

תקשורת חופשית במדינה יהודית

מבוא:

מושכל ראשון בחיים הדמוקרטיים הוא הצורך בתקשורת חופשית. תקשורת חופשית אין משמעותה הבעת דעות בלבד, אלא גם התייחסות לשאלות השעה, ביקורת על השלטון ועל גופים אחרים הראויים לדעת הכותב או המדבר לביקורת; הדגשת נקודות שליליות והצבת אלטרנטיבות שונות וכדו'. הביטוי "התקשורת החופשית היא כלב השמירה היחיד של הדמוקרטיה" לוקה אמנם בגסות ובהפרזת יתר, ולא פחות מכך – בהתעלמות מהסכנות לדמוקרטיה המצויות בה, אולם על אף כל זאת לא ניתן להכחיש את הצורך חיוני בתקשורת זו. הדברים נכונים לא רק בשלטון דמוקרטי, אלא גם בשלטון תיאוקרטי, ודומה כי נביאי ישראל מלמדים על הצורך החיוני ביכולת המאבק בשלטון ובעוולותיו, ולמעשה הם מהווים מורי דרך לדורות. הם שמימשו את חשיבות הקול המוסרי המוחה נגד הרשע והרוע, ולימדו לדורות את החובה שלא לקבל את הדברים כפי שהם, אלא להוות משקל נגד, ואזון קשבת לשמיעת שוועת העשוקים.

תקשורת חופשית אינה רק צורך הכלל אלא מהווה כיום גם זכות יסוד שהיא חלק בלתי נפרד מחופש הביטוי. דמוקרטיות ליברליות מערביות הפנימו את העיקרון כי משמעותה של דמוקרטיה אינה מצטמצמת בשלטון הרוב בלבד. הרוב מסוגל לשלוט גם ללא דמוקרטיה, בהפעילו את כוחו ואת דורסנותו. אולם שלטון דמוקרטי מגדיר גם את רשימת הזכויות, שהן זכויות היסוד של המיעוט אשר הרוב אינו יכול לנשל אותו מהן. בין זכויות אלה מצוי גם עקרון חופש הביטוי, המחייב את השלטון לאפשר לכל אדם לבטא את אשר ברצונו, והמזכה כל אדם לומר את אשר על לבו. אחד הכלים העיקריים לכך הוא אמצעי התקשורת השונים, המאפשרים לא רק לומר אלא גם לאפשר את שמיעת העמדות השונות. אמנם, עם עליית קרנה של רשת האינטרנט ובעיקר הרשתות החברתיות חיוניותם של כלי התקשורת לצורך זה ירדה במעט, ואולם עדיין יש להם השפעה מרכזית ככלי העיקרי למימוש חופש הביטוי.

ההכרה בחרות מהותית זו אינה עומדת בסתירה להטלת מגבלות שונות על התקשורת. חלק ממגבלות אלה מנוסח בחוקי המדינה, כגון האיסור על הסתה לגזענות, פרסום שמו של חשוד עד שלב מסוים בחקירה וכדו'. חלק ממגבלות אלה מעוצב בהסכמה על ידי תקנון האתיקה של אמצעי התקשורת. מועצת העיתונות בישראל מפקדת על מימושו של תקנון אתי זה.

הנושא העומד לדיון במאמר זה הוא העיצוב הראוי של תקשורת חופשית במדינה יהודית. באופן עקרוני, ישנן שתי שדות שיח שונות העוסקות בעיצובה של המדינה כמדינה יהודית. ראשון בהם הוא השכיח יותר, והוא השאלה כיצד ניתן לעצב את מדינת ישראל הקונקרטית ברוח דרכה של תורת ישראל. דיון זה אינו קשור בשאלת הפרדת הדת והמדינה. גם במדינה בה מופרדים לחלוטין הדת והמדינה אפשר שמכוחו של רצון חופשי ובחירה בדרך מסוימת תייצגנה עמדות שונות את דרכה של תורת ישראל בתוך מדינה זו. אולם לא זו השאלה שאנו מציבים במאמר זה. המאמר לא יבחן את השאלה כיצד ניתן להסתדר במדינת ישראל של היום, והאם מותר או אסור לצרוך את כלי התקשורת הקיימים היום. השאלה שתעמוד לדיון

היא שאלת העיצוב לכתחילה של יסודות כללי האתיקה במדינה יהודית, הנוהגת על פי דרכה של תורה. לצורך הדיון הוא מניח כי אפשר שיבוא יום ובו תוקם "מדינת המשיח" חזונית ואוטופית, שתתנהל באופן מוחלט לאור דרכה של תורת ישראל. הנושא בו אדון הוא מה יהיו עקרונות התקשורת החופשית במדינה מעין זו? מה טוענת היהדות לכתחילה ביחס לקיום במות ציבוריות עצמאיות, הנהגות מחרות מוחלטת בהבעת דעות ובביקורת חופשית.

הצורך בדיון זה נובע מכך שאין אפשרות לאמץ את המקובל היום בעולם. מחד גיסא, עולם בו ישנה השתקה של דיון חופשי ושל ביקורת אינו מתאים כלל לדרכה של תורת ישראל. הדיון החופשי הוא נשמת אפה, ודברים מרוממי נפש נכתבו על המחלוקת ועולמה¹. אין מדובר בהבעת דעות בלבד, אלא גם בביקורת ציבורית נוקבת על גורמי ממשל, כמו גם על תופעות מכווערות הקיימות בחברה. כאמור, נביאי ישראל לימדו את חשיבותה של ביקורת זו, ולאורך כל הספרות ההלכתית - בגמרא ובמדרש, בפסיקה ובספרות השו"ת - אנו מוצאים את קולה מהדהד בעוצמה מרובה. מאידך גיסא, ישנו פער גדול בין הגישה העקרונית העולה מתוך המקורות התורניים ובין המקובל כיום בעולם המערבי בנושאים אלה. עקרונות כמו "זכות הציבור לדעת", "חרות הביטוי" וכדו' אינם מנוסחים בדרך זו בעולמה של תורה. פער זה מחייב את הדיון לכתחילה, הן בשל השאלה הפנים-יהודית, הן בשל האפשרות שדווקא תהא בעמדת היהדות בשורה לעולם, והאתיקה התקשורתית היהודית תציע אפשרות אחרת לקיומה של תקשורת חופשית².

ב

כאמור לעיל, ישנם הבדלים משמעותיים בין הלכות לשון הרע במובנם ההלכתי ובין המקובל היום בעולם התקשורת החופשית. במבט ראשון נראה שעומק הפער ורוחבו בלתי ניתן לגישור. אדגים חלק מההבדלים העיקריים שבין שתי התפישות.

תחום האיסור: הדילמה הקלאסית בעולם התרבותי המערבי בענייני לשון הרע מתרחשת בין שני עקרונות יסוד: זכות הפרט לשמו הטוב ולשמירה על כבודו, סודותיו וכדו' ובין שני עקרונות היסוד: זכות הציבור לדעת וחופש הדיבור. ברם, מקומם של הלכות לשון הרע בספרו של הרמב"ם, והעדר דיני לשון הרע מספרי היסוד ההלכתיים – בראשם ספר השולחן ערוך – מלמד כי דיני לשון הרע מתרחשים גם בשדה שונה לחלוטין.

¹ על המחלוקת בעולמה של היהדות נכתבו פרסומים רבים, וביניהם: דוד דישון, תרבות המחלוקת בישראל, ירושלים 1984; יובל שרלו, והלכה כבית הלל, אלון שבות תשס"ח.

² מקורות נוספים בנושא זה ראה אצל: נחום רקובר, על לשון הרע ועל הענישה עליה במשפט העברי, ירושלים 1965; שבט ארי, עיתונות וחדשות – מצווה או איסור, בתוך: טללי אורות ו (תשנ"ה), עמ' 164-188; עזריאל אריאל. לשון הרע במערכת ציבורית דמוקרטית, בתוך: צהר ה (תשסא) עמ' 37-61; ו; עמ' 41-59.

הרמב"ם הביא את דיני לשון הרע והאיסורים הכרוכים בהם בהלכות דעות. הן אינן ממוקמות לא בדיני נזיקין ולא בדיני רוצח ושמירת הנפש, כמו גם לא בהלכות מלכים. הלכות דעות ברמב"ם עוסקים בעיקר בדמותו של האדם, ונועדו לעצב את ההתנהגות הראויה. אלו אינן מצוות שבין אדם למקום, ואף לא מצוות שבין אדם לחברו, אלא מצוות שבין אדם לעצמו. המספר לשון הרע נוקט אפוא בהתנהגות שהיא בלתי ראויה, מצד המידות הטובות שראוי לאדם לאמץ לעצמו. הרמב"ם אינו מתעלם, כפי שנראה בהמשך, מכך שלעבירות לשון הרע עלולות להיות השפעות חמורות על שלום החברה, אולם אלו תוצאות הלוואי של הדיבור הרע ולא מהות האיסור שבו. עובדה זו גם מבארת את העדרן המוחלט של הלכות אלו מן השולחן ערוך. מלבד פרטים מסוימים בהתנהגותו של האדם נמנע רבי יוסף קארו מלהביא בספר ההלכה שלו הדרכות מוסריות והתנהגותיות הנוגעות לאופיו האישי של האדם.

שפה זו היא שפה זרה למערכת החקיקתית והמשפטית של התרבות המערבית. וודאי שאף היא עוסקת בעיצוב דמות האדם והתנהגותו האישית, אולם כל אלה לא נכנסים לעיצוב המעשי של חוקי לשון הרע ודיניו. ממילא, תשומת הלב ניתנת רק למידתיות הפגיעה שיש בדיבור מסוים, ולא לנזק הנוצר דווקא למספר הלשון הרע. עצם העובדה שדיני לשון הרע הם חלק מפקודת הנזיקין³, מלמד על הפער בתפיסות היסוד של מעמד איסורי לשון הרע בראיית העולם הכוללת.

