה שיש סמכות כזאת ביחס לחיוב מוסרי.

כתב שמותר לסלק אותו משום 'עביד איניש דינא לנפשיה' שמותר גם בלי הפסד, וכל שכן שיש הפסד שאינו מבקש עליהם רחמים כהלכה כיון שמתפלל בעל כרחם. משמע מדברי הנמוקי יוסף שאין עשיית הדין על המשאב הממוני של החזנות ששייך לציבור, והחזן שאינו מרוצה לוקח אותו מהציבור - שאם כן לא היה נזקק לשאלה אם תפילת החזן מתקבלת ואם יש בכך חטא, ודי היה לו לומר שהתפילה שייכת לציבור שרשאי לעשות דין לעצמו, וההפסד יהיה הזכות הממונית הקיימת בכל תפילה.³⁶ נראה אם כן שהנמוקי יוסף לא ראה בדרישת הקהל להימנע מחזן שאינו מרוצה לקהל זכות,³⁷ אלא חירות של הקהל לקיים מצווה באופן הראוי לו. אף על פי כן, רשאי אחד מהקהל לעשות דין לעצמו גם בלי בית דין ביחס לחירות הקהל. אם כן, קל וחומר שרשאי לעשות דין לעצמו ביחס למה שחברו מחויב בו³⁸ מוסרית.³⁹

מקרים של פגיעה בזכות מוסרית של חברו, מאפשרים עשיית דין ברמה נמוכה יותר, ואינם מאפשרים כפייה גמורה. כפי שעולה מדברי הנמוקי יוסף שצמצם את היתר הסילוק לדחיפה וכיוצא בה, משמע שלא התיר הכאה גמורה. כך עולה גם מהמובא לעיל מהגמרא (כתובות מט, ב) על כפיית אדם לזון את בנו, שהדרך שבה בית דין כופים על זכות מוסרית היא בביוש ולא בהכאה. הדבר ברור מתוכן הענין עצמו, אילו היו בית

36 הסיבה באמת שלנמוקי יוסף אין כאן זכות ממונית היא כנראה משום שגם החזן שאינו מרוצה לציבור הוא בן הקהל, והנמוקי יוסף ראה את זכות הקהל כשותפות, שכל אחד מן השותפים רשאי להשתמש בחלקו בשותפות. לכן, שלילת תפילת החזן במוחלט אינה נובעת מהזכות הממונית של הקהל.

37 כך נראה גם מאמצעי הכפייה, שהנמוקי יוסף טורח לברר "מסלקים אותו בדחיפה וכיוצא בו". בלי לאשר אמצעי כפייה חמורים יותר כמו הכאה, המותרים בעשיית דין עצמית בתחום הממוני.

38 וראו דרכי משה (חו"מ תכ, ה) בשם מהר"ם מריזבורק מדברי ר"י שהקורא לחברו רשע מותר להכותו. בשו"ת דברי מלכאל (ו, פג) הבין שההיתר נובע מהיתר עשיית דין עצמית - וזאת על אף שהקורא רשע אינו נכנס בחיוב ממוני ברור. [מדברי ר"י עצמו משמע שהכוונה למכת מרדות, עיי' שם].

39 נראה שיש ראייה גם מדברי הרשב"א (מיוחסות סי' קב) לגבי אשה שהיה בעלה מכה אותה, ודרשה מבית דין שישביעו אותה שיפסיק להכותה וינהג עמה כראוי. הרשב"א השיב תחילה שאסור לבעל להכות את אשתו והאריך בכך, ואח"כ כתב "אבל אם מקללתו חנם הדין עמו. דהא מקללת בעלה בפניו מן היוצאות שלא בכתובה". ומשמע שכונתו שהדין עמו בהכאה ולא רק בכך שאם ירצה יוכל להוציאה בלי כתובה. הסיבה לכך היא מפני שנמנתה במשנה כעוברת על דת יהודית, שאינה אישה בדרך של נאמנות לבעלה. וזאת למרות שאי אפשר לכפות על דת יהודית, ואף אין כופים על הוצאת אשה העוברת על דת יהודית (ספק בסוטה כה, א, ופסקו הרמב"ם באישות כד, טז ושו"ע אה"ע קטו, ד שאין כופים). אלא שדת יהודית היא ענין של הבעל, וכמבואר בסוטה (כה, א): "בקפידא דבעל תלה רחמנא", וממילא רשאי לעשות דין לעצמו אף שאין חיוב זה חיוב ממוני.

דין כופים על זכות מוסרית באותה דרך שבה הם כופים על זכות משפטית, מה היה מבחין ביניהם?⁴⁰

עוד יש מקום להתלבט האם מותרת גם הוצאת דיבה שקרית כעאד"ל. היות שבעשיית דין עצמית מותר להזיק כפי הנדרש להגיע לעשיית הדין, יש מקום לטעון שגם הוצאת דיבה שקרית בכלל, ככל שהיא נדרשת לעשיית הדין.⁴¹

אולם נראה שהמגבלות הקיימות לעשיית דין עצמית אוסרות זאת. שכן, המגבלות של יכולת להוכיח לבית דין הושתתו על העיקרון של 'לא שבקת חיי לכל בריה'⁴² - אם תותר עשיית דין עצמית באלימות וחובת ההוכחה תוטל על המוציא, כל אדם שירצה להכות את חברו או לגזול אותו יטען לעשיית דין עצמית ותיווצר אנרכיה. בדומה לכך, היות שאמצעי הלחץ של השמצה הינו אמצעי פשוט שנתון ביד כל אדם, ופעולתו האפקטיבית מתבצעת אחרי שהנזק מחלחל ואיננו בר תיקון, יצא שעשיית הדין בהקשר של הוצאת שם רע משמעה הפיכת החברה כולה לזירת קרב של השמצות ודיבה.

כמקור השראה לכך יש להביא את האמור במשנה ובתוספתא בערכין. במשנה (ערכין טו, א) נאמר על מוציא שם רע ש"האומר בפיו חמור מן העושה מעשה". התוספתא (שם ב, י) הוסיפה ואמרה ש"ראה כמה החמירה תורה בין חומסי חמס לאומרי לשון הרע שאונס ומפתה וחומס חמס נותן חמש סלעים ואינו לוקה המוציא שם רע לוקה ונותן מאה סלע החמירה תורה דברים מן המעשה". עולה מכך שמוציא שם רע נידון כמזיק, ומעשיו חמורים מהזיק. אם כך, יש מקום לומר גם לענייננו שהוצאת שם רע חמורה מן הנזק וממילא אסורה גם כאשר הזיק מותר.

40 יש להוכיח זאת מהחישוב הבא - הגמרא (ב"ק כח, א) הביאה ראייה להיתר עשיית דין עצמית גם כשאין הפסד (כדעת רב נחמן ולא כדעת רב יהודה) מברייטא: "שור שעלה ע"ג חבירו להורגו, ובא בעל התחנותן ושטט את שלו ונפל עליון ומת - פטור" ופירשה "מאי לאו במועד דליכא פסידא", ודחתה "לא בתם דאיכא פסידא". כלומר, היות ששור תם משלם רק חצי מהנזק שנעשה, אם לא ישמוט את השור יפסיד את החצי השני שלא ישולם ולכן מותרת עשיית דין עצמית. והנה, שיטת הרא"ש (ב"ק א, כ) שמועילה תפיסה בקנס מן התורה, וא"כ לכאורה אין הפסד שיכול לתפוס את השור המזיק בדמי הנזק. (ואם חושש שאין למזיק נכסים נמצא שגם בשור מועד יש הפסד). אולם, אם יש הבדל לגבי אופן הכפייה, נמצא שלא בהכרח יוכל לכפות את עשיית הדין, ולכן יש הפסד באי מניעת הנזק, מפני שאותה יכול לעשות בכוח, ואילו את הקנס - שחובתו היא רק לצאת ידי שמים - יוכל לגבות באמצעי כפייה מצומצמים יותר.

41 אם זה הדין, תהיה סיבה נוספת שלא להאמין ללשון הרע, משום שיתכן שהאומר משקר ביודעין כאמצעי לחץ הלכתי מותר על חברו שחייב לו דבר. אבל זה לא סיבה לאסור. לגבי הגדרת 'להאמין' בלשון הרע - ראו להלן פרק ח.

42 שו"ת הרא"ש (סד, א), יש"ש (ב"ק ג, ה).

ואכן, ביש"ש (ב"ק ח, מב) אחרי שהגדיר הוצאת שם רע בתגובה להכאה כעשיית דין עצמית, חייב את המוציא שם רע לצמצם את השם רע ולהודיע שאינו אמת - ככל הנראה בשל חומרת הוצאת שם רע על פני נזק.⁴³

4. ביקורת שלטון ומדיניות ציבורית

א. פרסום לצורך שינוי מדיניות ציבורית

עד כאן עסקנו באפשרות פרסום לצורך מניעת נזקים פרטיים - עוול שעושה אדם לחברו. כעת יש לדון ביחס למדיניות ציבורית - מינויים שונים שנעשים, מדיניות כלכלית שמקודמת ועוד. האם גם בהם ניתן יהיה לפרסם ביקורת כחלק מעשיית דין? האם ניתן לראות בדברים אלו 'דינא לנפשיה'? ההבדל בין נזק שנעשה מכוח מדיניות ציבורית לנזק פרטי מתקיים בשני מישורים: מישור הזכות, ומישור הלגיטימיות.

במישור הזכות - נזק פרטי מתייחס למניעת זכויות ממנויות או מוסריות של אדם, אולם במישור המדיניות הציבורית בדרך כלל לא קיימת זכות לאדם הפרטי. למשל, מתן ביטחון לאזרחים מוגדר כחובתה היסודית של המדינה.⁴⁴ אולם, האם לאדם יש זכות לביטחון? וגם אם יש כזו, מהי מידת הביטחון שהוא זכאי לה?

43 ייתכן לומר שכיון שעשיית דין עצמית מותרת בנזק המינימלי האפשרי, (כמבואר בב"ק כח, א, שאם 'היה לו לשמוט ולא שמט' חייב לשלם) נכללת בכך חובה לצמצום הנזק. אולם לפי סברה זו גם חייב המכה לשלם את עלות הריפוי, היות שלכפייה נדרשה ההכאה ולא הנזק שבעקבותיה. [ואין לומר שריפוי עולה כסף ותיקון הוצאת שם רע בחינם - 1. א"כ יתחייב לרפאות בחינם או בטירחה שלו, ואף שחובל בחברו שחייב בריפוי אינו יוצא ידי חובתו ברפואה בחינם או ע"י עצמו, כמבואר בב"ק פה, א, מכל מקום בחיוב שאינו מדין ריפוי יתחייב בכך. 2. היש"ש לא הגביל את חובת תיקון השם הרע למקרה שהתיקון הינו בחינם.

אפשר לחלק שתיקון השם רע הינו למפרע, שכן מספר שדבריו בשקר יסודם, ולכן מהווה צמצום המעשה הראשון ומחויב בו, ואילו ריפוי הינו תיקון מכאן ולהבא ולכן אינו מחויב בו. ולפי זה אם עשיית הדין העצמית נעשתה בדרך של איסור נדר, כגון שהדיר את שותפו מלהשתמש בשטח משותף כאמצעי לעשיית דין, שיתחייב להתיר נדרו משום שחכם עוקר את הנדר למפרע, ראו כתובות עד, ב ותוס' על 'הלכה אצל חכם והתירה, מותרת. אצל רופא וריפא אסורה. אבל לא מסתבר לחלק בכך. ואף שמסתבר ששותף יכול לדרוש את התרת הנדר מדיני שותפות, דרישתו תיכון גם כשהנדר יופר להבא (כגון שאי אפשר להתיר, אבל הנודרת אשה ובעלה יכול להפר לה, והפרתו חלה מכאן ולהבא, נזיר כב, א), ודווקא כשעודנו שותף, אבל אם מכר חלקו לא יוכל לדרוש אפילו עקירה למפרע].

44 כבר משה מבקש מנהיג "אֲשֶׁר יֵצֵא לְפָנֵיהֶם וְאֲשֶׁר יָבֵא לְפָנֵיהֶם וְאֲשֶׁר יוֹצֵאֵם וְאֲשֶׁר יָבִיאֵם" (במדבר כז, יז), וכפירוש ספרי (במדבר קלט) על אתר "אשר יצא לפנייהם במלחמה ואשר יבא לפנייהם במלחמה". הוגים מדיניים שראו במדינה אמנה חברתית פירשו אותה כוויתור על חירות

במישור הלגיטימיות - החלטות ציבוריות מתקבלות בידי מי שהוסמך על ידי הציבור לקבל אותן. על החלטות שניתנות בחוסר סמכות ניתן לערער במסגרת המשפט המנהלי. ביקורת השלטון בתקשורת נעשית גם, ואולי בעיקר, ביחס להחלטה שהתקבלה על ידי הגורם המוסמך באופן תקין, רק שאינה החלטה 'טובה'.

במשפט הישראלי והכללי, ההסבר הערכי שבחשיבות מתיחת חופש העיתונות וחופש הביטוי למקסימום מוסבר באמצעות המושג 'חופש הביטוי'. יש בכך גם היבט ערכי, בו מתן ביטוי לדעותיו של אדם הינו ביטוי לאנושיותו וחירותו. נוסף על כך, יש בכך היבט דמוקרטי שמשמש אמצעי להחלפת השלטון בבחירות על ידי העם. הדבר נעשה באמצעות ביקורת והצפת שאלות על זרועות השלטון, על פעולותיו ועל המדיניות שהוא מקדם, כך שלעם יהיו כלים לשפוט את השלטון ובמקרה הצורך להחליפו.

את שתי התפיסות הערכיות יש לעמת עם תפיסת התורה, לא אאריך בכך,⁴⁵ אך אציין כמה נקודות בהבדל בין התפיסות:

1. ישנו הבדל בין שיח הזכויות (של הציבור והיחיד), לשיח החובות של התורה.
2. איסורי הדיבור והגנות מלמדים שהתורה אינה מעוניינת בדיבור חופשי על אדם אחר.
3. לא רק בתחום הדיבור אלא בכלל, התורה נוקטת במצוות המעצבות את דרכיו של אדם ומידותיו, ואינה מאשרת כל מעשה שאינו פוגע באחר.
4. ערכים כמו קדושה, ענווה, לימוד זכות נוגדים זירה תקשורתית שבה יש חירות לביטוי הגס, המציצני והמכוער.

לגבי החשיבות של תקשורת חופשית לשלטון דמוקרטי, יש לציין: 1. התורה לא מכירה את שיטת השלטון הדמוקרטית. 2. גם אם יש יסודות דמוקרטיים שהתורה חפצה בהם, אין הכרח שתחמיר עד כדי כך בדמוקרטיה. מכל מקום, לענייננו חשובה המציאות המעשית, שלענ"ד יוצרת מקום להיתר גם בלי התשתית הערכית של זכות הציבור לדעת וחשיבות המשטר הדמוקרטי, ונכונה גם במשטר מלוכני.

היות שלמרות שתפיסת התורה אינה מאמצת את התשתית הערכית המערבית של חופש הביטוי וזכות הציבור לדעת. ועל כן, היתר הפרסום והביקורת בענייני מדיניות

עבור ביטחון (ראו: תומאס הובס, לויתן, פרק 17). גם תפיסות ריאליזם יותר של המדינה, שמות את הביטחון כחובתה היסודית של המדינה. אולם, יש הבדל בין ייעודו של מנהיג או מוסד, לבין מה שבכלל זכותו של אדם.

אינו יכול להישען על עקרונות אלו, אולם אפשר להשתית את ההיתר על דין 'עבד איניש דינא לנפשיה' המיושם במרחב הציבורי. לשם כך, יש לברר תחילה כיצד תופסת ההלכה את המוסדות הציבוריים והמדינה.

תפיסת המוסדות הציבוריים, שבכללם המדינה,⁴⁶ בהלכה היא תפיסה כפולה, למדינה יש שני מרכיבים משמעותיים: 1. שותפות ממונית.⁴⁷ 2. זהות יהודית משותפת.⁴⁸ החובה והזכות של האזרח במדינה יושבת על שני היבטים אלו: על השותפות, הנגזרת מכך שהוא זקוק יחד עם אנשים אחרים לצרכים שונים, אותם הדרך הנכונה לספק היא באמצעות שיתוף פעולה של כלל הזקוקים לכך.⁴⁹ ועל הזהות, הנגזרת מכך שלתורה יש מכלול ערכים וחובות שנדרש להגשים אותם יחד עם יהודים אחרים. כאן לא מדובר רק בחוסר יכולת לפעול לבד אלא גם במטרה עצמית שהתורה וערכיה יוגשמו כמגדירי זהות במרחב הציבורי.

לענ"ד, שני ההיבטים מגדירים את הנעשה בכל המרחב הציבורי כ'דינא לנפשיה', וממילא את היכולת לשנות את המדיניות הציבורית ביחס לנושאים שונים כעשיית דין. נראה שהן מצד הזכות בנכס המשותף והן מצד היות האדם חלק מהזהות המשותפת, בידו לדרוש את פעולת המרחב המשותף לפי דעתו וזכויותיו.⁵⁰

46 שהיא ישות ממונית לעניין בעלות, כמבואר בגיטין (לח, א). וכהסכמת הפוסקים שגם כשאין דינא דמלכותא, ממון המלכות יש לו בעלים ואינו הפקר. וראו שו"ת מנחת יצחק ט קי-קיג שהאריך להפקיע מדעת חכמי בני ברק בענין.

47 להגדרת הציבור כשותפות במדינה ראו: מנחת יצחק (ג, א); שבט הלוי (ה' קעב); תחוקה לישראל על פי התורה (ח"א עמ' 18); עמוד הימיני (יב, ה, ח). וראו שם שנחלקו חכמים אם דין שותפות ציבורית הוא כשותפות או שהגדרת ציבור שונה משותפים כשהממון אינו עומד ברשות אנשים שונים אלא ברשות הציבור כישות אחת.

48 חלק מחיובי בני העיר נובעים מחובת הזהות המשותפת, ובכלל זה כל החיובים שלא כל בני העיר נהנים מהם אלא מוטלים עליהם כחובה שאין בה הנאה, בשונה מבניית חומה שמתחייבים בה רק בני העיר הצריכים את החומה ונהנים ממנה ולכן תלמידי חכמים מוחרגים מחיוב זה (ב"ב ח, ב). דוגמאות לחיובים שגם מי שלא נהנה מהם חייב בהם - צדקה (ב"ב ח, ב); בניית בית כנסת (תוספתא ב"מ יא, כג); שכירת מלמד תינוקות (ב"ב כא, א).

49 ראו נתיב"מ (קעח, ג) ושו"ת מהר"ם שיק (חו"מ סי' יט) שביססו את העיקרון שצורך משותף יוצר שותפות.

50 נראה שבכלל דין עאד"ל ביחס למדינה יותר לעשות זאת גם ביחס למכלול המציאות החברתית והכלכלית. טעם הדבר הוא שלחברות עסקיות מערכות יחסים מסוימות עם המדינה ובנגזר עם הציבור, וממילא בירור ותחקיר של התנהלות החברה היקף ותחומי פעילותה ותרומתה ונזקיה לחברה רלוונטיים לגבי מדיניות המיסוי והרגולציה שלהן, ועל כן יותר לגביהם עאד"ל.

לכאורה יש מקום לחלוק על כך ולטעון שהדבר שונה מעשיית דין, כי עשיית דין מתייחסת למניעת פעולת עוול שאינה בדין, ואילו בשותפות המדינתית הכל נעשה כעיקרון כדין בהחלט הרוב, וממילא אין כאן עשיית דין כי אין עוול.

אולם, נראה כי היות שהשותפות פועלת לפי העיקרון שההחלטות הינן ברורות שינוי, ומתוך הכרה בכך שההחלטות עשויות להביא לעוולות גם אם הן צודקות פורמלית, ההצדקה ככלל של מדיניות ביחס לאדם, היא רק בגלל שמדיניות זו גם לאחר שנעשתה בדרך פורמלית היא ברת שינוי וזקוקה להצדקה מתמדת. רוצה לומר, יכולת ההשפעה של האזרח מונחת כהכרח משפטי בשותפות המדינתית, שלוקחת את כוחה ומחילה אותו על מרחבי פעולה וזהות שונים, תוך מודעות לעוולות שיכולות לצמוח מכך, רק בגלל היכולת להשפיע ולהתנגד. ממילא, הפעלת מדיניות ביחס לאדם מבלי שיש לו יכולת להשפיע על תוצאות המדיניות, היא עוול. לא די ביכולת ההצבעה בבחירות, היות שהמדיניות היא רציפה, גם יכולת ההשפעה צריכה להיות רציפה. שאם לא כן כוחה היתר של המדינה הינו עוול מהותי.

נקודה זו מועצמת במדינה המודרנית כפי שאנו מכירים אותה, כיצור בעל כוח שלטון שאין כמותו, שכוח השלטון שלו הולך וגדל כל הזמן. אמנם מידת הדיכוי שלה פחותה ביחס למשטרים רודניים קדומים, אולם התפתחותן של: 1. מערכות אדמיניסטרטיביות גדולות. 2. התקדמות הטכנולוגיה תוך יכולת אכיפה ואגירת מידע בקלות. 3. 'שובל' המידע העצום שכל אדם משאיר מאחוריו,⁵¹ מאפשרות למדינה לשלוט על תחומים עצומים בחיי האדם, לסנכרן את המידע שבידה ולהשפיע על גורלו בתחומים ההולכים ומתרחבים. השפעת המדינה המודרנית על האזרח באמצעים אלו מתקיימת הן בהשפעה ישירה, של חקיקה המגבילה אותו ודרישות מס, והן בהשפעה עקיפה של הרשאה והגבלה על מוסדות אחרים לפעול בדרך שתשפיע על חייו.

לענייננו אין הרבה חשיבות אם מדינה מודרנית היא דבר טוב או רע, וכן אין הרבה חשיבות אם תפיסת המדינה התורנית היא של מדינה רזה המעניקה שירותים מוגבלים או של מדינה רחבה המעניקה שירותים אינסופיים. מה שחשוב הוא שתחום העוול יכול להיות יותר ויותר 'לנפשיה' בגלל זיקתה ההולכת וגדלה של המדינה לתחומים המשפיעים על חייו של אדם.