חומרת האיסור: קודם שאפרט חלק מההבחנות המשפטיות שבין שתי השפות – שפת התקשורת החופשית ושפת ההלכה – אפתח בהבחנה החדה לגבי מקומו של איסור זה בתפיסת העולם הכוללת של שתי התרבויות במדרג העוולות שאדם עלול לחולל. גם בשפת החוק ישנה התייחסות מיוחדת לאיסורי לשון הרע, ולכך ש'מוות וחיים ביד הלשון'. עצם העובדה שבענייני לשון הרע יכול אדם להגיש קובלנה פלילית ולא רק קובלנה אזרחית מלמדת על ההתייחסות המיוחדת לעיקרון זה. לא זו בלבד, אלא שישנן סנקציות הקבועות בחוק הקשורות בכך. הדבר מלמד על משקל משמעותי שהחברה מעניקה ללשון הרע. אף על פי כן, בולטת על רקע זה ההתייחסות מרחיקת הלכת של ההלכה לתחום זה. די לנו אם נצטט את דברי הרמב"ם בספרו ההלכתי: "אמרו חכמים: שלש עבירות נפרעין מן האדם בעולם הזה ואין לו חלק לעולם הבא - עבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים, ולשון הרע כנגד כולם! ועוד אמרו חכמים: כל המספר בלשון הרע כאילו כופר בעיקר, שנאמר 'אשר אמרו ללשונו נגביר שפתינו אתנו מי אדון לנו'..." (הלכות דעות ז, ג). מלשונם של בעלי התוספות (סוטה י ע"ב, ד"ה נוח לו לאדם) עולה כי איסור הלבנת פנים שייך לקבוצת המצוות עליהן נאמר "ייהרג ואל יעבור" כתביעה נורמטיבית מעשית, ולא רק כביטוי המבקש לבטא את המעמד הנורא של עבירות אלה, לאמור: בעלי התוספות פוסקים להלכה כי אם תעמוד בפני האדם הברירה הנוראה בין העלבת אדם אחר בציבור או מסירת נפשו למיתה – הוא מחויב למסור את נפשו למיתה ולא להלבין את פני חברו.

³ ראה אורי שנהר, דיני לשון הרע, ירושלים תשנ"ז, עמ' 81.

יחס זה לעבירות החמורות הכרוכות בעקב התקשורת מלמד על האווירה העקרונית בה מתייחסת ההלכה לתחומים השונים הקשורים בעבודתה של התקשורת. בפתיחה לספרו מרחיב החפץ חיים את רשימת המצוות והאיסורים העלולים להיות מושפעים מאמירת לשון הרע, וביניהם: "לא תשא שמע שווא"; לא תשנא את אחיך בלבבך"; "לא תהיה אחרי רבים לרעות"; ולא יהיה כקורח וכעדתו" וכדו'. מבין האיסורים השונים חשוב בהקשר זה להדגיש את שיטת הרמב"ן, הטוען כי איסורי לשון הרע אינם רק איסורים האוסרים על מחדל, כי אם נתייחדה מצווה פוזיטיבית בתורה, המחייבת לעשות מעשים אקטיביים כדי להימנע מלשון הרע:

מצוה שביעית שנצטוינו לזכור בפה ולהשיב אל לבנו מה שעשה יתברך למרים כשדברה באחיה, עם היותה נביאה גמול חסדה ועל ידה ניצל, כדי שנתרחק מלשון הרע, ולא נהיה מאשר נאמר עליהם 'תשב באחיך תדבר בכן אמך תתן דופי'... (הוספות לספר המצוות, עשה ז).

היבט נוסף, הקשור לחומרת האיסור אך לא זהה לו, הוא עצם העובדה שאיסורי לשון הרע קשורים לנורמות, ולא רק למשפטים. לאמור: מדובר באיסור של הקב"ה, האוסר על האדם לומר לשון הרע. האדם המספר לשון הרע על חברו מפר את הברית הקיימת בינו ובין הקב"ה, וחוטא לא רק כלפי האדם בו הוא פוגע, אלא גם כלפי הא-לוהים. לעיל הבאתי את דברי הרמב"ם הקובע כי המדבר לשון הרע כאילו כופר בעיקר. לעובדה זו השפעה נרחבת הן על שיח איסורי לשון הרע, אך גם בתחום הסנקציות, כפי שנראה להלן, שכן המחסום בפני לשון הרע בהלכה מצוי גם בקשר שבין האדם לריבונו של עולם, וברצון שלא להפר את הברית הזו. בהקשר זה נזכיר רק את העובדה כי במעמד הר הקללה והר הברכה המתואר בספר דברים, נאמר "ארור מכה רעהו בסתר (דברים כז, כד), שנתבאר על ידי רש"י שם כקללה כלפי המדברים לשון הרע (שהלוא זו ההכאה בסתר).

לעומת זאת, ההתייחסות בחוק לחומרת לשון הרע באה לידי ביטוי בעונש הנמוך יחסית המושת על מספר לשון הרע. בעת כתיבת מאמר זה עברה הצעת חוק איסור לשון הרע (תיקון מס 10) (הרחבת סעדים), התשע"ב – 2011 קריאה ראשונה, ובה הוצע להרחיב את הענישה המוטלת על מספרי לשון הרע לסכום של 300,000 ₪. ניתן להניח כי סכום זה יעבור קיצוץ משמעותי, לאור ההתנגדות הגדולה מצד גורמים שונים בטיעון כי הוא מפר באופן בלתי מידתי את האיזון שבין זכות הציבור לדעת וחופש הביטוי ובין זכותו של האדם לכבודו ולשמו הטוב. אנו נעסוק בהמשך בשאלת הסנקציות, אולם לא ניתן להתעלם כי הסכומים הנקובים בחוק מעידים על כך שחומרת האיסור אינה דומה כלל וכלל לזו המקובלת בהלכה. אדגיש שוב כי קשה להשוות את הסעדים במשפט הישראלי לעמדת ההלכה, שכן בהלכה ביסודה כלל אין סנקציות כנגד לשון הרע, בשל תורת ענישה שונה באופן מהותי מהמקובל בחוק הישראלי.

משמעות שניה של המקום בו בא לידי ביטוי ההבדל הגדול הוא בפסיקה. אנו מוצאים שינוי בפסיקה של בתי המשפט בישראל, בקביעתם כי חופש הביטוי ואיסור לשון הרע אינם שני ערכים שווים, אלא שיש

לתת עדיפות לחופש הביטוי (כמובן שלא מוחלטת) במפגש שבין שני ערכים אלה.⁴ אפשר שהכרעה זו תעבור שינוי עתידי, שכן מאז קבלת חוק יסוד "כבוד האדם וחירותו" ניתן לטעון שיש להשיב את האיזון על כנו, ואולי אף להטות אותו לכף זכות האדם לשמו הטוב. אולם עד כה נראה כי המערכת המשפטית והציבורית אימצו דווקא את התפיסה המקובלת בארצות הברית, בה זכות הציבור לדעת וחופש הביטוי הם ערכי-על, שמשקלם כבד בהרבה ממשקל זכות האדם לשמו הטוב, או חובת המפרסם להימנע מלפגוע.

השימוש בטרמינולוגיה של זכות: כאמור לעיל, התקשורת החופשית מבוססת על שני עקרונות: זכות הציבור לדעת וחופש הביטוי. שני העקרונות האלה, בניסוח העקרוני הכולל שלהם, מנוגדים לשפה ההלכתית ולתפישות היסוד של היהדות. ראשית, עצם הדיבור בשפת הזכויות אינו הניסוח המקובל בעולמה של היהדות. היהדות מדברת בדרך כלל בשיח חובות ולא בשיח זכויות.⁵ אין היא עוסקת בזכויות של השכבות המוחלשות בחברה, כי אם בחובות המוטלות על בעלי הממון להפריש מכספם כדי לסייע לאחר להתגבר על מצוקותיו. זהו המקור המחייב את בעל הקרקע להפריש לקט שכחה ופאה לטובת העניים, להפריש תרומה ומעשר לטובת שבט לוי וכו'. זהו גם הניסוח של מצוות הצדקה, שהפכה להיות מאפיין יסודי של המבנה החברתי של עם ישראל; איסור לקיחת ריבית אינו נובע מהזכויות שניתנות לנזקקים, אלא מהחובה של בעל הממון שלא ליטול ריבית. לא זו בלבד, אלא שההלכה אוסרת גם על העני לשלם את הריבית הזו, ואיסור זה אפוא מטיל גם חובות על הנזקק להלוואה זו; השבת אבדה היא מצווה המוטלת על המוצא ולא זכות של המאבד על ממונו; לפיכך, עצם השימוש במונחים של זכות הציבור לדעת אינו מתאים לשפה היהודית העקרונית.

הזכות על המידע: מעבר לפער במשמעות הפרדיגמה של "זכות" באופן כללי, הדברים נכונים באופן ממוקד יותר כאשר אנו עוסקים בשאלת זכות הציבור לדעת. עמדת ההלכה היא שלציבור אין זכות לדעת, ואין כל סיבה להעניק לציבור את הזכות לדעת. להלן אציע לאור ההלכה פרדיגמה אחרת, המחייבת תקשורת חופשית ורואה בה תפקיד מרכזי בבניין החברה, וכעת אני טוען רק שאין מקום לטעון כי לציבור יש זכות כלשהי על מידע הנוגע ליחידים שבו. ה"בעלות" על המידע לאור היהדות אינה שייכת לציבור. היא שייכת לאדם עצמו, וחובה מוטלת על הציבור להגן על פרטיותו, מכוח מצוות "לא תלך רכיל בעמך". המינוח "רכיל" לא נתבאר כל צרכו בתורה עצמה. במבט ראשון ניתן היה להבין כי יש איסור על מסחר, שכן שורש המילה רכיל מלמד לכאורה על ההיבטים המסחריים של איסור זה. ברם, חכמים הקישו בין

⁴ דב לוי, **חופש הביטוי אל מול הזכות לשם טוב (איזונים והגנות)**, בתוך טובה אלשטיין (עורכת), ספר שמגר א, תל אביב תשס"ג, עמ' 50-51.