אם כן, כל אופני העבודה העיתונאית שהוזכרו: דיווח, פרשנות למניעים, שיפוט מדיניות, מסגור פעולה כשלילית והבהרת השלכותיה, העצמת ויכוח, הוקעה ותחקיר

51 ראו: מיכאל בירנהק, פרטיות: תמונת מצב, בתוך מן הפרט אל הכלל: פרטיות וחברת המעקב, משפט חברה ותרבות כרך ב' תשע"ט, עמ' 28-9.

כולם כלולים בעשיית דין עצמית. שכן, במציאות שבה לכל מדיניות יש השפעה על אדם, וזכותו (הממונית) של כל אדם כשותף לממש את זכותו בכך שהמדיניות לא תפגע בו או תצמצם את פגיעתה הקיימת בו, ממילא עשיית דין עצמית מורשית על ידו.

תפיסה זו שונה מהותית מהתפיסה הרואה בעצם חופש הביטוי ערך, ואף מהתפיסה שיכולת הביטוי היא מכשיר חיוני למערכת דמוקרטית. לתפיסה שבה חופש הביטוי הוא ערך כל דיבור וביטוי עמדה מותר, ובכלל זה קיימת כעיקרון גם הזכות לבטא דברי שקר ועמדות שקר ככל שאין בהם משום הוצאת דיבה כהגדרתה בחוק.⁵² כיוצא בזה לתפיסת יכולת הביטוי כמכשיר חיוני למערכת דמוקרטית, שכן גם כאן עצם יכולת ביטוי העמדה ומתיחת הביקורת היא החשובה, וכזו תותר גם ביקורת שמעוותת את המציאות. אולם, ככל שעסקינן בעשיית דין, מצטמצמת הביקורת שאינה לשון הרע לכזו שיש בה עשיית דין, דהיינו השפעה מכוח הזכות על המדיניות הנוגעת לאדם.

יש להדגיש, שגם אם תתקיים מדינת מלוכה שאינה דמוקרטית יצדקו הדברים. שכן, גדר השותפות שיש בציבור, הנדרש לצרכים שנעשים במשותף וממילא משתתף במדינה תקף גם אם שיטת הממשל אינה דמוקרטית, כפי שהיה בזמן המקרא וחז"ל.

השלכה מפתיעה של האמור - ביקורת עיתונאית העוסקת במדינה זרה, שהעיתונאי המבקר אינו אזרח או תושב שלה, לא תיכלל בהיתר עשיית דין עצמית ותיאסר.⁵³

ב. תחומי העיסוק בביקורת הציבורית

על אף שהוגדר שמדובר בעשיית דין עצמית, ולכאורה יש להתיר את כל העבודה העיתונאית ללא הגבלה. נראה שלאור המדרג שנתבאר בעשיית דין, יש להגביל את תחומי העיסוק של הפרסום בנושאים ציבוריים בשלוש הגבלות:

- א. תוכן ולא אישיות - ככלל⁵⁴ על ביקורת להתייחס לתוכן המדיניות, ולמה שרלוונטי אליה ולא להתייחס לעניינים שבאישיות, שבדרך כלל אינם רלוונטים לביקורת.
- ב. אמת ולא חצאי אמיתות - על ביקורת להיות הוגנת ולהתייחס למכלול העובדות.

52 חוק איסור לשון הרע סעיף 14 מגן על 'אמת בפרסום' ומחריג אותו מאיסור לשון הרע כשיש ענין ציבורי בפרסום. בית המשפט הרחיב את ההגנה לאמת לשעתה (בענין קראוס ובענין סרן ר') והרחיב את הענין הציבורי ליחס גננת לילד בגן ילדים (ענין גורן יעל). סעיף 15 מגן על פרסום בתום לב בכמה נסיבות ובכללם הבעת דעה על אישי ציבור ועניינים פומביים.

53 אין איסור בסיפור לשון הרע על גוי, ולכן נפקא מינה באמור לגבי עיתונאי יהודי היושב בחוצה לארץ, וכתבותיו עסוקות ביהודי ארץ ישראל.

54 על ביקורת לגופו של אדם לפני בחירתו לתפקיד, ראו להלן.

ג. השלכות ולא סיסמאות - על ביקורת להתייחס להשלכות השליליות של המדיניות ולא לתייג אותה בביטויי גנאי.

נעמיק בהגבלות אלו. ביקורת עיתונאית תצטרך להתמקד בתוכן ולא באישיות, עליה להיות הוגנת ולציין את מכלול הנתונים הרלוונטיים, ולא לבצע 'ליקוט דובדבנים' לעניין. ועליה להתייחס למשמעות ולהשלכות בדרך של תוכן ולא בצורה סיסמתית.

הסבר הדבר הוא, שבדומה לעשיית דין עצמית על זכות שאינה משפטית, שנתבאר לעיל שמוגבלת לביוש ולא הותרה במסגרתה הכאה, גם עשיית דין שבמסגרת ביקורת עיתונאית מצומצמת מעשיית דין רגילה. שכן בשונה ממקרה רגיל של עאד"ל, במקרה שנעשה לאדם עוול מובהק, כאן שני הצדדים פועלים בזכות, ככל שפעולתם חוקית ובהתאם לכללים. לכן, למרות שכל הקשור לתחום המדיניות נוגע בעשיית דין, לא הותר 'לתת מכות' עבורה, אלא רק לפעול במסגרת שהיא המתאימה לכפייה לעשיית דין כזאת. נראה שהמסגרת המתאימה היא מסגרת של פעולה של זכות מול זכות, וממילא מתבקש קשר מובהק בין התוכן לבין התוצאה הנדרשת. לכן לא מיבעי שנאסר לקשר רכילות סתמית שאינה שייכת לנושאי המדיניות, אלא שגם בנושאי המדיניות מתבקש לאסור דברים שאינם בתחום האמת אלא בתחום השקר.⁵⁵ לכן נראה שיש להתייחס לתוכן ולא לאישיות, לאמת המלאה ולכלל ההשלכות.

הוגבל עד כה שלא להתייחס לאישים. אולם יש להבדיל כי לעתים יש מקום להתייחס כך גם לאישים, אולם בהיקף מצומצם הרבה יותר. טור פרשנות שייקבע ששר או שופט מנהל יחסים מקצועיים לקויים עם עמיתים, כפיפים וממונים יהיה חשוב ורלוונטי. אולם טור כזה שיעסוק במידת האמפתיה והרגישות שלו רלוונטי הרבה פחות. קל וחומר לטור ש'יחשוף' שלמרות שהאישיות הנידונה טורחת לשלב ציטוטים מאישים מפורסמים ובכך נוצר אודותיה רושם אינטליגנטי, הציטוטים מוכנים ע"י אחראי לכך, וכיוצא בזה.⁵⁶

55 נראה שמוגבלה זו מרחיבה עוד יותר מהמגבלה על זכות מוסרית וממילא גם אם נסבור שלחיד העושה דין ביחס לעוול מובהק הותר גם השקר כאמצעי לחץ לשינוי המדיניות בניגוד לאמור לעיל, עשיית דין על עוול שנעשה ברשות העושה מצומצמת ותותר רק במסגרת של שקילות הזכויות. כע"ז בתרומת הדשן (פסקים רנז) שקל גידופים מול קינטורים.

56 היבטים גבוליים לעניין זה, מהמקרים שנידונים בתקשורת: 1. חסרונות שאינם רלוונטיים ישירות ואינם לא רלוונטיים: כתבה שתטען שמועמד לתפקיד מדיני אסטרטגי לא קרא בעשור האחרון ספר עיון אחד. 2. טענות לצביעות: שאינן נוגעות ישירות לשום נושא מדיניתי אלא לעיצוב של השיח והמחשבה. יש היבטים בצביעות שיותר משפיעים על מדיניות, כגון צביעות בנוגע לניגוד עניינים. ויש היבטים שפחות משפיעים, כגון צביעות בנוגע לגינוי פעולות ותמיכה בפעולות אחרות.

יישום ההגדרה האמורה דורש 'אובנתא דליבא' ושיקול דעת בהרבה מקרים, מלבד יראת השמים הנדרשת כדי לקבוע מה רלוונטי ומה לא, וכדברי חז"ל (סנהדרין כו, א; ירושלמי שביעית ד, א): "הלב יודע אם לעקל אם לעקלקלות" - אולם קל לציין מה לא נכלל בהיתר, למרות שהוא מופיע תדיר בתקשורת. התייחסות למאפיינים פיזיים, למעשיהם של קרובי משפחה, לאירועי עבר שאינם מן הענין, תיוג בכינויי גנאי כמסגור וכן הלאה.

כמו כן הוגבל שלא להתייחס לחצאי אמיתות. הגבלה זו הינה באופן טבעי תלוית פרשנות, אלו עובדות נוגעות לעניין ואלו אינן.⁵⁷ לעניין זה, מסתבר לקבל את דעת האדם עצמו, כחלק מהבנתו, ובלבד שזו תהיה הבנה אמיתית שלו ולא ניסיון לשכנע אחרים תוך הסתרת חלק מהעובדות באופן מודע.

ג. פרסום על אישי ציבור ועובדות שאינן רלוונטיות - החרגה

העיקרון של עשיית דין עצמית בקשר לאישי ציבור רחב למדי, ועשוי להתייחס גם למונחים אישיים, ככל שעוסקים בבחירה בהם. דהיינו, ניתן לפרסם דבר מה שלילי על אישיותו של אדם העומד לבחירה, באופן שיהפוך היבטים שונים מאישיותו לרלוונטיים לדין. מקרים אלו דורשים משנה זהירות ומיעוט יצירתיות בקשר למתאם שבין היבטי אופי למעשי מדיניות. לעומת זאת, פרסום הרגלי עבודה, השכלה (וכל שכן מדיניות עבר והווה של האישיות הציבורית) רלוונטיים, ומותרים בתחום המגבלות האמורות.

חומרה העולה מתוך הדברים, היא מידת הרלוונטיות של הפרסום למינויים. ככלל, ביחס למינוי חשוב 'גופו של אדם' ולא רק טיב המדיניות שבכוונתו ליישם. ובכלל זה, בירור ערכיו, אישיותו, יחסו לביקורת, רגישותו לאנשים אחרים וכן הלאה. אולם, פרסום העוסק בעבירה נקודתית, שאינה מענין המינוי, ואינה משמעותית לאף אחד מהפרטים במינוי, מלבד היכולת להוקיע אדם ולתפסו בקלקלתו, ייאסר. בפרט נכונים הדברים ככל שאדם מוכר יותר וביצע תפקידים בכירים יותר, כך שהיכולת ללמוד על מה שרלוונטי למינוי בצורה מדויקת גדולה, ואין צורך לגזור באופן סטריאוטיפי את הדעה עליו בהתאם לחרך הצצה נקודתי ומקרי.⁵⁸

57 דוגמה לכך, הדגשת תחזיות עבר שלא התממשו כביטוי לביקורת על אנשים. הגיוני שמי שמבקש לשכנע מכוח ניסיון וסמכות שהוא מבין את התוצאות של החלטות אפשריות, יעזמת עם תחזיות עבר שלו שלא התממשו. אולם האם חוסר היכולת לחזות את העתיד מלמד על טיפשות או אי הבנת התחום שבו ניתנו תחזיות שגויות אלו, או על מניעים זרים וחוסר יושר, קשה יותר לדעת.