⁵ על שיח הזכויות ושיח החובות ראה: גיסר אברהם, **בין צדקה ל"צדק חברתי" ("שיח הזכויות" בראי התורה)**, בתוך: צהר ט (תשס"ד), עמ' 35-40.

⁶ על היחס בין זכות הציבור לדעת ובין חובת הציבור לדעת, ראה: צוריאל ראשי, **"זכות הציבור לדעת בתקנוני האתיקה העיתונאית לעומת "חובת הציבור לדעת" במשפט העברי**, בתוך: צוריאל ראשי ומוטי זפט (עורכים), תקשורת ויהדות, פתח תקווה 2008, עמ' 47-62.

הביטוי רכיל בהוראתו בפסוק זה ובין פסוק בספר משלי "הולך רכיל מגלה סוד", ולמדו מכאן כי התורה אוסרת לגלות את סודותיו של אדם אחר. השימוש במילה "רכיל" בהקשר זה מכונן אפוא למסחר בידיעות: "...אמר הקב"ה: כבוד א-לוהים הסתר דבר כבוד מלכים חקור דבר - אין המידה הזו שלך, הולך רכיל מגלה סוד ונאמן רוח מכסה דבר" (מדרש תנחומא ויחי ח). על פי פשוטם של דברים מדובר באיסור לחשוף את מעשיו ואת סודותיו של השני, וזאת בהתעלם מהמגמות של המספר⁷. אמנם, בניסוחים הלכתיים של איסור זה אנו מוצאים את ההתייחסות למניע, כחלק בלתי נפרד מקיומו של האיסור. דוגמה לדבר נמצאת בהיתרו מרחיק הלכת של רבי ישראל מאיר הכהן, הלוא הוא החפץ חיים: "ואפשר שהוא הדין אם כונתו בספורו להפג את דאגתו מלב, הוי כמכון לתועלת על להבא, ולפי זה מה שאמרו ז"ל, דאגה בלב איש ישיחנה לאחרים, קאי גם על ענין כזה..." (חפץ חיים פרק עשירי)⁸. לא זו בלבד, אלא שבמקומות אחרים בדברי חכמים אנו מוצאים כי האיסור ביסודו הוא איסור להפיץ ידיעות שקר. מדרש תנחומא המלמד לאורך כל פרשת קדושים (בה מופיע איסור הרכילות) שמצוות פרשה זו מקבילות לעשרת הדיברות, טוען כי "...בדברות כתיב לא תענה וכאן כתיב לא תלך רכיל" (תנחומא ג, ג), לאמור: יש להקביל בין איסור עדות שקר ובין איסור רכילות. המדרש מלמד בכך שתשומת לב מיוחדת ניתנת כמובן להפצת שקרים על אדם מסוים.

יהיה אפוא נכון לטעון כי מדובר למעשה במעגלים ההולכים ומתרחבים של איסור רכילות. המעגל הראשון הוא הרכילות שתוצאותיה המידיות, ומניעה התססת האחד כנגד רעהו והגעה לשפיכות דמים. המדרש מאשים את אנשי ירושלים ערב החורבן ברכילות מסוג זה: "...כתבתי בתורה שופך דם האדם, ואת כתבת אנשי רכיל היו בך למען שפך דם" (מדרש זוטא איכה א); במעגל השני מופיעה דמותו של המסכסך בין הבריות: "דבר אחר: 'לא תלך רכיל בעמך'....שתי מדות של רשעים כיצד? צא ולמד מן דתן ואבירם הרשעים, שנתכוונו ועשו מחלוקת בין ישראל לאביהם שבשמים, ובין ישראל עם הארץ לתלמיד חכם, ובין חכם לחכם, ובין אדם לחבירו, ובין איש לאשתו, ומתוך דרכיהם הרעים נקבע שם רע להם ולבניהם ולבני בניהם עד סוף כל הדורות" (שם); במעגל רחב יותר אוסרת התורה לחשוף את מה שהאדם מבקש שלא יהיה נחלת הכלל: "וכך שנו חכמים במשנה אם היה בעל תשובה לא יאמר לו זכור מעשיך הראשונים, ואם היה בן גויים לא יאמר לו זכור מעשה אבותיך שנאמר 'וגר לא תונה', ואומר 'לא תלך רכיל בעמך'" (תנא דבי אליהו רבה יח). חלק מאיסור זה הוא איסור הדלפה במגמה לזכות בנקודות על עמדה שנאמרה בחדרי חדרים: "ומניין שכשיצא אחד מן הדיינים לא יאמר אני מזכה וחבריי מחייבים אבל מה אעשה שרבו עלי - לכך נאמר לא תלך רכיל בעמך, וכן הוא אומר הולך רכיל מגלה סוד ונאמן רוח מכסה דבר" (ספרא קדושים ד); במעגל רחב יותר מדובר על עצם הדמות הרוכלת בידיעות: "לא תלך

⁷ ראה את מאמרו של הרב שלמה דיכובסקי, **האזנות סתר**, בתוך: תחומין יא (תש"ן), עמ' 299-312.

⁸ דוגמה נוספת היא דבריו: "ואף על פי כן, אם רואה אדם באחד מדה מגנה, כגון, גאווה או כעס או שארי מדות רעות או שהוא בטלן מתורה וכיוצא בזה, נכון לו לספר דבר זה לבנו או לתלמידיו ולהזהירם, שלא יתחברו עמו, כדי שלא ילמדו ממעשיו, כי העקר מה שהזהירה התורה בלשון הרע, אפילו על אמת, הוא אם כוונתו לבזות את חברו ולשמוח לקלונו, אבל אם כוונתו לשמר את חברו שלא ילמד ממעשיו - פשוט דמותו ומצווה נמי איכא..." (באר מים חיים, ד, מא).

רכיל בעמך...דבר אחר שלא תהיה כרוכל שהוא מטעים דברים והולך" (ספרא קדושים ד). כל אלה מנוגדים לעקרונות התקשורת החופשית כפי שהיא מקובלת היום.

חופש הדיבור: אף המינוח חופש הדיבור לובש פנים אחרות כאשר אנו עוסקים בעמדת היהדות. אמת הדבר, שתרבות של מחלוקת, חרות הביטוי, הבעת עמדות חריגות וכדו' קיימת כהיסטוריה ארוכת ימים בעולמה של היהדות. היא קיימת אפילו כלפי הא-לוהים, ודברים חמורים מאוד נאמרו על ידי נביאיו בעומדם לפניו.⁹ מדיניות זו ממשיכה גם לדרך בה הז"ל עיצבו את דיני זקן ממרה, הפועל בניגוד להחלטות בית הדין, וצמצמו מאוד את הרשות לפגוע בו. לא זו בלבד, אלא שההיסטוריה של עם ישראל מלמדת על חרות שנטלו לעצמם דמויות רבות לאורך שנות קיומו של עם ישראל¹⁰.

ברם, בד בבד עם העובדה שכל זכות היא זכות מוגבלת, ואין חברה בה חופש הביטוי אינו עומד בפני ערכים אחרים המצמצמים את גבולו¹¹, ישנו עיקרון נוסף המגביל את חופש הדיבור בהלכה היהודית, והיא העובדה שהאדם עומד לא רק מול היחיד והחברה שהוא עלול לפגוע בהם בדבריו, כי אם גם מול הא-לוהים¹². בשל כך, ההגבלות שהוא חייב להיענות להן אינן רק אלה הנוגעות ליחסים שבין אדם לחבירו, אלא גם ביחס לצוו הא-לוהי. כאמור לעיל, ישנן הלכות רבות המגבילות את החופש הזה, והן אינן מוצאות את עצמן בעקרונות האתיקה התקשורתית בת זמננו.

הגדרת לשון הרע: בחוק לשון הרע של מדינת ישראל, כמו גם בכל העולם המערבי, עומד למספר לשון הרע טענת הגנה מובהקת "אמת דברתי": סעיף 14 שהתקבל בשנת תשכ"ז (1967) קובע:

במשפט פלילי או אזרחי בשל לשון הרע תהא זאת הגנה טובה שהדבר שפורסם היה אמת והיה בפרסום ענין ציבורי; הגנה זו לא תישלל בשל כך בלבד שלא הוכחה אמיתותו של פרט לוואי שאין בו פגיעה של ממש.

עולה אפוא כי על פי החוק לשון הרע הוא למעשה פרסום או הפצת ידיעות רעות על אדם מסוים, כאשר הידיעות האלה הן שקריות ומעותות. לאור עיקרון זה די לה לנתבע בדיני לשון הרע להוכיח כי "אמת דברתי", ומכאן ואילך דינה של התביעה נגדו להידחות.

לעומת זאת, איסור לשון הרע במובנו ההלכתי מוטל על פרסום ידיעות רעות על אדם מסוים, אף אם המידע הנאמר בהן הוא מידע אמיתי:

⁹ ראה יובל שרלו, בצלמו, ירושלים תשס"ט, עמ' 91-62.

¹⁰ על חופש הדיבור ביהדות ראה: אביעד הכהן, על חירות הביטוי, סובלנות ופולורליזם במשפט העברי, בתוך: תקשורת ויהדות (לעיל הערה 6), עמ' 46-9.

¹¹ ראה: יצחק זמיר, "חרות הביטוי כנגד לשון הרע ואלימות מילולית", בתוך: אהרון ברק, יצחק זמיר, חיים כהן (עורכים), ספר זוסמן, ירושלים תשמ"ד, עמ' 149 ואילך.

¹² דיון מפורט בהשלכות של שאלה זו ראה אצל מיכאל אברהם, האם ההלכה היא 'משפט עברי' זעל דת, מוסר ומשפט, בתוך: אקדמות טו (תשס"ה), עמ' 163-141.

אי זהו רכיל ? זה שטוען דברים והולך מזה לזה, ואומר כך אמר פלוני כך וכך שמעתי על פלוני, אע"פ שהוא אמת הרי זה מחריב את העולם¹³.