58 יש לכך חריג, במקרה שהחברה מנסה כמכלול להילחם בתופעה, והדרך שלה להילחם בה היא באמצעות סנקציה קשה יותר מחומרת הענין עצמו, בגדר 'למגדר מילתא'. במקרה כזה יש מקום

נקודה זו נוגעת גם להיתר 'תועלת' המסייג יותר. שגם בו יש לבחון בזהירות ובכנות האם מדובר בתועלת אמיתית או שמדובר בהיענות רגעית להתלהבות תקשורתית שאינה ברת קיימא, וממילא אינה נוגעת לעניין.

ו. היתר שני - תחקיר עיתונאי כשיפוט קהילתי

עד כאן דובר על עניינים שנוגעים לכל אדם כחלק מ'דינא לנפשיה', בהיותו מושפע מהמדיניות הכללית בנושא שעליו הוא כותב או מפרש. אבל, היתר זה לא יכסה את כלל המקרים בתקשורת העיתונאית. פעמים רבות ישנו עיסוק בתופעות שבאופן ברור אינן נוגעות לאדם עצמו. כדוגמה, עריכת תחקיר אודות נורמות פסולות של אדם, או אף מעשי פגיעה והתעללות שלו. להלן תיבחן דרך אחרת להיתר שתכלול מקרים אלו.

יש להבחין בענין זה בשני מצבים: יש מצב שבו ככל שהיינו יודעים שאדם פלוני אכן נוהג לפעול בדרך זו, היה אותו אדם מורחק לגמרי מכל עמדת השפעה. כגון במקרה שאדם פוגע מינית בחסרי ישע, שוודאי שלא היתה לו שום יכולת השפעה, וודאי שהיה מנוטרל מכל דרך שבה היה יכול לסכן את הציבור מעמדת השפעה וכוח. במצב כזה, השאלה היא על האמצעי של התחקיר ורמת הבירור של התקשורת, שדרך הבירור שלה אינה תקפה על פי דין.

יש מצב שבו גם ככל שעובדות אלו ידועות בוודאות אין בכך כדי לחייב איזו פעולה, אלא שאם העובדות ייודעו תהיה לכך השפעה מבחינת דעת הקהל. כגון תחקיר שיעסוק בכך שרב פלוני שנחשב לת"ח ודמות חיובית, נוהג להתנשא על שומעי לקחו, ומתנהג בצורה קטנונית וילדותית במצבים שונים. במצב כזה לא תהיה לציבור חובה לשנות התייחסות, וככל הנראה מה שיקרה בפועל ישתנה בין אנשים, כך שיהיו כאלו שמעמדו של הרב יפחת בעיניהם ויהיו שלא. כאן נדרש לברר גם את הדין של עצם התחקיר ולא רק את התוקף של דרך הבירור. ראו להלן על תחקיר 'שלילת המעלות'.

במקרה הראשון, של תחקיר המכוון למנוע עוול - עומד לכאורה ההיתר של דיבור וסיפור 'לתועלת'. אלא שיש לשים לב, שההגבלות על היתר תועלת (ידיעה ודאית, חוסר כוונה להעביר את הקול, תוכחה, והיזהרות מנזק מעבר למגיע לאדם) מונעות את השימוש בהיתר לשון הרע לתועלת עבור תחקיר כזה. המגבלה העיקרית הנוגעת לעניין היא מגבלת הידיעה הודאית, גם אם לא נקבל⁵⁹ את הגדרת החפץ חיים לידיעה

לבירור תופעה זו ולפסילת תפקידים בעקבותיה לא מפני הרלוונטיות שלה לתפקיד אלא מפני הצורך לגדור את הציבור בנושא זה עצמו, ולפסול מועמד מתאים, כדי ללמד אנשים להיזהר מכישלון בתופעה זו.

עצמית שלא מפי שמועה, עדיין דרישת שכנוע ודאי תקשה על פרסום של תחקיר. לא כל שכן, שעצם עריכת התחקיר וה'חרוץ' אודותיו, אינן עומדות בכללי סיפור 'לשון הרע לתועלת'.

יש שים לב, שגם בלי בחינה הלכתית יש מקום רב לשאלה באיזו מידה תחקיר כזה מהווה דבר חיובי ובאיזו מידה לא. מצד אחד, רמת הבירור בתחקיר נקבעת לפי דרישות העיתונאי מבצע התחקיר, וייעוץ של המחלקה המשפטית בעיתון נועד להתמודד עם אפשרות של תביעת דיבה ולא עם השאלה מה ראוי לפרסם ומה לא. במצב כזה קשה לומר שהדבר התברר באופן מספק כדי לאפשר פרסום מבזה ומשפיל על אדם. מצד שני, בירור באמצעים משפטיים בין בבית דין ובין בפנייה לרשויות החוק לא קל, ובמקרים רבים נפגעים אינם מעוניינים בו, בשל חשש מהפוגע, חוסר רצון לחזור למצבים נפשיים טראומטיים וכן הלאה. לעומת בירור בתחקיר עיתונאי שאופיו פחות משפטי ונעשה במעמד צד אחד כך שקל יותר להגיע אליו.

לענ"ד הדרך לפנות לפתרון שאלה זו עוברת בשאלה שצריך בית הדין לשאול את עצמו מלכתחילה. כיצד לדעתו יש להתמודד עם מצבים כאלו? מהי הדרך של בית הדין עצמו, במקרה שמגיעה לפניו שמועה שאינה מבוססת די אבל מעלה חשד לקיומו של פוגע, להתמודד עם שמועה זו. היות שבית הדין מופקד על תקנת הציבור הרי שמסתבר שבמצב כזה יהיה על בית הדין ליזום בעצמו חקירה שלא נעשית באופן שיפוטי, וכך לברר את הענין.

הבירור שבית הדין ייזום במקרה כזה ייראה כמו בירור עיתונאי. כיצד יפעל בית הדין עוקב לבירור זה, שכאמור הגיע לתוצאות הלכתיות שאינן מהוות דרך בירור המאפשרת לשלול מאדם את זכויותיו, ומאידך מחייבות להיזהר ממנו, בשל החשש המתברר לגביו?

ייתכן שבית הדין ייזום חקירה ובירור מול החשוד כפוגע. אולם גם בעולם אוטופי שבו יש לבית הדין סמכות תביעה מעצר ושיפוט בחוק, עדיין יש רף מסוים למידת המידע שצריכה להיות ביד בית הדין כדי לנהל חקירה באזהרה מול אדם. כך שעדיין תישאל השאלה באשר למידע שדרגת הבירור שלו פחותה יותר, כיצד יש לפעול ביחס לרף המידע הזה?

אפשר לראות במקרא שסמכות השיפוט הקהילתית מתנהלת בדרגת בירור פחותה ואישית. מספר פרשיות במקרא מלמדות על שיפוט קהילתי ביחס למאורעות שונים:

א. פרשת מוציא שם רע הנעשית בין אבי הנערה לבעלה מול זקני העיר, על אף שאבי הנערה איננו צד בסיפור מבחינה הלכתית - לא נפשה ולא כתובתה של הבת בידיו.

ב. שיפוטה של תמר כנואפת נעשה בידי יהודה חותנה כשיפוט משפחתי (ראו רמב"ן בראשית לח, כה).

ג. שיפוט בן סורר ומורה נעשה בידי אביו ואמו⁶⁰ מול זקני העיר.⁶¹

ד. שיפוט האשה הנואפת נעשה בידי בעלה (הושע ב, ד-יב⁶²).

ה. דין גואל הדם ההורג את הרוצח נעשה גם מבלי שנידון הרוצח להריגה, אלא כענין⁶³ שבמשפחה.⁶⁴

ובאמת זהו אופי השיפוט הרגיל, לא רק במקרא אלא גם במציאות ובהלכה. במציאות, שהמקום הראשון להתלונן בו על אדם זו סביבתו וקהילתו, והמציאות הטבעית היא שכשיש טענה או חשד הוא מתברר בתוך הקהילה. וכן בהלכה, הדרך להשפיע היא להתלונן בקהילה, כפי שבא לידי ביטוי במספר הלכות: מורדת שמכריזים בבתי כנסיות ובתי מדרשות כדי להתרועע את המורדת שתפסיק את מרידתה (כתובות סג, ב); עיכוב הקריאה בתורה כדי לפתור בעיה (רמ"א או"ח נד, ג); ביוש בציבור כאמצעי לחץ לקיום הראוי (כתובות מט, ב); פנייה לרב כדי לספר לו על רשעת תלמידו 'כדי שיישנאנו' כאשר המספר אמין (פסחים קיב, ב) ועוד. מצב טבעי זה מאושר להלכה גם ע"י פוסקים מאוחרים יותר, כדרך התקפה והנכונה להוצאת הצדק במסגרת קהילתית.⁶⁵

יש להוסיף לכך שבפועל גם סמכות בית הדין נובעת בהיותו חלק ממערכת קהילתית. 'בית הדין' של חכמים, מלבד היותו מערכת שיפוטית לסכסוכים, הוא מערכת הנהגה

60 ולכן בשונה מכל העבירות שבתורה, ודאי מעבירות שחייבים עליהם מיתה, תלוי בתביעת אביו ואמו, עד שהם יכולים למחול לו (סוטה כה, א), ואף אחרי שהביאוהו לבית דין (ירושלמי סנהדרין ח, ו). וראו רמב"ם ממרים (ז, ח) ומל"מ שם.

61 כשיפוט השייך לעיר ולא רק לבית דין. ראו ספרי (דברים ריט) ומכות (י, ב).

62 וכן במשלי ו, לב-לה.

63 עד שבמקרה של סתירה בין שני עניינים הקשורים בשם המת, גאולת הדם והייבום, מספרת האשה התקועית (שמואל ב' פרק יד) שהדין מתנהל בתוך המשפחה וע"י המשפחה, ואינו מתנהל כדיון משפטי.

64 ואמנם בכל אלו ההלכה מצמצמת את השיפוט המשפחתי ואינה מאפשרת לאב ולאם לעשות כרצונם ולבעל שאשתו נאפה לעשות כרצונו אלא דורשת ממנו לעמוד מול הדיינים, אבל יסוד המשפט כקורה בדרך קהילתית נשאר כצורתו הקהילתית כמשתקף מהלכות מחילה לבן סורר ומורה, מחילה לסוטה על הקינוי, בסנהדרין פח, ב. וראו עוד במאמרי: מערכת בינה מלאכותית בבית דין, תחומין מו (תשפ"ו), הערה 23.

קודמת לה המסגרת המשפחתית שבה נקמת אונס דינה ביד שמעון ולוי, ונקמת אונס תמר ביד אבשלום.

65 ראו שואל ומשיב (תליתאה א, קג).

ציבורית, המחילה את מערכת הערכים של התורה בחיי הציבור. על כן בית דין הם אביהם של יתומים (ב"ק לז, א); הם יוצאים על הכלאיים (משנה שקלים א, א); משיאים ליבם עצה טובה לחלוץ כשהדבר נכון יותר (יבמות קא, ב); מונעים מאוצרי פירות ליצור מחסור בשוק (ב"ב פט, ב - ז, א); גוזרים תענית בעת עצירת גשמים (תענית י, א) ופוסקים צדקה על הציבור (מגילה כז, א). אמנם בזמננו, בא"י, לצערנו בית הדין בדרך כלל איננו חלק ממערכת הנהגת הקהילה, ואפילו יכולת אכיפת פסקי הדין שלו נשענת על יכולת הכפייה של המדינה על פי חוק הבוררות. לשינוי זה השלכות הלכתיות משמעותיות,⁶⁶ אולם אין בו כדי לבטל את המציאות של המנגנון הקהילתי העקרוני שאמור להיות מיוצג בבית הדין.