יש עוון גדול מזה עד מאד והוא בכלל לאו זה והוא לשון הרע. והוא המספר בגנות חבירו אע"פ שאומר אמת, אבל האומר שקר נקרא מוציא שם רע על חבירו... " (הלכות דעות ז, ב). קביעתו של הרמב"ם כי איסור לשון הרע הוא אף אם הדברים אמת מצביעה על התהום הקיימת בין מושגי התקשורת החופשית ובין התפיסה ההלכתית של לשון הרע. היא נובעת מתפישת עולם שונה ביחס לדין לשון הרע, שחלקה תואר לעיל כהבדל התרבותי העמוק בין עולם ההלכה למקובל היום בעולם. טענת "אמת דברתי" אינה עומדת לו בשעה שהוא מספר בפומבי דברים רעים על חברו.

איסור אונאה: במקביל לאיסורי לשון הרע ישנו איסור מיוחד הממוקד בחובה להימנע מלצער בני אדם אחרים: "גדולה הונית דברים מהונית ממון, שזה ניתן להשבון וזה לא ניתן להשבון, וזה בממונו וזה בגופו. והרי הוא אומר בהונית דברים 'ויראת מא-להיך, לפי שהדבר מסור ללב. הא למדת, כל דבר שהוא מסור ללב נאמר בו ויראת מא-להיך, וכל הצועק מהונית דברים נענה מיד שנאמר 'כי אני ה'" (מכירה יד, טז).

לאמור: קיים איסור מיוחד האוסר לצער בני אדם אחרים. איסור זה הוא נקודת מוצא, וכפי שנראה הוא אינו מונע את המלחמה בנבל. אולם עצם קיומו מלמד כי אחד השיקולים המשמעותיים ביותר לגבי פרסום ידיעה או הפצתה ברבים הוא שאלת הצער הנגרם לאדם שמדברים עליו, אף אם הדברים אמת. מפרסם דברים רעים על אדם אחר חייב לשקול לא רק את השאלה האם מוצדק לפגוע בשני אם לאו, אלא גם את השאלה האם הפרסום יצער אותו מאוד, וצער זה חייב להיות חלק משיקול הדעת של הפרסום.

אבק לשון הרע: מעבר להגדרות של "לשון הרע" ו"מוציא שם רע" קיימת קטגוריה מיוחדת הקרויה "אבק לשון הרע". מינוח הלכתי זה מרחיב את איסור לשון הרע לאופקים רחוקים, ומכניס באופן חד את המבחן הסובייקטיבי לדיני לשון הרע. איסור זה מלמד כי גם אם ישנם דברים שבבחינה אובייקטיבית אינם נראים כלשון הרע, יש לבחון אותם לאור הנסיבות בהם נאמרו, ולעתים אפילו אמירת דברים טובים על בני אדם עשויה להיחשב כפעולה שהיא בניגוד לדיני לשון הרע:

ויש דברים שהן אבק לשון הרע, כיצד ? מי יאמר לפלוני 'שיהיה כמות שהוא עתה', או שיאמר

'שתקו מפלוני איני רוצה להודיע מה אירע ומה היה' וכיוצא בדברים האלו.

¹³ מניסוח הנורמה בלשון הרמב"ם נראה כי הוא אימץ את הגישה שאיסור רכילות הוא איסור גורף על דמות הרכלן כפי שמקובל לכנותו בשפה המדוברת שלנו, והיסוד העיקרי הוא עצם העובדה שהוא רוכל בידעו. ברם, מנימוקו של הרמב"ם "הרי זה מחריב את העולם" עולה כי מדובר במסחר בידעו שיש בהן פוטנציאל להתססת האחד כלפי השני. ואכן, יש שגרסו גם בניסוח הנורמטיבי "אי זהו רכיל ? זה שטוען דברים והולך מזה לזה, ואומר כך אמר פלוני עליך...". הוספת המילה "עליך" מלמדת על המגמה.

וכל המספר בטובת חבירו בפני שונאיו הרי זה אבק לשון הרע, שזה גורם להם שיספרו בגנותו, ועל זה העניין אמר שלמה 'מברך רעהו בקול גדול בבקר השכם קללה תחשב לו', שמתוך טובתו בא לידי רעתו (שם ד).

לאמור: גם יצירת אווירה כללית, באמירות לא ממוקדות, אסורה על פי ההלכה, בשל העובדה כי בסופו של דבר היא מביאה לידי הפצת רוע בעולם.

ונשיא בעמך לא תאור¹⁴: איסור מיוחד נאמר בתורה המגן על כבודם של נבחרים הציבור. הרמב"ם ניסח איסור זה כך: "כל המקלל דיין מדייני ישראל עובר בלא תעשה, שנאמר 'אלהים לא תקלל', וכן אם קלל הנשיא אחד ראש סנהדרי גדולה או המלך הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר 'ונשיא בעמך לא תאור'" (סנהדרין כו, א). הפרשנים מבארים כי הנטייה לקלל נשיא נובעת מהעובדה כי לעתים פוגעות החלטותיו בפרט, ובשל כך הפרט נוטה לקלל אותו. התורה הגנה על כבודו הן במישור האישי, והן במישור הציבורי, שכן קללת נשיא משמעותה סכנת התמוטטות שלומה של מלכות: "כי אמנם קללת המלך ורעתו תהיה על הרוב סבת רעה רבה והיזק לצבור" (העמק דבר, שמות שם).

למותר לציין כי התפיסה המקובלת היום שונה לחלוטין, ודווקא איש הציבור נתפס כמי שהפקיר את עצמו ואיבד את כל מערכות ההגנה מפני רעתה של התקשורת¹⁵. תפיסה זו נובעת משני כיוונים. ראשון בהם הוא ההנחה כי משעה שאדם נכנס לשדה הציבורית – הוא הפקיר את עצמו והתיר למתוח עליו ביקורת נוקבת ולדבר על מעשיו ללא התחשבות בשאלת הפגיעה שלו והכאב שהוא חש על כך. סיבה שניה היא ההנחה כי מנהיג הציבור איבד את ההגנה מפני לשון הרע מכוח העובדה שמשעה שלא נהג כשורה בוטלה החובה להגן עליו מפני המתקפות.

יש הטוענים כי מנהיג שסרח מאבד את ההגנה של האיסור "ונשיא בעמך לא תאור". הדרשות המבססות טענה זו הן דברי חכמים הקובעים כי הפסוק מדגיש את המילה "בעמך", וזאת כדי להגביל את איסור הפגיעה במנהיג הציבורי אך ורק בשעה שהוא "עושה מעשה עמך"¹⁶, לאמור: הגנה זו לא קיימת על מי שאינו שומר בעצמו על התנהגות מוסרית ראויה. בשל כך ניתן לכאורה לטעון כי ההלכה מתירה לתקוף את המנהיגות על דברים לא טובים שידועים עליה. ברם, לפחות לפי חלק מהראשונים דרשה זו אינה מתירה אלא רק פוטרת מעונש: "וה"מ לענין חיובא, אבל לענין איסורא - אפילו לא עשה תשובה אסור לו לבן להכותו לאביו ולקללו" (רי"ף יבמות ה' ע"א בדפי הרי"ף), וכן פסק הרמב"ם. לא זו בלבד, אלא שהאיסור לתקוף מנהיג אינו נובע מזכויותיו של המנהיג, אלא מהחשיבות הציבורית לקיומה של אוטוריטה הנהגתית וההימנעות מהריסתה.

¹⁴ ראה על כך: יהודה זולדן, **כבודם של הנשיא, ראש הממשלה והרבנים**, בתוך: צהר ו (תשס"א), עמ' 23-40; הנ"ל, **פגיעה במנהיג ציבור**, בתוך: תחומין יט תשנ"ט, עמ' 28-39; קריגר בן-ציון, **כבודו של השלטון בישראל**, שם כ (תש"ס), עמ' 109-118.

¹⁵ בחוק ישנה הגנה מיוחדת על נבחרים ציבוריים, אולם בפסיקה העמדה הזו השתנתה מאוד, ראו לדוגמה: ע"א 214/89 אבנרי נגד שפירא.

¹⁶ ראה סמ"ג עשה קיב/קיג.

שוב מדובר בשתי תפיסות מנוגדות. עמדת ההלכה אינה נובעת מפרייולגיה מיוחדת שזוכה בה המנהיג בדמות מצווה מיוחדת האוסרת על קללתו. היא נובעת מהחשיבות שההלכה מייחס לכבוד השלטון. חשיבות זו באה לידי ביטוי בהלכות מלכים, בהלכות כבוד תלמידי חכמים, ולמעשה גם במצוות כיבוד אב ואם. ההלכה טוענת כי אי-כיבוד השלטון נושאת בחובה סכנה מרובה לשיבת החברה למצב בו "איש הישר בעיניו יעשה", שהוא מסוכן יותר מכל מציאות אחרת. לפיכך, ישנה הגנה מיוחדת על השלטון מפני פגיעה בו, גם כשמדובר בענייני דיבור בלבד.

הסנקציות: על רקע ההחמרה הגדולה בדיני לשון הרע ובהגדרת האיסורים השונים בולטת הבחנה חדה מאוד לכיוון השני. עובדה היא שביסוד ההלכה אין סנקציות משפטיות כלפי המדברים לשון הרע. סנקציות אלו לא קיימות הן בתחום שבין אדם למקום ובין בתחום שבין אדם לחברו. צטטנו לעיל את פתיחת דיני לשון הרע בדברי הרמב"ם, אשר הזכיר שוב כי לשון הרע נחשב לאוו שאין בו מעשה, וכל לאוו שאין בו מעשה אין לוקין עליו – לאמור: אין עליו עונש פלילי. גם במישורים שבין אדם לחבירו לשון הרע אינו נחשב עילת תביעה שניתן לתבוע בה פיצויים או כיסוי נזקים: "אמרי במערבא משמיה דרבי יוסי בר אבין: זאת אומרת: ביישו בדברים פטור מכלום" (בבא קמא צא ע"א). כך גם פסק הרמב"ם: המבייש את חבירו בדברים או שרקק על בגדיו פטור מן התשלומין" (חובל ומזיק ג, ה). אמנם חכמי התורה לאורך הדורות יצרו מנגנון של סנקציות: "ורב שרירא ז"ל כתב דאף על בושת דברים מנדים אותו עד שיפייסנו כראוי לפי כבודו, ומסתברא דיותר בושת בדברים מבושת של חבלה, דאין דבר גדול כלשון הרע ודיבה שאדם מוציא על חבירו" (רא"ש בבא קמא ה, טו). מנהגם של דיני ישראל אפוא היה לראות את החומרה הגדולה שבלשון הרע, והם תיקנו תקנות חברתיות שונות כדי לבטא זאת בפועל, אולם תקנות אלה אינן מוחקות מהתודעה את העובדה כי ביסוד ההלכה אין פיצוי על לשון הרע.