כחלק ממערכת קהילתית, כשרף הבירור אינו מאפשר לשלול זכויות, הדרך של בית הדין להתמודד תהיה באמצעות פרסום ואזהרה - המהווים חלופה למעצר, גירוש וכפייה קשה.

אפשר לראות שחלק מהקושי במציאות זמננו הינו ההתמודדות עם פוגעים בעלי השפעה שלא ניתן לטפל בהם במסגרת הקהילה: או מפני שמעמדם בקהילה חזק וקשה להילחם בו או מפני שהשפעתם ויכולת הפגיעה שלהם קיימים גם מחוץ למרחב הקהילתי. במצב כזה מרחב ההשפעה צריך להיות חוץ קהילתי. המרחב החוץ קהילתי הרגיל הוא המרחב המשפטי-מדינתי או למצער מגורי (כפי שנעשה בפורום תקנה).

נראה שבמידה מסוימת התקשורת דומה יותר למרחב הקהילתי המסורתי מאשר מערכת המשפט. בכמה היבטים:

1. בירור מופחת, בעוד המנגנון השיפוטי מנסה להגיע לאמת מלאה.
2. פעולה מהירה, בעוד המנגנון השיפוטי נוטה להיות איטי.
3. שימוש במנגנוני הגנה טבעיים, חשדנות וזהירות, בעוד המנגנון השיפוטי מגן על הציבור באמצעות צווים, מעצרים וכליאה.
4. ישנם מצבים א-בינאריים של אשמה פחותה, בעוד המנגנון השיפוטי הוא בינארי, או שאדם אשם או שהוא זכאי.

אופיו של המנגנון הקהילתי בהיותו מושלך על מרחב הרחב מהקהילה המקומית, הינו באמצעות התחקיר העיתונאי, שמאפשר לצאת מחוץ לגבולות האינטימיים של הקהילה, ליצור לחץ ולהתריע. בתוך המרחב הזה יש לדון על הצורה - וכאן ברור שהצורה צריכה להיות מעין שיפוטית קהילתית.

66 בעיקר בתחום יכולת הכפייה של בית דין להתדיין מולו. אין כאן המקום להרחיב בענין זה.

ככל שהגנו רואים את התחקיר העיתונאי כשליח בית דין, הרי שהמגבלות שחלות על בית דין צריכות לחול עליו, תוך שימוש בחוזקות שלו:

1. אמת ולא שקר - בירור הענין כפי שהוא ולא העצמת הסיפור והשחרת האדם.
2. אזהרה ולא שחיטת אנשים - המגמה צריכה להיות לחשוף את הציבור לסיכון ולא לשחוט פרה קדושה ולהקיע אדם כצבוע. מלבד המגמה זו גם ההודעות לציבור צריכות להיות מנוסחות בדרך זו.
3. הבהרת מצב האמינות ומצב בירור הנתונים.

התוצאה של תחקיר כזה תהיה: אזהרת הציבור, תוך הדגשת האופי של הבירור כבירור שאיננו סופי.

לאור האמור עד כה, שהיתר לפרסום תחקיר עיתונאי להסרת סכנה מהציבור, היא לראות את התחקיר העיתונאי כחלק מהשיפוט הקהילתי, ולמעשה ככלי ביד בית דין, יש הכרח לאפשר למושא התחקיר לתבוע בירור שיפוט ארוך בפני בית דין. מפני שבכלל באיסור לשון הרע עומדת לאדם הזכות⁶⁷ לדרוש מחבירו שלא לדבר עליו לשון

67 יש להוכיח דין זה מדין מוציא שם רע שבו חייבה התורה בפיצוי. דין זה הוא קנס משום שלא נשקל בו הנזק בפועל ולכן אין אדם משלם אותו על פי עצמו, וכלשון הגמרא (כתובות מא, א): "כל המשלם יתר על מה שהזיק אינו משלם על פי עצמו". אולם מדובר בתשלום על נזק שניתן לתבוע להימנע ממנו, רק שהתשלום הוא יתר ממה שהזיק בדומה לתשלום שלושים שקל כששור נוגח עבד. אולם יש להוכיח משם שמוציא שם רע נחשב מזיק, שכן ההגדרה היא "יתר ממה שהזיק" ולא המשלם בלי שהזיק. כמו כן נמנה מוציא שם רע כאחד מאבות הנזיקין בברייתא בב"ק (ד, ב). מכאן שעצם הוצאת השם רע היא מעשה הזק שיש לניזק תביעה ממונית להימנע ממנו. דין זה נראה נכון גם לגבי לשון הרע, שהרמב"ם (דעות ז, ה) הגדיר כדברים שאם נודעו עשויים לגרום לאדם נזק או צער. יש להבין מהו המקור לדין הרמב"ם שגם דברים שאינם גנות אלא עשויים להזיק נכללים באיסור לשון הרע. בכס"מ ציין לגמרא (שבת לג, ב) שיהודה בן גרים סיפר דברי רשב"י ומכוח סיפורו נשמעו למלכות ונתפס רשב"י, אבל לא נאמר שם שיש בכך לשון הרע. ואם משום שבסוף הסוגיה מבואר שנתן בו עיניו ועשאו גל של עצמות, הרי אין עונש לה"ד במיתה. נראה שמקורו מכך שמוציא שם רע נידון כמזיק, דהיינו כדיבור הגורם לנזק, היות שכפי שנתבאר לעיל פרק ב התלמוד אינו מבדיל בהגדרת האיסור בין אמת לשקר, אלא מכנה את שתיהם כ'לשון הרע' או 'לישנא בישא' העלה מכך רמב"ם את הכלל שעניינם של שני האיסורים כגורמי נזק, היות שהאיסור הוא לגרום נזק מעמדי לאדם, כל שכן שנכלל בכך האיסור לגרום לאדם נזק ממוני. וראו חפץ חיים (רכילות ט במ"ח א) שדימה דין זה לגרמא בנזיקין שאסור. ראייה נוספת לכך יש ברמב"ן (ב"ב נט, א) שכתב שאין להזיק ראייה חזקה משום "דנזקי אדם באדם הוא אי משום עין הרע אי משום לישנא בישא אי משום צניעותא". כוונת רמב"ן היא שחזקת הנזק מועילה רק לנזקי ממון ולא לנזק לאדם, והרמב"ן מפרש שראייה היא 'נזקי אדם

הרע, ומכלל זה לדרוש מבית דין למנוע אותו מלשון הרע ולהסיר כל פרסום שיש בו משום לשון הרע.

דין זה תקף למעשה על כל פרסום האסור מדיני לשון הרע על אדם, אולם יש בו גם היבט משמעותי למעורבות בית הדין בפרסום אודות אדם. דרך כלל, ככל שתחקיר עיתונאי נעשה בכלים לגיטימיים הדרך היחידה להילחם בו היא באמצעות תביעת דיבה, כשההגנות העומדות לעיתונאי,⁶⁸ ובראשם הגנת 'אמת דיברתי' מצמצמות מאוד את אמצעי ההתגוננות של מושא הדיבה.⁶⁹ אולם ככל שלשון הרע הינו נזק גם כאשר הוא נאמר על אמת, וההיתר לאומרו הינו בדרך של בירור שביד בית דין, תעמוד למי שניזוק הזכות לדרוש את הפסקת הפרסום ככל שהוא פוגע בו, ולהגיע לבירור מלא בבית הדין. גם במקרה שחלקים מהעובדות הם אמת אולם השיפוט מוגדר כלשון הרע תעמוד לאדם זכות זו. ממילא בית דין ידרשו להזדקק לבירור הענין ממכלול סיבות:

באדם = מעשה היזק שהאדם עושה לחברו, משלושה נימוקים: פגיעה בצניעות ועין הרע (שאינם מעניינים), ולשון הרע. בין שכוונת הרמב"ן שעצם הפגיעה בפרטיות נכללת בלשון הרע, ובין שכוונת הרמב"ן לכך שההסתכלות בבית חברו מיידיעת את חברו אודותיו דברים העשויים לגרום לנזק (ראו: הרב נחום רקובר, ההגנה על צנעת הפרט, עמ' 284 ו-320), עולה מדברי הרמב"ן שגם 'לשון הרע' מקים דרישה ממונית להימנעות מהיזק. אמנם בנושא שבו עסק הרמב"ן עצמו, חזקה לפותח חלון לחצר חברו ומזיקו בהיזק ראייה, פסק השו"ע (חו"מ קנד, ז) שלא כרמב"ן, אלא שיש חזקה לפותח חלון. אולם זה מפני שיש הפרדה בין קיום החלון ואפשרות הנזק שעמו שמוגדרת כפגיעה ממונית וחזקה מועילה עליה כזכות ממונית, לבין פעולת ההסתכלות שנפרדת ממנה והיא מוגדרת כנזק בגוף, וכדברי הרשב"א (שו"ת ב, א) שהביאו הב"י (סי' קנד), והרמ"א (קנד, ז) שגם אחרי החזקה אסור לאדם להסתכל לחצר חברו. אולם אין חולק על העיקרון של הרמב"ן שלישנא בישא מקים דרישה ממונית להימנע מלשון הרע.

וכן נראה מדברי הרא"ש (ב"ק ח, טו), שעל דברי הגמרא "זאת אומרת ביישו בדברים פטור" כתב שמנדים את המבייש עד שיפייס, ונימק שבושת של דברים גדולה מבושת חבלה "דאין דבר גדול כלשון הרע ודיבה שאדם מוציא על חברו", מכאן שהרא"ש פירש את בושת דברים על הוצאת שם רע, וקבע שאף שאינה נכללת בבושת המחייבת ממון מן הדין, שייכת לעניין נזיקין עד שמנדים את המבייש עד שיפייס.

אם כן, מהרמב"ם והרמב"ן נראה שבידו של אדם לתבוע מבחינה ממונית הימנעות מדברי לשון הרע אודותיו. ככל שאלו אכן אסורים בדיבור. זאת בדומה לשאר ההיבטים הממוניים הקיימים בדרישה להימנע מפגיעה בפרטיות של אדם, בדומה לתביעה להימנע מהיזק ראייה. הדבר מובן היטב, לאור האמור לעיל שאיסור לשון הרע גם על אמת, נובע מהשיפוט הכרוך בסיפור, שיפוט שיש בו צד שקר. ממילא לא מדובר רק במידה טובה, אלא הנוק הכרוך בכך הינו פגיעה בזכויות.

68 ראו אצל נגבי (לעיל הערה 13), פרק 7.

69 ראו אצל הרב אלטמן (לעיל הערה 6) עמ' 102-103.

5. זכותו של המדובר למנוע לשון הרע אודותיו.
6. היות שכל ההיתר לתחקיר עיתונאי הינו כחלק מהדרך של בית דין לאזהרת ביניים שאינה מבוררת כל צרכה, נדרשים בית דין לאחר הסרת הסכנה לעסוק בבירור מלא כדרך לגבות את מעשיהם. ברי, שבירור חלקי שלא יכול לבוא אחרי בירור רציני, לוקה בחסר.
7. כפי שנתבאר לעיל, התחקיר העיתונאי מקביל לשיפוט הקהילתי. אופיו של השיפוט הקהילתי הוא שההלכה מגבילה אותו ומכפיפה אותו לדרך השיפוט המלאה, לפעמים בהגבלה מלאה, תוך ביטול או כמעט ביטול אופי השיפוט הקהילתי - כגון בבן סורר ומורה, אשה סוטה והוצאת שם רע. במקרה דנן מתאימה לפחות דרך הערעור, הקובעת את כפיפות הקהילה ואופן פעולתה למשפט הכללי של הציבור.

1. תחקיר שלילת המעלות

במקרה של תחקיר העוסק בפגמיו של אדם כשפגמים אלו לגיטימיים ואינם פוגעים באדם אחר, אין להתיר תחקיר כזה לא כשיפוט קהילתי ולא כעשיית דין עצמית. אבל עומדת לתחקיר כזה ההגנה של עשיית דין עצמית כאשר הוא עוסק באדם המתפעל מערכת הנותנת שירות לציבור, לדוגמא: בית דין שמקיים דיונים ומקבל מסמכים בשפות שונות, לגיטימי לערוך תחקיר שמראה שהדיינים קוראים רק עברית, ואינם מצליחים להגיע לתרגום מלא של המסמכים. דין זה תקף גם בבית דין פרטי, משום ש'בית דין' ככלל הוא מושג ציבורי שהינו חלק מדיני הציבור, ול'בית הדין' התיאורטי שלו הציבור זכאי ושאותו הציבור מחויב להקים, נדרש שתהיה יכולת לשפוט נכון במכלול תחומים,⁷⁰ לכן גם כשגוף פרטי ממלא זאת, הגדרתו היא כגוף שלציבור יש זכות להתייחס אליו ולדרוש ממנו סטנדרטים ראויים. לעומת זאת, תחקיר שיעסוק בכך שאדם שמלמד מקצוע עושה זאת בדרך לקויה וגרועה, יידרש להשתמש בהלכות 'לשון הרע לתועלת' ולא יחסה תחת עשיית דין. מפני שאין כאן עשיית דין עצמית, וגם לא עשיית דין בדרך של פעולה בשם בית דין כהנהגה קהילתית, מפני שאין זה מעניינה של הנהגה קהילתית שעסקים מציעים שירות גרוע.

70 עיקרון זה עולה מההלכה הקובעת שבית כנסת שנועד לשימוש של ציבור, שייך לציבור, מגילה כו, א, והציבור הינו בעל דעה בנוגע למכירתו. זאת מפני שבית הכנסת במהותו ואופיו הינו דבר ציבורי גם כשנעשה בידי יחיד.

ז. חובת הקורא - איסור קבלת לשון הרע

עד כה עסקנו באיסור סיפור לשון הרע, ומכללו גם באיסור שמיעת לשון הרע. אלו האיסורים שבהם תלוי עיקרו של היתר ואיסור סיפור לשון הרע באמצעי תקשורת. מעבר לכך, יש לדון לגבי איסור קבלת לשון הרע, דהיינו על עמדת הקורא של הסיפור במקרים המותרים, מה מותר ומה אסור לו. לשם כך יש להקדים בקצרה את עיקרי דין איסור קבלת לשון הרע.

האיסור להאמין ללשון הרע נאמר גם כאשר לשון הרע מסופר לתועלת, ככל שהסיפור לא התברר. לגבי איסור זה קיימים מספר קשיים, שניווט ביניהם יאיר את הדרך גם למקרה דנן.

באיסור והיתר על תחום הדעות והרגשות של אדם יש קושי, עליו עמדו ראשונים בקשר למצוות שונות.⁷¹ האיסור להאמין ללשון הרע אף קשה מהם, שכן, הקושי שיש בציווי להאמין בכך שה' אינו גוף הינו קושי בעמדת אדם החושב אחרת, אולם מהמבט של ה' המצווה הדבר ברור: ה' אינו גוף והוא דורש מהאדם לקבל את האמת. איסור לשון הרע אינו קובע באופן ודאי שהגנאי שקר, אלא רק שאסור לספר ולשמוע את הגנאי, אם כן, איך ניתן לאסור להאמין לסיפור? קושי קיים גם בכיוון ההפוך - מהי המשמעות של ההיתר לשמוע סיפור לתועלת ו'למיחש' שסיפור זה אמת (נדה סא, א), כאשר גם לולי ציווי התורה באופן טבעי לא בהכרח שאדם יאמין לסיפור שרכלן כלשהו סיפר, אלא רק שייקח אותו כשמועה וסיפור בלי להיות בטוח באמיתות הסיפור, אם כן מה התוספת בהיתר 'למיחש' בלשון הרע לתועלת?⁷²

נראה שמשמעות 'להאמין' ו'לא להאמין' בלשון הרע איננה להאמין באופן מלא ומובהק 'כבי תרי' ולשלול באופן מלא את השקר, אלא למתן האמון הרגיל הניתן לסיפור שאדם איננו צד בעניינו. בכל סיפור אדם יודע שייתכן שהמספר לו הינו בעל אינטרס מובהק והסיפור שקרי. הוא גם יודע שייתכן שהסיפור אמיתי והרקע והפרשנות שלו שונים לגמרי עד שאם יישמע צד שני בענין הסיפור יתהפך על פיו. למרות זאת, ישנו יחס אמון בסיסי ולא שיפוטי לסיפור שאדם מספר, והיחס הטבעי הינו יחס של אמון. ליחס זה ישנה השלכה הלכתית לגבי דין עד אחד נאמן באיסורים, הקובע שהיחס הטבעי לאדם המספר על כשרות של מאכל הינו יחס של אמון, למרות שקביעה קטגורית כזו

71 ראו ספר המצוות לרמב"ם (מצווה א) והשגת הרמב"ן (שם); ראב"ע (שמות כ, יד).

72 בשו"ת פאת שדך (מונח; א, כט) התקשה בכך, וכתב שהציע את הקושי בפני החזון איש שקיבל את הקושיה ומיאן בפתרונות שונים.

נותנת אמון גם באנשים רשלנים שקרנים ובורים.⁷³ מה שנאסר אפוא איננו עוסק באמונות ודעות, ואיננו איסור הכופה על השכל להתנגד לאמת. זהו איסור הדורש מאדם יחס חשדני לסיפור. יחס חשדני שסופו לחשוף את הפגם הטבעי שבאמון בלתי מסויג, שכן האמון הזה באמת מושתת על סיפור חד צדדי (ככל שבאמת אין פגם כזה, מפורש בפסחים [ק"ב, ב] שמותר גם להאמין).

ההבדל בין לשון הרע הנשמע לתועלת שמותר 'למיחש' בו לבין לשון הרע רגיל שאסור 'למיחש' בו איננו הבדל במידת הנאמנות, שכן בשניהם היחס הוא חשדני וממילא חושף את כל פגמי הסיפור. ההבדל הוא שימושי - בלשון הרע 'רגיל' היחס נותר חשדני, שכן ידיעת הסיפור אינה מוסיפה דבר לשומעו, ואילו בלשון הרע 'לתועלת' היחס החשדני איננו מתעלם מהסיפור, שכן האפשרות שהדבר אמת נוגעת למעשה וממילא מתירה לקבל את הדברים 'למיחש'.

מה דינו של קורא עיתון? נראה שלעניין זה דינו כשומע לשון הרע רגיל. גם כאשר לשון הרע נעשה במסגרת של עשיית דין, זו עמדה לא מוכחת של עושה הדין. הקורא צריך לפתח יחס חשדני לדברים, וכאשר הדברים מעשיים אין להתעלם מהם אלא יש לקחתם בחשבון כאפשרות.

ח. אחריות מפעילי רשתות חברתיות ואלגוריתמים

עד כה דובר על האחריות המוטלת על הכותב - איזו פרשנות מותר לו להביע באיזו דרך. אך בזמננו שהרשתות החברתיות אינם רק אמצעי להעברת תוכן, בדומה לטלפון, אלא הן מנתבות את התוכן בהתאם לאלגוריתמים שנועדו להביא את התוכן לחשיפה מקסימלית ואת הגולש לגלוש בדפים נוספים, יש לדון גם ביחס למפתחי האלגוריתמים.

במונחי החפץ חיים, הרשת החברתית מכוונת 'להעביר את הקול' ולגרום לפרסום יתר של הפוסטים, כדי לאפשר לרשת להרוויח יותר כסף. אולם הדרך שבה הדבר נעשה, בשונה מעיתון, איננו באמצעות ניסוח מחודד של הכותרת, אלא באמצעות הפניית התוכן למי שיתעניין בו יותר. מציאות זו מעוררת כמה שאלות הלכתיות:

73 ההלכה אף קובעת כהמשך לדין זה, ש'עם הארץ' חשוד על אי הפרשת מעשר ראשון ומעשר שני אבל לגבי הפרשת תרומה יש לו נאמנות מלאה. בכלל זאת אנחנו מניחים ידיעה מלאה של אותו אדם בהלכות ההפרשה, למשל מועד החיוב של הפירות בתרומה. לא חושדים בעם הארץ לא שהוא שאינו בקי בהלכות אלו במלואן, לא שהוא מתרשל במועד ההפרשה ולא שהוא אינו נוהר מלהכשיל אדם אחר באכילת טבל. (ראו למשל במשנה מעשרות ב, א). טעם דין זה הוא בשל האמון הטבעי המצוי בקרב המחויבים כאחד באותו ענין.

1. האם יש לחברה המפעילה את הרשת החברתית אחריות לתוכן שנמצא ברשת?
2. בהנחה שישנה אחריות כזו, האם היא אחריות משפטית כאחריות על גרמא בנויקין, או שהיא אחריות איסורית?

3. האם יש הבדל בין שיטות קידום התוכן השונות לגבי אחריות מפעילת הרשת?⁷⁴

נראה שלעניין דיני נזיקין המסורתיים לא קיימת אחריות משפטית למפעילת הרשת החברתית בכלל. הרשת החברתית והאלגוריתמים שלה הם מציאות קיימת, שאדם אחר משתמש בהם במודע כדי לקדם את פעילותו. הרשת עיוורת לשאלה איזו פעילות וערכים רצונו לקדם, והיא עוסקת רק בשיטת הקידום. לכן במונחים משפטיים הרשת החברתית דומה לאדם שדחף שור לבור שכרה אחר, שהדין הוא שבעל הבור אינו נושא באחריות נזיקית, מפני שבן דעת משתמש בכוח קיים למטרותיו (תוס' ב"ק נג, ב ד"ה שור ואדם). במצב כזה, מעשהו של הבן דעת מבטל את האחריות שיש לבעל הבור על בורו מפני שכל המעשה מתייחס לבן דעת. בדומה לכך, הכוח שברשת לקדם רעיונות שונים הינו כוח ניטרלי שבן דעת משתמש בו ובכך משייך אותו אליו.⁷⁵

אולם, נראה שכל זה לגבי אחריות משפטית נזיקית. אבל לגבי איסור לשון הרע שאיננו רק מכוח התוצאה של הנזק שקורית ע"י פעולה אלימה, אלא בעצם קיומה של המריבה וההתייחסות הרעה של אחד לרעה, בזה נראה שכשם שאדם בן דעת שמהדהד דיבור של אחר, בלי להודיע את דעתו מי צודק אלא בעצם טיעוני המריבה והשיפוט השליליים של כל אחד, עובר באיסור לשון הרע, כך היוצר מכונה המהדהדת מריבות של אחרים.⁷⁶ כך שככל שמה שהרשת מראה למשתמש אלו נתונים של מריבה וגנאי, יהיה הדבר אסור.