הדבר בולט ביתר שאת לאור דברים שהובאו לעיל, ולמעשה אנו מוצאים בכל מקום לשון כפולה, המבקשת לבטא את העובדה כי אף שאין עונש מעשי על לשון הרע, אין להסיק מכך שאין סנקציות על קולת המעשה. הרמב"ם פותח כך את דיני לשון הרע: "המרגל בחבירו עובר בלא תעשה שנאמר לא תלך רכיל בעמך, ואע"פ שאין לוקין על דבר זה עוון גדול הוא וגורם להרוג נפשות רבות מישראל. לכך נסמך לו ולא תעמוד על דם רעך. צא ולמד מה אירע לדואג האדומי" (דעות ז, א); השולחן ערוך כותב כך: "אף על פי שהמבייש בדברים אינו בר תשלומין, עוון גדול הוא; ואין המחרך ומגדף לעם ומביישן אלא שוטה רשע וגס רוח. וכל המלבין פני אדם כשר מישראל בדברים, אין לו חלק לעולם הבא" (חושן משפט תכ, ט). מדברי שני ספרי הפסק החשובים ביותר אנו למדים עד כמה ראו חובה לעצמם להדגיש את העובדה ששפת הסנקציות אינה השפה בה ראוי לבחון את חומרת המעשה. ככלל, שונה שפת הסנקציות ההלכתית מהמקובל כיום בעולם המערבי. בעולם המשפטי מקובל לבטא את חומרת העבירה בחומרת הענישה.

ואילו בעולם ההלכתי אפשר שמסיבות פנים-הלכתיות לא תהיינה סנקציות על העברות החמורות ביותר. לא זה המקום להאריך בסיבות לכך¹⁷, אלא בהקשר של דיני לשון הרע בלבד. השאלה שתעמוד לדיון בהמשך מה תהיה השפעת עמדת ההלכה ביחס לסנקציות על עיצוב התקשורת והמאבק בעבירות לשון הרע שבה. למעשה מדובר בשאלה כפולה. ראשונה בהן היא איזו עמדה הלכתית תעמוד לדיון – האם זו שבמקור ההלכה, או תקנת הגאונים מימות רב שרירא גאון ביחס לתביעה לפיוס כראוי לפי כבודו של האדם. שאלה שניה שתעמוד לדיון היא האם יש עמדת ההלכה כדי להרים תרומה לתרבות הכלל-עולמית המתמודדת עם היקפים הולכים וגוברים של לשון הרע.

ג

במבט ראשון, עקרונות הלכתיים אלה וההבדלים שבינם ובין המקובל היום בעולם המערבי אלו אינם מאפשרים את קיומה של תקשורת חופשית. הסיבה העיקרית למבט הראשוני הזו אינה נובעת רק מהעובדה שהם מעניקים לשלטון או לגורם כפייה אחר את הזכות לכפות איסור דיבור וחובת התעלמות מאירועים או מעשים אסורים, אלא בשל העובדה שמקור הסמכות של איסורים אלה הוא בתורה ובהלכה, והם מחייבים מכוחה של מצווה דתית. בשל כך, עמדת השלטון והפתיחות שלו אינם רלוונטיים לסוגיה זו. לפיכך מקובל מפי החפץ חיים כי העיתונות מעצם מהותה היא לשון הרע, ועל כן למעשה יש לאסור קריאת עיתונים. זה נאמר עוד בתקופת החפץ חיים בו העיתונות נהגה לפי קוד אתי מחמיר יותר מהנהוג היום, ולכאורה המסקנה הבלתי נמנעת היא שתרומתה העיקרית של ההלכה לעיתונות היא סגירתה. אולם, מסקנה זו היא מסקנה נמהרת והיא נובעת מטעות נפוצה בקריאת ההלכה. שכן המציאות המורכבת בפניה אנו ניצבים מתבטאת גם בעובדה שקיימים היבטים נוספים ואף מנוגדים למה שהוצג עד עתה כעמדת ההלכה. הדרך הטובה ביותר להציג את מורכבות הסוגיה היא לשוב ולבחון את פסוק היסוד האוסר לדבר לשון הרע. הפסוק קושר שלושה עניינים האחד בשני: "לא תלך רכיל בעמך, לא תעמד על דם רעך, אני ד'" (ויקרא יט, טז). ההנחה היא שיש קשר מהותי בין שלושת חלקי הפסוק, ולפיכך יש לדון בקשר שבין איסור רכילות ובין איסור עמידה על האדם. קודם שאעמוד על הקשר אבאר בקיצור את האיסור "לא תעמוד על דם רעך". איסור זה מחייב את האדם שלא להישאר אדיש בשעה שהוא רואה את

¹⁷ הרב מאיר שמחה הכהן מדווינסק התייחס לעובדה המפליאה הזו: "בהתבונן בדרכי התורה נראה כי במצוות שמעיות כמו עבודה זרה ועריות יש כרת וסקילה ושאר מיתות ומלקות. לא כן בנימוסיות ומידות כמו מחלוקת לשון הרע, רכילות, גזל, אין בו מלקות, דהוי לאו הניתן לתשלומין או דהוי לאו שאין בו מעשה". אחת הנקודות החשובות מאוד במשנתו הוא ההכרה שכל זה נכון כאשר אנו עוסקים בסנקציות אנושיות המופנות כנגד היחיד. אולם בשעה שאנו עוסקים בדברי הנבואה ובהנהגת הקב"ה המציאות היא בדיוק הפוכה: "אולם זה דווקא ביחיד העושה, אבל אם הצבור נשחתיך, בזה מצאנו להיפך בירושלמי דפאה (פרק א משנה א): דורו של דוד כולם צדיקים היו, ועל ידי שהיו בהם דלטורין היו נופלים במלחמה וכו', אבל דורו של אחאב, עובדי עבודה זרה היו, ועל ידי שלא היו בהם דלטורין היו יורדים למלחמה ומנצחים. שאם הצבור נשחתיך בעבודה זרה ועריות על זה נאמר (ויקרא טז, טז) "השוכן אתם בתוך טומאתם". אבל בנימוסיות ומידות לשון הרע ומחלוקת, על זה כתוב (תהלים נז, ז) "רומה על השמים" וכו', כביכול סלק שכינתך מהם..." (פירוש לתורה, שמות יד, כט).

חברו נמצא בסכנת חיים, ולא לעמוד על דם רעו. ספר החינוך, מספרי היסוד העוסקים בהגדרת המצוות, מגדיר את האיסור בשני מעגלים. המעגל הראשון הוא ההצלה משפיקות דמים של ממש¹⁸:

שלא נמנע מלהציל נפש מישראל, כשנראהו בסכנת המיתה והאבידה, ויהיה לנו יכולת להצילו בשום צד, שנאמר לא תעמוד על דם רעך. ואמרינן בסנהדרין תניא: מנין לרואה את חברו שטוכע בנהר או חיה גוררתו או ליסטים באים עליו שהוא חייב להצילו בנפשו? שנאמר לא תעמוד על דם רעך... (מצוה רלז).

אולם הוא מציין את העובדה כי חכמים הרחיבו את חובת ההתגייסות למען השני הרבה מעבר מעבר להצלת נפשות של ממש:

ועוד כללו זכרונם לברכה באזהרה זו שלא לכבוש עדות, כדי שלא יאבד חברו ממונו. וכן הוא כספרא, מנין שאם נודע לו עדות שאינו רשאי לשתוק עליה, שנאמר לא תעמוד על דם רעך... (שם).

הרמב"ם הרחיב הרבה מעבר לכך:

כל היכול להציל ולא הציל עובר על לא תעמוד על דם רעך, וכן הרואה את חברו טובע בים, או ליסטים באים עליו, או חיה רעה באה עליו, ויכול להצילו הוא בעצמו או שישכור אחרים להצילו ולא הציל, או ששמע גויים או מוסרים מחשבים עליו רעה או טומנין לו פח ולא גלה אוזן חברו והודיעו, או שידע בגוי או באנס שהוא קובל על חברו ויכול לפייסו בגלל חברו ולהסיר מה שבלבו ולא פייסו - וכל כיוצא בדברים אלו העושה אותם עובר על לא תעמוד על דם רעך (הלכות רוצח ושמירת הנפש א, יד).

המעין יראה כי בעקבות הגמרא הרחיב הרמב"ם את גבולות החיוב, וקבע כי אין מדובר בהצלת נפשות בלבד, כי אם גם בהצלה מפני נזק ממוני, ואף הרחיב זאת לתחומים אחרים בכותבו "וכל כיוצא בדברים אלו". אסור לאדם להתעלם, והוא חייב (בתנאים מסוימים) להירתם למשימת הצלת חברו¹⁹.

מהו אפוא הקשר בין איסור רכילות ולשון הרע ובין האיסור לעמוד על דמו של הרע? באופן עקרוני ניתן לדבר על שתי אפשרויות מנוגדות. ראשונה בהן היא לראות את איסור העמידה על האדם כסיבת איסור

¹⁸ היבטים נוספים ביחס לאיסור זה ראה אצל נחום רקובר, "לא תעמוד על דם רעך" - האמנם? בתוך: מחקרי משפט 2 (תשסב), עמ' 495-507.

¹⁹ אחת התשובות הידועות המיישמות את משנת הרמב"ם היא תשובתו של רבי יעקב ברייש (פולין 1896 - ציריך 1997) בסוגיה הנוגעת לאתיקה רפואית: "רופא חרדי שאלני שאלה מענינת, וז"ל בחור אחד כבן עשרים שנה יש לו רח"ל חולאת מסוכנת (רח"ל סרטן) ולהחולה עצמו וגם למשפחתו לא נודע כלל מזה, וכמובן שזה מחוקי הרופאים שלא לאמור זאת להקרובים וגם לא להחולה בכדי שלא יכבד עליו החולאת כשיתוודע זאת להחולה, והוא נתארס לנערה בתולה ורוצה לינשא עמה, והשאלה אם מחויב לאמור זאת להכלה, כי לפי דעת הרופאים לא יח' יותר משנה או שנתיים, וכמובן שאם הכלה תדע זאת לא תנשא עמו, או שב ואל תעשה עדיף דכל זמן שלא נשאל על זה לא הוי בכלל יעצנו רע, ואינו מחויב לחזור עלי' בכדי ליעצה" (חלקת יעקב, אבה"ע עט). את תשובתו הוא פותח בציטוט דברי הרמב"ם, ומוסיף: "ונידון דדן, ודאי בכלל מה שמסיים הרמב"ם והשו"ע "וכיוצא בדברים אלו" דמה לי אם אחרים מחשבים עליו רעה מחמת רשעותם או לסבה אחרת, עובדא היא, כשהוא ישא אותה יביא עליה רעה, שבזמן קצר לאחר נשואיה תשאר אלמנה, ונוסף לזה, כפי שאומרים הרופאים, בזמן קצר יצטרך לקבל זרמי-חשמל (בעשטרלונג בלע"ז) לרפואתו ולהקל מעליו קצת ממחלתו וכאבו, ולפי דעתם זה קשה מאוד להולד, אם תתעבר בינתיים שייולד עובר שאינו מתוקן בגופו או בשכלו וכדומה, ואין לך רעה להאישה יותר מזה, ועוברים על לא תעמוד על דם רעך אם לא יגלה אזנה מקודם לידע מה לעשות".

לשון הרע, בחינת "לא תלך רכיל בעמך כדי שלא תביא לשפיכות דמים". אם אכן זהו הפירוש ההלכתי משמעותו הוא שלרשימת הפערים בין ההלכה ובין המקובל היום מתווסף היבט נוסף לאיסור ולחובה שלא לדבר לשון הרע. סכנת דמים היא אפוא התהום אליה ניתן להתדרדר במדרון החלקלק שגדתו העליונה היא לשון הרע. כאמור, הרמב"ם ביאר כך את הקשר בין שני הפסוקים, וכך הוא פתח את הלכות לשון הרע: "המרגל בחבירו עובר בלא תעשה, שנאמר לא תלך רכיל בעמך, ואע"פ שאין לוקין על דבר זה - עון גדול הוא וגורם להרוג נפשות רבות מישראל, לכך נסמך לו ולא תעמוד על דם רעך" (דעות ז, א). אולם ישנה אפשרות אחרת, והיא לראות את שני חלקי הפסוק כמבטאים שני היבטים מנוגדים: מחד גיסא מוטל על האדם שלא לדבר לשון הרע. ברם, איסור זה עלול להשתיק את המאבק בעוול ובפשע, ודווקא שמירה קפדנית עליו היא שתמנע את הנזקים העלולים להיגרם משמירה על איסורי לשון הרע. את שתי ההצעות האלה העלה החזקוני (צרפת, המאה ה-13):

וכן הפירוש לא תלך רכיל **כדי** שלא תעמד על דם רעך. שכשתאמר לרעך פלוני הוציא דבה עליך, אותו הנאמר עליו עומד עליו והורגו. ויחזקאל בא ופי' אנשי רכיל היו כך למען שפוך דם. דבר אחר: לא תלך רכיל **אבל** אם שמעת עצה על חברך להרגו לא תעמוד על דמו אלא הודע לו העצה... (פירוש לויקרא יט, טז).

הפירוש השני של החזקוני הוא הבסיס לטיעון שאטען מכאן ואילך. אין להתכחש לבשורה הגדולה של איסורי לשון הרע והלבנת פנים כפי שהובאו לעיל, וכמו כן אין להתעלם מהחומרה הגדולה שמייחסת הנבואה והתורה שבעל פה לאותן עבירות שבין אדם לחברו. ברם, באותה מידה אין לראות בהם את חזות הכל. על שולחנה של היהדות מצויים לא רק איסורי התורה המזהירים מפני לשון הרע, אלא גם האיסורים המזהירים מפני הפקרת החברה לרוע והיחיד לסכנה. תקשורת חופשית, חופש הביטוי והביקורת, דיונים פומביים על מעשה עוול, תחקירים למיניהם וכדו' – כל אלה הם חלק בלתי נפרד מ"לא תעמוד על דם רעך". איסור הלכתי המוטל על תחומי תקשורת אלה משמעותו איבוד כלי מרכזי ביכולת התמודדות עם החברה עם העוולות שבה.

מהם העקרונות הנוספים שאנו מוצאים בתורה המחייבים את קיומה של אפשרות להילחם בעוול, ומתאימים מאוד לתפקידיה של התקשורת? ניתן לציין את שלוש התפקידים העיקריים²⁰:

לא תעמוד על דם רעך: תקשורת חופשית היא אחד הכלים העיקריים בהתמודדות עם עוול שהשלטון גורם לאדם. מבחינה מוסדית אחראית לכך מערכת המשפט, ועל כן בטעות ניתן לחשוב כי ניתן להתמודד עם עוול בעזרתה בלבד. אולם מסיבות רבות ומגוונות הדבר אינו אפשרי: לא כל מעשי העוול נכנסים למסגרות משפטיות; דיני הראיות הנהוגים במערכת המשפט אינם מאפשרים התמודדות ראויה עם נבלים ברשות התורה; מערכת המשפט; מערכת המשפט אינה עוסקת בעידוד אנשים להתלונן אלא רק בתיקים המובאים בפניה; ועוד ועוד. כל אלה אינם מעניקים לתקשורת את זכות הבכורה, בשל העובדה שיש גם

²⁰ בנושא חובת הפרסום כחובה דתית ראה: יובל שרלו, "ובערת הרע מישראל": על מדיניות הפרסום של ידיעות מביכות", תקשורת ויהדות (לעיל הערה 6) עמ' 79-96.

צדדים חיוניים בדרכה של מערכת המשפט, אולם הם מחייבים שקלול ראוי בין המרכיבים השונים. זהו חלק בלתי נפרד מאי עמידה על הדם.

וכל ישראל ישמעו וייראו: דווקא בשל העובדה ששמו של האדם הוא הדבר החשוב לו ביותר האיום בפרסום מעשיו הרעים מהווה את מחסום ההרתעה הגדול ביותר בפני החטא והעוון. המאבק בפשיעה ובעוול אינו נעשה רק בתגובה המשפטית אליו, אלא גם ביצירת מנגנון הרתעה משמעותי. אחד הסיפורים המרתקים המופיעים בגמרא בנושא זה הוא דברי רבן יוחנן בן זכאי לתלמידיו לפני מותו. כשביקשו ממנו לברך אותם, "אמר להם: 'יהי רצון שתהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם'" (ברכות כה ע"ב). כשהביעו את מורת רוחם מברכתו, כיוון שנראתה פעוטה בעיניהם, הגיב: "ולוואי! תדעו, כשאדם עובר עבירה אומר 'שלא יראני אדם'" (שם). הפחד מפני הפרסום מהווה מנגנון יעיל למניעת העוול מלכתחילה. **ובערת הרע מקרבך:** אחד מיסודות הענישה בתורה הוא התביעה לבער את הרע מישראל. ביעור הרע אינו נעשה במסגרת משפטית בלבד, אלא גם במסגרת חינוכית, ציבורית, פסיכולוגית ועניינים רבים אחרים, שהמרחב הציבורי הוא המקום בו הדבר מתרחש. חברה המבקשת לבער את הרע מתוכה חייבת אפוא לאפשר את הדיון הפתוח והפצת הידיעה שהרע קיים, ושחובה להיאבק בו. בלי האפשרות הזו הופכת המצווה לבער את הרע מישראל לחסרת משמעות, בעיקר כאשר הרע פושה בשלטון המופקד על ביעור הרע, אך אינו ממלא את השליחות הזו.

מעבר לתפקיד החברתי בשפת הדין המוטל על הדיבור האנושי קיים רובד מקביל והוא רובד החסד. לדוגמה: ההקשבה למצוקות השני. הבאנו לעיל את דברי החפץ חיים, המחמיר מאוד בהלכות לשון הרע, ואף על פי כן כתב: "ואפשר דהוא הדין אם כוונתו בסיפורו להפיג את דאגתו מלבו, הוי כמכון לתועלת על להבא, ולפי זה מה שאמרו ז"ל, דאגה בלב איש ישיחנה לאחרים, קאי גם על ענין כזה" (ספר חפץ חיים, כלל י), לאמור: החשיבות הפשוטה של פריקת מתחים, שותפות בכאב של האחד על העוול שנעשה לו על ידי האחר מצויה אף היא בתחומי הייעוד של התורה. גם אלו סיבות המחייבות איזון אינטרסים בין מגמותיה המגוונות של ההלכה.

ברם, לאמתו של דבר נראה כי יסודה של התקשורת החופשית אינו נעוץ רק במאבקים עם העוול, בהרתעה או במניעת פשע, כי אם במקומות עמוקים בהרבה. קיומה של חברה בה מתקיים דיון פתוח, בה מועלים הצדדים השונים, בה אין כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים, בה ניתן להציב אלטרנטיבה באופן מתמיד – הוא הדרך היחידה לחיים חברתיים ראויים. ניתן להקביל את הדבר לעצם קיומה של חברתיות. לא ניתן להגדיר את תפקידה של חברתיות בסעיפים ותתי סעיפים, ולסמן את הסיבות מפני מה יש צורך בחברה. קיומה של חברה הוא דרך ארץ שקדמה לתורה, והוא חלק בלתי נפרד מהבריאה האלוקית, שאינו זקוק להצדקה ואינו זקוק לפיגומים חיצוניים כדי שיצדיקו את המעשה החברתי. באותה מידה ואף הרבה

יותר מזה נכונים הדברים בשעה שאנו מדברים על קיומה של מדינה. משעה שהמדינה קיימת לא ניתן עוד להצדיק את משמעותה בלוא קיומה של תקשורת חופשית. היא המאפשרת דיון פתוח על אופייה ועל דרכה; היא המאפשרת לבחור בין אלטרנטיבות; היא המאפשרת בחינה מחודשת של טיב המנהיגות ודרכי ההנהגה, וכאמור בפתיחה למאמר זה – אין משמעות לבחירות בלי קיומה של תקשורת חופשית. הדגשנו בפתיחה כי גם אם אין מדובר בחברה דמוקרטית אלא בחברה מונרכית – עדיין ישנה חיוניות עליונה למערכת פתוחה של דיון על דרכה.