אולם, היות שרשתות חברתיות מאפשרות לאנשים גם לשתף בדברים חיוביים וטובים, שלא רק שאין בהם איסור לשון הרע אלא שהם עשויים להרבות אהבה ושלום, לכן

74 יש לציין שכיום הרשתות החברתיות הגדולות הינן בבעלות גויים וממילא אחריות לאיסור לשון הרע אינה מוטלת עליהם, מפני שלשון הרע אינו אסור לגוי. נידון דידן יתייחס באופן עקרוני לאחריות שעשויה לחול על מפעילת רשת חברתית בענין איסור לשון הרע.

75 מובן שזכותו של הציבור להחליט אם להסכים לקיומו של בור כזה ברשות הרבים כאשר אחרים דוחפים לתוכו, או שיתנה את קיום הרשתות באחריות שלהן על נזק שייקרה מכוחם או בביטוח של אפשרות הנזק, בדומה לחובת בעל רכב לבטח את רכבו.

76 חוקרים הבחינו שהאלגוריתמים של חלק מהרשתות חברתיות יוצרות 'תיבת תהודה' סגורה המדהדת ומעצימה למשתמש את עמדותיו הקיימות, ראו: Cass R. Sunstein, Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media 10 (2017). פניו מצב כזה אינו מהווה לשון הרע, אלא אם כן הוא מכוון להעצמת הדעה השלילית שהקבוצה רוחשת לאחרים.

נראה שאי אפשר לראות ברשת חברתית ככלל מכונה המדהדת מריבות, אלא מכונה המשתפת אנשים בחייהם של אנשים שהאלגוריתם מזהה שיעניינו אותם. וממילא, ככל שאדם משמיץ את חברו שלא כדין, ומשתמש באלגוריתם שיהדהד את דבריו לאנשים שאוהבים אותו, בעלי הרשתות אינם נושאים באחריות לאיסור לה"ר אלא רק לדובר בלבד, אותו יש לראות כמי שמשתמש במנגנון קיים, וכאמור לעיל.

אולם אם האלגוריתם של הרשת החברתית מכוון לייצור סכסוכים וויכוחים, וככלל חושף את המשתמש לדעות המנוגדות לו, להשמצות על אנשים קרובים אליו, ובכך 'מעצבן' אותו וגורם לו להעצים את המריבה, נראה שאיסור לה"ר חל גם על מפעילת הרשת החברתית.

ט. סיכום

עבודת העיתונות גובלת מעצם טבעה באיסור לשון הרע, שכן מהותו של האיסור אינה רק מסירת עובדות אלא שיפוט של אדם על פי נקודה שלילית אחת. לפיכך, מנקודת המבט של איסור לשון הרע הבסיסיים, ההיתר היחיד לפרסום הוא כאשר מובאת תמונת מציאות שלמה ומקיפה על אדם ומעשיו.

כדי לאפשר את קיומה של עבודה עיתונאית ביקורתית, הוצעו במאמר שני מסלולי היתר מרכזיים: האחד, ראיית העיתונות כעשיית דין עצמית המאפשרת לאדם ולציבור להפעיל לחץ לתיקון עוולות ולהשפיע על המדיניות הנוגעת להם; והשני, ראיית התחקיר העיתונאי ככלי של שיפוט קהילתי מנגנון אלטרנטיבי לבית דין רשמי, שבו הקהילה מפעילה אמצעי שיפוט, בירור ולחץ משלה כדי להרתיע ולהסיר סיכונים מהציבור.

מעבר לאחריות המפרסם, נבחנו במאמר המעגלים הנוספים של שותפי המעשה: חובת הקורא שלא לקבל לשון הרע, שהוגדרה כדרישה לאימוץ יחס ביקורתי וחשדני כלפי הפרסום ולא כשלילת עובדות מוכחות; ואחריותם של בעלי הרשתות החברתיות, שאינה קיימת בפלטפורמה ניטרלית, אך חלה עליהם כאשר האלגוריתם מכוון במודע להעצמת מחלוקות ומריבות.

י. נספח - היתרי החפץ חיים ללשון הרע לתועלת

בספרו, החפץ חיים (לה"ר י, ב) מונה שבעה מגבלות על אמירת לשון הרע לתועלת. נראה שיש מקום לדון בתנאים אלו. מפי השמועה נמסרה⁷⁷ גם ביקורת של החזו"א על גישת הח"ח בעניין זה.

77 ראו: חיצוי גיבור (אולמן) ערך ל' אות קנב. ביקורת על הגישה למצוות שבין אדם לחברו אצל הרב יעקב טריביץ, מאמר 'דרך ים' ג - לדרכי פסיקת המשנה ברורה, ישורון לו (תשע"ז) עמ' קצח.

א. "שיראה זה הדבר בעצמו, ולא על ידי שמיעה מאחרים" - מקור החפץ חיים לכך הוא מדברי רבנו יונה בשערי תשובה (ג, רכ) שמוכיח שחובת אדם בענינים שבין אדם לחברו לספר כדי לעזור לעשוק, כפי שאמרה תורה שחובה על ע"א להעיד. הח"ח כתב לאור זאת: "איך יספר לאחרים בגדר ודאי" וביסס את הדבר על כך שעדות שייכת רק כשרואה בעצמו ולא ע"י אחרים. אולם אין הדבר מדויק. אמנם נדרשת ידיעה ברורה של אדם, אולם מותר לאדם בשביל ידיעתו העצמית להסתמך על אחר הנאמן בענינו. והא ראייה, שלכמה דיני עדות (אשה, יבמות קכב, ב⁷⁸; היתר בכור בעל מום, בכורות לו, א) מועיל עד מפי עד, ומכאן שאין הכרח שידיעה שאינה אישית אינה אמינה. מה שאין בית דין נוהגים כך לגבי דיני עדות אינו אומר שלאדם אסור להאמין לאחר. בפרט שגם לגבי בית דין מצינו החרגה לנאמן כבי תרי (כתובות פה, א). וגם באמון פחות מצינו לגבי הפרשת בית דין טענת ברי המועלת מכוח אין ליבי נוקפי (רש"י כתובות כב, ב ד"ה באומרת ברי).

מדברי רבנו יונה נראה שאין ראייה כלל, כי רבנו יונה מדבר על החובה לספר, אותה אפשר להוכיח מעד אחד, שתנאים נחלקו אם חייב קרבן ותשלום מכוח שבועת העדות. אבל אין להוציא מרבנו יונה שההיתר תלוי בגדרי עדות ושכל מה שלא נכנס אליהם אסור.

ניתן להביא ראייה לכך מסוגיית הגמרא בפסחים (ק"ב, ב), לפיה סיפור גנאי לבית דין באופן שאין אדם נאמן (בעניינים שאינם של ממונות) הינו לשון הרע שאף הלקו עליו. והנה יש לברר בכל מעיד בפני בית דין ששואלים אותו אם הוא יודע בעצמו או שהוא עד מפי עד, שעל הצד שאומר מפי השמועה יוצא שעובר על לשון הרע ואסור לו לספר כלל ויש להלקותו וזה לא שמענו. וטעם הדבר פשוט, כי דיבור זה הוא דיבור של תועלת וסיוע לאחר, ואף שאינו נאמן בדיני ממונות לקבל עדותו לגמרי, בכל זאת זהו דיבור המסייע לבירור הענין ובדיקתו, ואינו 'לשון הרע'.

ב. "שיזהר מאוד שלא יחליט תיכף את הענין בדעתו... רק יתבונן היטב את עצם הענין אם הוא על פי דין בכלל גזל או היזק" - תנאי זה אכן מתבקש, אולם במהותו הוא תנאי סובייקטיבי, שאדם צריך להשתכנע במתינות ולא בחיפזון.

ג. "שיוכיח את החוטא מתחלה ובלשון רכה, אולי יוכל להועיל לו ויטיב על ידי זה את דרכיו" - תנאי זה מבוסס על דברי רבנו יונה. כפי שהראה החפץ חיים עצמו, מרבנו

וראו שו"ת פאת שדך (מונק) א, כט. מבני משפחת הרב יהודא שפירא זצ"ל שמעתי בשמו ניסוח חריף יותר, לפיו החזון איש אמר לו "אני חולק על החפץ חיים מכריכה לכריכה, אבל לא אפרסם זאת שלא לקרר אנשים ביחס ללשון הרע".

78 יש להוסיף על כך את האמור ביבמות קכב, א שלעדות אשה נאמנת גם בת קול של אדם לא ידוע שלא זוהה על ידיו, מכאן שליצירת אמון לא נדרשת היכרות עם שרשרת הדוברים ושחזור שלה.

יונה נראה שזו דרך טובה בלבד, ואינה חובה על פי דין.⁷⁹ מכל מקום, הח"ח נימק את החיוב בשתי דרכים: 1. שיש מצות תוכחה. 2. שאם יקבל את התוכחה יחסוך את הצורך לספר עליו. אם כן, ככל שבפועל אדם אינו יכול להוכיח את חברו, מכל שיקול שהוא, גם אם הוא עבריין על מצות תוכחה, אין הדבר מונע את עיקר התועלת שבדיבור. בפרט, שכפי שהביא החפץ חיים באהבת חסד (מרגניתא טבתא יז), אין לשנוא רשע משום שצריך להוכיחו ואין בדור הזה מי שיודע להוכיח.

כל זה בדרך החפץ חיים. אולם על עיקרה יש להעיר כמה דברים: 1. שהתוכחה עשויה לגרום למריבה יתרה. 2. שככל שהתוכחה כרוכה במאמץ אין בכלל זכות זה שמדברים עליו למנוע את הדיבור המותר משום אפשרות התוכחה. 3. שמצות תוכחה היא מצווה שבין אדם למקום, ולא מסתבר שחיוב זה ימנע מאדם את ההצלה ע"י הדיבור.⁸⁰

ראיה לדבר ניתן להביא מכך שמחאה על קרקע שעליה דנו בגמרא בהקשר של לשון הרע נעשית שלא בפניו, ולא הגבילו חכמים בה שדווקא כשהוכיחו תחילה. והרי הסוגיה בב"ב (לח, א - לט, א) עוסקת במחאה שלא בפניו וקובעת שהיא נשמעת, ועל כך מביאה הגמרא את הכלל שהנאמר בפני שלושה אין בו לשון הרע להמשיך ולהעביר את הקול. והרי כלל זה מבוסס על כך שהראשון דיבר כדין, וכדברי הרשב"ם (ב"ב לט, ב): "מצוה היא לומר לו שיזהר בשטרו" ואם הדין דורש ממנו להוכיח תחילה, הרי לא התברר שתנאי זה נעשה. כמו כן, יש למקום לשאול למה לא תופעל חובה זו על כל אחד ממעבירי הקול שתחילה יוכיחו.