ד

האם אפוא ניתן לנסח קוד אתי של עיתונות הנוהגת על פי הדרכתה של תורה? האם ניתן לקיים מדינה יהודית עם תקשורת יהודית, שגם תמלא את שליחותה, גם תהיה רווחית, וגם תימנע מהנוקמים הגדולים שהיא עלולה לגרום?

אני מבקש להדגיש שוב כי נושא המאמר אינו כיצד להסתדר היום עם העיתונות, אלא כיצד יש לעצב מלכתחילה מדינה יהודית. על כן, מאמר זה לא יעסוק בשאלת חיפוש ההיתרים שונים. דוגמה לדבר: בין ההיתרים השונים המובאים בסוגיית התקשורת החופשית מובאים תדיר דברי הגמרא במסכת בבא בתרא: "דאמר רבה בר רב הונא: 'כל מילתא דמתאמרא באפי תלתא לית בה משום לישנא בישא'" (בבא בתר אלט ע"א ע"ב). [בתרגום חופשי: כל מידע שנאמר בפני שלושה אנשים – אין בו משום לשון הרע]. הפרשנים מבארים את ההיגיון העומד מאחורי הלכה זו. הנחת העבודה של הלכה זו היא שמידע שכבר נחשף בפני שלושה אנשים – ייחשף לכל העולם גם אם ננסה להתמודד עם עובדה זו, וכלשון המאירי שם "שמכיון שבעל הלשון אמרו בפני שלושה - הרי הוא כמי שאמרו לכל העולם". החפץ חיים נאבק לאורך ספרו כדי לצמצם את ההיתר הזה עד למינימום, ובספרו ההלכתי ייחד את הפרק השני כולו כדי להציב תנאים רבים ומגבלות רבות למימושו של כלל זה. ברם, לא אעסוק במשמעותו של פרט זה, בשל העובדה שהוא עוסק במצבים שבדיעבד, לאמור: כיוון שכבר הופצה ידיעה מסוימת – עומד לדיון ההיתר להמשיך ולעסוק בה, מתוך הנחה כי למעשה היא תתפשט בין אם נרצה ובין אם לאו. הדיון בו אני עוסק הוא השאלה מלכתחילה.

בעולם ההלכתי נתקשה למצוא דיון ממוקד בשאלת אופי היחס שבין איסורי לשון הרע ובין העומד מנגד לה - לא תעמוד על דם רעך, והחובה לקיים מערכת זו בשל אופיו של שלטון כלשהו. היעדרות הדיון נובעת משלוש סיבות עקרוניות: התקשורת החופשית במובנה המודרני לא הייתה קיימת באלפי השנים בהם עוצבה דרכה של ההלכה; לעם היהודי לא הייתה מדינה יהודית עצמאית במשך למעלה מאלפיים

שנה, וממילא לומדי התורה מיעטו לעסוק בסוגיה זו; דיני לשון הרע היו חלק מספרי המוסר והמידות, ולא דיון במשמעות המשפטית שלהם. בשל כך, קשה לקבוע מסמרות בסוגיית היחס בין שני התחומים. אף על פי כן, עומדים לרשותנו שני סוגים של מקורות לדיון בכך. ראשון בהם הוא ההיסטוריה של עם ישראל, והעובדה כי לאורך ההיסטוריה כולה לא כוסו מעשיהם הבעייתיים של גדולי ישראל – למן האבות ועד אחרון לומדי התורה. עובדה זו כשלעצמה מלמדת על עצם האפשרות ואולי החובה לעסוק בכך. נראה שזה בסיס דבריו של החפץ חיים: "כשבית דין אומרים לאדם דין אחד במה שהוא בקום ועשה, בין שהוא דברים שבין אדם למקום או דברים שבין אדם לחברו, ואינו רוצה לקיים בשום אופן, ואין לו תשובה במה שאינו מקיים, מותר לספר גנותו ואף לרשום את גנותו בספר הזיכרונות לדור דורים. ואם השיב תשובה באמתלאות, שתלוי לפי דבר המסור ללב, דינו כך, אם אנו מבינים שהתשובה זו איננה אמת רק להוציא מדעתנו, אין אנו צריכין להאמינו ומותר לספר בגנותו ואף לרשם כנ"ל, אבל אם הדבר ספק, אסור לספר בגנותו" (שם ד, ח)²¹. סוג שני של מקורות הם אלה העוסקים בדמותו האישית של האדם. היחס בין איסור לשון הרע ובין עמידה על הדם אינו מתחיל בשאלות הציבוריות, אלא בשאלות האישיות והפרטיות של האדם. כל אדם נתקל בדילמה זו פעמים רבות בחייו, ובשל כך עסק בהן החפץ חיים בספרו ההלכתי. אבחן אפוא, בקיצור, את הדרך בה התמודד החפץ חיים במישור הפרטי עם שאלה זו שכן אף הוא ראה במצוות השונות הקשורות באיסור עמידה על הדם חלק בלתי נפרד ממעצבי אופן הדיבור, ואנסה להסיק ממנה את הדרך להתמודד עם המשמעויות הציבוריות של שאלה זו.

כך פתח החפץ חיים את הפרק האחרון בספרו:

אם אחד ראה אדם, שעשה עולה לחברו, כגון שגזלו או עשקו או הזיקו, בין אם הנגזל והנזק יודעים מזה או לא, או שבישו, או שצערו והונה אותו בדברים, ונודע לו בברור, שלא השיב לו את הגזלה ולא שלם לו את נזקו ולא בקש פניו להעביר לו על עונו, אפילו ראה דבר זה ביחודי, יכול לספר הדברים לבני אדם כדי לעזור לאשר אשם לו ולגנות המעשים הרעים בפני הבריות, אך יזהר, שלא יחסרו אלו השבעה פרטים, שנבארם בסמוך (כלל עשירי, בפתיחה).

דבריו של החפץ חיים מופיע אפוא היתר²² לספר את הדברים האלה כדי שלא להאריך לא אביא בגוף המאמר את המגבלות המדויקות²³, ואת פרטיהן. את דבריו אלא אנתח את התנאים שהציב. אפשר לדבר

²¹ ואכן בספר באר מים חיים הוא מציין את מקורותיו: "משום דלכאורה קשה מאד על מה שהשרשנו בכמה מקומות בשם הראשונים דלשון הרע שבין אדם למקום אסור אפילו על אמת, ממה שאמרו ביומא (ל"ח ע"א) במשנה ואלו לגנאי וכו' על הראשונים נאמר ז"ל ועל אלו אמר ושם רשעים ירקב הרי דמצוה לגנות הרשעים עבור פעולותיהן הרעות ושם לא היה לאו גמור או עשה גמורה וכל שכן בהנ"ל סעיף ב' ג' וד' דמותר..." (באר מים חיים ד, לג).

²² על פי דברי החזקוני נראה יותר שהיה מתאים לנקוט בלשון "חובה".

²³ אלה ראשי הפרקים של המגבלות כפי שכותבן החפץ חיים:

א. שיראה זה הדבר בעצמו, ולא על ידי שמיעה מאחרים, אם לא שנתברר לו אחר כך, שהדבר אמת.
 ב. שייזהר מאד, שלא יחליט תכף את העניין בדעתו לגזל ועושק, או להזק וכיוצא בזה, רק יתבונן היטב את עצם העניין, אם הוא על פי דין בכלל גזל או הזק.

על שלוש קטגוריות. ראשונה בהן היא שאלת המניע. החפץ חיים תבע את טוהר המניע הפנימי כחלק מדמותו של האדם. הוא תבע כי על המניע להיות אמיתי וכן. המניע חייב להיות העניין עצמו ולא הרצון ליהנות ממנו: "שיכון לתועלת, וכמו שנבאר לקמן בסעיף ד', ולא ליהנות, חס ושלום, מהפגם ההוא, שהוא נותן בחברו, ולא מצד שנאה, שיש לו עליו מכבר" (כל הציטוטים מהערה 23). ביקרה נוספת על טהרת המניע נמצאת בתביעה מהמבקר שלא יאמר לשון הרע אם יש קיימת דרך אחרת להתמודד עם הבעיה: "שיוכיח את החוטא מתחלה ובלשון רכה, אולי יוכל להועיל לו, ויטיב על ידי זה את דרכיו, ואם לא ישמע לו, אז יודיע לרבים את אשמת האיש הזה, מה שהזיד על רעהו". לאחר שהתגבר האדם המבקש לפרסם את הידיעה על מכשול טהרת המניע הוא צריך לעמוד בקריטריון שני, והוא בחינת התוצאות האפשריות העתידות להיגרם כתוצאה מלשון הרע, והוא תובע "שלא יסובב על ידי הסיפור הזק להנידון יותר מכפי הדין, שהיה יוצא, אלו הועד עליו באפן זה על דבר זה בבית דין". התנאי השלישי עוסק בשאלת ה"איך". החפץ חיים מציב תנאים אתיים חמורים, הנוגעים להבחנה המדויקת בין עובדות הידועות מכלי ראשון, בין פרשנות, ובין עניינים שונים הקשורים בתחום הזה: "שיראה זה הדבר בעצמו, ולא על ידי שמיעה מאחרים, אם לא שנתברר לו אחר כך, שהדבר אמת; שיזהר מאד, שלא יחליט תכף את הענין בדעתו לגזל ועשק או להזק וכיוצא בזה, רק יתבונן היטב את עצם הענין, אם הוא על פי דין בכלל גזל או הזק. וכמוכן שלא יגדיל העולה יותר ממה שהיא".