ד. "שלא יגדיל העולה יותר ממה שהיא" - הח"ח ביסס את התנאי על שני מקורות: 1. עונש מוציא שם רע משום לה"ר תקף גם אם חלק מהסיפור היה נכון. 2. דברי רבנו יונה שהם בסיס ההיתר של לשון הרע לתועלת בנויים על כך שמספר לשון הרע לא גרע מעד אחד, ובעד אחד הרי אין היתר להוסיף. אולם, שתי המקורות אינם מלמדים את הענין. הראשון רק מלמד שהוצאת שם רע נקבעת לפי עיקר הסיפור שנידון בהוצאת שם רע שהוא זנות האישה אחר הנישואין, ולא לפי הסיפורים האפשריים האחרים.⁸¹

79 דברי רבנו יונה (ב"ב לט, א) עוסקים במקרה אחר - כשאדם מספר על המוחזק לעבור עברות כדי לגרום לו לשוב בתשובה. כאן התועלת אינה עזרה לאדם אחר אלא תשובת אותו פלוני, עליה כתב רבנו יונה שחובתו להוכיחו קודם, והטעם פשוט, 1. כי אין בזה סתירה לשום זכות של אחר. 2. ייתכן שהכלל בכלל ב'הוכח תוכיח' שגם סיפור שנועד ללחוץ על אדם לשוב בתשובה הינו בכלל קיום מצות תוכחה, וממילא 'ולא תשא עליו חטא' שלא יתבייש כשאפשר בכך, מחייב אותו.

80 לגבי הנימוק שהתועלת אפשרית בדרך אחרת ראו להלן בתנאי השישי.

81 לא אמנע מלהעיר שהח"ח כתב דין לא מדויק, לפיו הבעל נידון כמוציא שם רע גם אם באו עדים שזינתה קודם אירוסין בנידונה וחייבת כרת. אך אין הדבר כן, שדין מוציא שם רע הוא דווקא

על הראיה השניה כבר דובר קודם (אות א) שרבנו יונה הוכיח מעד אחד רק את החיוב ולא את היתר תועלת.

לעצם הענין, אכן לא הותר לתועלת להוסיף דבר, מפני שזהו סיפור אחר שאינו מענין העוול המדובר. אולם, דברי החפץ חיים שכל שיש לסיפור היבט חיובי צריך לספרו אין להם הכרח ואין נראה כך. לפי דבריו הייתה בת שבע אם שלמה צריכה לפנות לדוד ולומר לו שאדוניה מתנשא למלך וכל נימוקיו הם כך וכך, ובמסיבה שעשה הביא אוכל כשר למהדרין וכיבד תלמידי חכמים וכן הלאה. גם ביחס למחאה בחזקת קרקעות אמרו (ב"ב לח, ב) שאומר "פלניא גזלנא ולמחר תבענא ליה לדינא" ולא אמרו שצריך לספר את הסיפור על כל סייגיו, ולומר שיתכן שגזל בטעות, ובפרט שיתכן שקנה מאדם אחר שגזל וכן הלאה. אלא המספר מספר את הסיפור כפי שהוא מובן לו ואינו צריך לשמש כעורך דין של הצד השני.

ה. שיכין לתועלת... ולא להנות ח"ו מהפגם שהוא נותן בחבירו" - החפץ חיים ביסס זאת על שתי מקורות: 1. דברי רש"י (ב"מ נט, ב) שאסור לכנות שם לחברו גם כשדש בו כשמתכוון לגנותו. 2. דברי רבנו יונה (ב"ב לט, א) שכשמספר בפני שנים נראה שכוונתו לגנות ולעומת זאת כשמספר בפני שלושה נראה שכוונתו לתקן.

את שתי הביסוסים יש לדחות בקל. ככל הנראה מדברי רש"י התכוון החפץ חיים להוציא שגם כשהדיבור מותר יש איסור בעצם הכוונה לגנות, שכן שם כינוי השם מותר ואסור רק כשמתכוון לגנות. אולם אין בכך מקור שיש איסור בעצם הכוונה, אלא רק שכינוי השם שהינו פעולת גינוי נקבע לפי הכוונה, שכן כינוי השם בגלל השגרה אינו היתר 'חיובי' אלא מצב נייטראלי של פעולה שמותר רק בגלל הנייטראליות שלו. לעומת זאת, ככל שיש היתר בדיבור לתועלת בגלל המטרה המועילה שבו, הרי שהיא אמורה לפרש את המצב הזה כפי שהוא. גם בדברי ר' יונה נראה שהאיסור הוא בכך שנראה שמכוון לבזות את זה שמדבר עליו ולא בעצם הכוונה אלא בחשד של אחרים.

לגוף הדבר, יש לשאול על כך - היכן מצינו שייאסר על אדם לעשות פעולה מועילה בגלל הכוונה? דוגמה לדבר, כשעוסק בפיקוח נפש ואינו משנה כלום בכוונה אלא רק מעלה דגים ותינוק, שודאי אין איסור על הכוונה להעלות גם דגים.⁸² אפשר להוכיח זאת להלכה מהדין שצריך למחות בפני שלושה על קרקעו. והנה יש לברר מה יהיה הדין

בבתולה וכל שזינתה קודם אירוסין אינה בתולה ואינו חייב על הוצאת שם רע, ולהוכיח שאסור לומר כן אינו מהענין, שאין ראייה לכך מדין מוציא שם רע. אולם עיקר דבריו אפשרי כשבאו עדים שחייבת כרת מצד אחר וגם פרוצה ביותר עד שכמעט נבעלה וכדומה.

כשיטען, שהוא רצה למחות ולא מחה מפני שלא הצליח להימנע מלהתכוון לגנות את הגזלן. לאור זאת יבקש המרא קמא להתייחס למצב זה כחזקה במי שלא יכול למחות (כמו יהודה וגליל - ב"ב לה, א), והרי פשוט שאין טענה כזו ראויה להיטען, וטעם הדבר הוא שאין איסור בכוונה לבד.⁸³

ו. "אם הוא יכול לסבב את התועלת הזאת גופא בעצה אחרת... אזי בכל גיוני אסור לספר" - הח"ח ביסס זאת על הגמ' (סנהדרין מג, ב) שאומרת שאחרי כשלון ישראל במלחמת העי, כשה' אמר ליהושע "חטא ישראל", שאל יהושע מי החוטא וה' השיב "וכי דילטור אני? לך והפל גורלות". הח"ח עסק בשאלה אם זו הלכה או לא (ואכן מפשטות הגמרא בסנהדרין יא, א נראה שזו מידת חסידות). אולם הראיה מעיקרא ליתא, כי גם הבירור בגורלות נעשה על ידי ה', שהרי הגמרא עצמה אומרת שאמר יהושע לעכן "אל תוציא לעז על הגורל שעתידיה ארץ ישראל שתתחלק בגורל", והרי גורל א"י הוא על פי ה' וע"פ אורים ותומים (ב"ב קכב, א). נראה מזה שעיקר דברי ה' "וכי דילטור אני לך" אינם נוגעים באיסור לשון הרע אלא בחובת יהושע להנהיג את העם ולקחת את גנותו על עצמו ולא להטילה על אחרים. כך נראה גם מלשון הירושלמי (סנהדרין ו, ג): "אמר לו הקדוש ברוך הוא איני מפרסם כל ברייה ולא עוד אלא נמצאתי אומר לשון הרע אלא לך והעמיד את ישראל לשבטיו והפל עליהן גורלות מיד אני מוציאם".⁸⁴ וכן נראה מהבבלי (סנהדרין יא, א) שסמך דבר זה להנהגת ר' חייא ושמואל הקטן לקחת על עצמו גנות של חברו, ומכאן שאין זה איסור לה"ר רגיל, אלא לקחת החשד על עצמו שזה המעשה שעשה יהושע שנכנסו כל העם בגורל עד שנלכד עכן בן זרח.

הח"ח הביא לכך מקור כללי מהדין בכל התורה שכשאפשר בדרך אחרת אין דוחים: 1. כשאפשר לקיים את העשה והלאו אין עשה דוחה לא תעשה (יבמות כ, ב). 2. כשאפשר להציל נרדף באחד מאברי הרודף אסור להרגו (סנהדרין עד, א). 3. כשעושה דין לעצמו ויכול להגן על עצמו בנזק פחות אסור להגן בנזק גדול יותר (ב"ק כח, א). אם נתייחס רק למקרה האחרון, הרי ששם נאמר בפירוש שעשיית דין עצמית מותרת בלי ללכת לבית דין שזו חלופה שאין בה גרימת נזק, מפני שלא מוטל עליו לטרוח. אם כן, החלופה הנדרשת היא רק כזו שאין בה טירחה, וממילא שהגדרתה היא היזק סתמי. ממילא אם

83 ואף שבפסחים (כה, ב) נאסר 'לא אפשר וקמכוון', זה כשיש פעולת איסור אלא שהותרה מפני האונס, שאז הכוונה מגדירה את הפעולה כאסורה. אבל לאסור מעשה היתר מפני כוונה אין מקור וגם לא מסתבר.

84 זו נוסחת כת"י ליידי, אולם בגניי ירושלמי הובא נוסח מהגניזה "מיד אתה מוציא ממוכס". אולם גם לנוסח זה ההבטחה 'אתה מוציא' משמעה שה' יסייע בגורל שיפנה לאשם.

ניקח הגדרה זו לעניין לשון הרע, הרי שכל שטורח לאדם לפתור את הבעיה בדרך אחרת אינו מחויב בכך.

אולם לבד מזה נראה שאין לדברים אלו ענין כלל להיתר התועלת. הח"ח מסתכל על התועלת כדחייה של איסור לה"ר, וזה קשה, היכן מצינו שבגלל רווח יהיה איסור דאורייתא מותר, שהרי תועלת אינה רק כשאדם הוא בעל זכות כלשהיא, אלא גם כשמעוניין למקסם את הרווח שלו, וכמבואר בח"ח עצמו. ועל כן, עיקר ההיתר אינו כדחיית איסור לתועלת ממונית או אישית קטנה, אלא עיקרו שלשון הרע לתועלת אינו לשון הרע, מפני שהוא אינו מגיע כחלק ממידה רעה ודרישת הרע, אלא כחלק מפעולה שמטרתה להגיע לתועלת הנדרשת, והתועלת הזו מגדירה את הדיבור כדיבור חיובי.

ז. "שלא יסובב על - ידי הסיפור היזק להנידון יותר מכפי הדין שהיה יוצא אילו הועד עליו באופן זה על דבר זה בבית - דין" - לכאורה, תנאי זה מכיל סתירה פנימית. נניח שאדם אינו משלם חוב, הרי מה שמגיע לו הוא להוציא את הסכום שהוא חייב. במקרה זה הרי הביזיון בכלל אינו מגיע לו, ואם כן עצם ההיתר לספר גורם לאדם הפסד שאינו נכלל בעיקר הדין. וכן הדין כשעושה אדם דין לעצמו, שאף שאינו לוקח יותר מהמגיע לו, אבל ההפסד של רעהו הוא יותר מהמגיע לו שהרי שובר ומכה בדרך לגבייה (כמבואר בב"ק כז, ב - כח, א).

בדקדוק לשון הח"ח מבואר שכוונתו במקרה שהנזק שיקרה אינו נזק שיקרה בדרך לגבייה, אלא נזק מעצם הסיפור שלא בדרך לגבייה. וגם בזה יש לדון מסברה. ודוגמה לדבר במה שאירע לאדוניה בעקבות דברי בת שבע, שמבואר בסוף פרק א שעמד בסכנת חיים והיה סבור ששלמה מבקש להרגו, ומכל מקום דברי בת שבע לא הוצרכו להיתר סיפור על בעלי מחלוקת וכמבואר לעיל פרק ב.