האם ניתן לקיים עיתונות לאור העקרונות שהובאו לעיל? אם מעתיקים אולם כפי שהם ומבקשים לאמצם ברשות הרבים – התשובה החד משמעית היא שלא ניתן. הצבת תנאים אלה בפני אמצעי תקשורת הופכים לכאורה את הדיון החופשי לבלתי אפשרי. הצבת התנאים כי קודם ללשון הרע תיבדק האפשרות לפתור את הבעיה בדרך אחרת – אינה נראית תפקידו של אמצעי התקשורת, וגם אין ביכולתו לעשות זאת. הדברים נכונים גם ביחס לחלק מהתנאים האחרים המופיעים במשנתו. אמנם, את הכללים האתיים בשאלת ה"איך" בוודאי שניתן לאמץ, ולא זו בלבד אלא שראוי לאמץ את ההגדרות המחמירות שלו לגבי המושג "אמת", אולם גם בהן יש בעיה לא פשוטה, שכן הצבת רף כה גבוהה לפרסומה של ידיעה עלול להשמיט את הקרקע מתחת פרסום ידיעות בכלל.

לא זו בלבד, אלא שהחפץ חיים התנה תנאי גדול יותר כתנאי יסוד:

-
- ג. שיוכיח את החוטא מתחלה ובלשון רכה, אולי יוכל להועיל לו, ויטיב על ידי זה את דרכיו, ואם לא ישמע לו, אז יודיע לרבים את אשמת האיש הזה, מה שהזיד על רעהו (ואם יודע בו, שלא יקבל תוכחתו, יבאר לקמן..).
- ד. שלא יגדיל העולה יותר ממה שהיא.
- ה. שיכון לתועלת, וכמו שנבאר לקמן בסעיף ד', ולא ליהנות, חס ושלום, מהפגם ההוא, שהוא נותן בחברו, ולא מצד שנאה, שיש לו עליו מכבר.
- ו. אם הוא יכול לסבב את התועלת הזאת גופא (עצמה) בעצה אחרת, שלא יצטרך לספר את עניין הלשון הרע עליו, אזי בכל גוני אסור לספר.
- ז. שלא יסובב על ידי הסיפור הזק להנידון יותר מכפי הדין, שהיה יוצא, אלו הועד עליו באפן זה על דבר זה בבית דין.

וכל זה אם הרואה טוב ממנו, אבל אם הוא חוטא כמותו, וגם הוא חולה בעבירות האלה כמוהו - הרי זה אסור לפרסמו. כי איש כזה, אין כוונתו בגלותו מסתריו לטובה וליראה, כי אם לשמח לאיד ולבזותו בזה..."

האמנם תובעת ההלכה מכל איש תקשורת כי יעמוד בתביעות אלו ככתבן ?

ה

עבודה יצירתית מתוך מחויבות לכל ההיבטים של סוגיה זו עשויה לנסח קוד אתי ייחודי לתקשורת במדינה יהודית, וזאת מתוך מודעות עמוקה לשתי עובדות יסוד. ראשונה בהן נכתבה לעיל, והיא השרות הגדול שפרסום ידיעות הרע עושה דווקא לתיקון העולם ולעניינים שבהם התורה חפצה, כמו גם לביעור הרע ולתיקון עוולות, ולהצלת עשוק מיד עושקו. כל החמרה לכיוון אחד פוגעת בעיקרון היסוד של הכיוון השני.

שניה בהן היא השמירה על זכות היחיד שלא להיפגע. החפץ חיים כתב לדוגמה:

ודע עוד עיקר גדול בעניינים אלו, אם אחד רוצה להכניס את חברו בענייניו, כגון, לשכרו למלאכתו או להשתתף עמו או לעשות שידוך עמו וכל כהאי גוונא (וכל כיוצא בזה), אפילו לא שמע עליו עד עתה שום רעה, אפילו הכי (פרוש, אף על פי כן) מתר לדרוש ולחקור אצל אנשים על מהותו וענינו, אף דיכול להיות, שיספרו לו גנותו, אפילו הכי מותר, כיון דכוונתו לטובת עצמו לבד, כדי שלא יצטרך אחר כך לבוא לידי היזק ולידי מצה ומריבה וחלול ה', חס ושלום (כלל ד, יא).

מובן מאליו כי החפץ חיים מגביל את ההיתר הזה במגבלות שונות, אולם עצם קיומו של היתר זה מלמד על המקום שבו תקשורת חופשית נאחזת.

המניעים האלה מחייבים להימנע מהעתקת כללי החפץ חיים – העוסקים ביחסים שבין אדם לחבירו – לעולם התקשורת הכללית כפי שהם, ללא עיבוד ובחינה מחודשת. אולם אני טוען כי יש בהם תשתית ליצירת קוד אתי עיתונאי ייחודי למדינה היהודית.

ואלו הנחות היסוד של הקוד האתי:

א. ארבעה כוחות עקרוניים מעצבים את התקשורת החופשית במדינה יהודית. ראשון בהם הוא ההגנה על כבוד האדם ושמו הטוב, כמו גם החובה למנוע התדרדרות לשפיכות דמים ולאלימות כתוצאה מהדברים הרעים המפורסמים; שני בהם הוא החובה למנוע עוול, לבער את הרע מישראל, ולבקר באופן ציבורי את השלטון; שלישי בהם הוא האחריות לדמות האדם המספר, למידותיו הטובות ולאורחות חייו הראויות; הרביעי הוא ההכרה בדבר

חשיבות הדיון הציבורי הפתוח והביקורתי כדי לקיים את החברה בצורה המלאה ביותר והשלמה ביותר.

ב. ההלכה אינה מכירה בזכות הציבור לדעת. הציבור אינו זכאי לדעת דברים רעים על בני אדם אחרים, גם אם מדובר בדברי אמת. הדבר נובע הן מהחובה המוטלת כלפי כל בני האדם, והן בשל חובת הציבור למנוע את עצמו מהיחשפות לרוע. במקביל ההלכה אינה מכירה בזכות הציבור שלא לדעת.

ג. השפה האתית בה צריכה המערכת התקשורתית להתנהל היא "חובת הציבור לדעת", לאמור: שיקול הדעת המצדיק פרסום או מונע אותו הוא השאלה האם יש חובה ציבורית להיחשף למידע הזה, לאור המטרות המותרות של "לשון הרע לצורך".

ד. תביעה כפולה עומדת בפני הקשורים בפרסום הידיעות. מחד גיסא, על המפרסם להקפיד מאוד על מניעיו, על כוונותיו, ובעיקר על ההבחנה שבין עובדות לפרשנות, בין דברי ספק לדברי וודאי וכדו'. מאידך גיסא, עומדת תביעה גם בפני שומע הלשון הרע, וגם כאשר אנו עוסקים בציבור הקוראים והנחשפים למידע הזה – הן מחויבים לשאול את עצמם האמנם יש צורך בהיחשפותם למידע זה, וכן להכיר היטב את ההבדל שבין עובדות ובין פרשנות²⁴.

ה. כאשר מדובר בנציגי השלטון עומדות שתי מגמות סותרות נוספות. ראשונה בהן היא "ונשיא בעמך לא תאור". מאידך גיסא, מכוח ההיתר של האדם לדבר לשון הרע על עצמו²⁵ (אף שיש סיפורים שונים על החפץ חיים שאסר זאת) ניתן לקבוע כי משעה שהוא פועל במערכת הציבורית – הוא התיר לומר עליו דברים האסורים באמירה על אנשים אחרים. ברם, קביעה זו אינה עדיין אינה מתירה את דמו של איש השלטון, הן מצד הצדדים האחרים של דיני לשון הרע (החובה להבחין בין עובדות ופרשנות וכדו'), הן מצד החובה המוטלת עלינו לשמור על כבוד השלטון עצמו.

ו. נושא שלא נידון במאמר זה, אולם נמצא ברקע כל סוגיה שאנו עוסקים בה, הוא שאלת תיקון הליקויים. חובת בקשת המחילה היא חובה הלכתית, ועבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכיפורים מכפר עד שירצה את חברו. לפיכך, חלק בלתי נפרד מהאתיקה העיתונאית התורנית הוא מנגנוני התיקון וכלליו בשעה שכלי התקשורת פגע שלא כדין באדם. מנגנון זה

²⁴ אחד המקורות החשובים לעניין זה הוא הביקורת המובאת בגמרא על אחריותו של גדליה לרציחתו: ...תנא הוא הבור שמילא ישמעאל בן נתניה חללים דכתיב 'והבור אשר השליך שם ישמעאל את כל פגרי

אנשים אשר הכה ביד גדליה' –

וכי גדליה הרגן, והלא ישמעאל הרגן ?

אלא מתוך שהיה לו לחוש לעצת יוחנן בן קרח ולא חש מעלה עליו הכתוב כאילו הרגן.

אמר רבא האי לישנא בישא אף על פי דלקבולי לא מבעי - מיחש ליה מבעי (נדה סא ע"א)

מדברי הגמרא עולה כי מוטל על שומע הלשון הרע לא להתעלם מהדברים שהוא שומע, אך גם לא לקבל אותם כעובדה מוצקה, אלא "מיחש ליה מבעי", לאמור: "לשון הרע, אף על פי שאסור לקבלו כמו שביארנו במקומו – מכל מקום כל שיש בו מקום חשש סכנה ראוי למי שספרוהו לו שיחוש עליו ויזהר מאותו שספרו לו עליו" (מאירי שם).

²⁵ ראה לשה"ר ב, יג; כלל א, ט; באר מים חיים טו.

חייב לכלול בתוכו הן מתודה של פיוס והתנצלות, והן מערכת של תיקון הנזק והניסיון להשיב את המצב הבראשיתי לנקודת המוצא.

אימוץ כללים אלה עשוי לאפשר קיומה של תקשורת פתוחה בחברה המחויבת להלכה במובן המלא של חובה זו. לא זו בלבד, אלא שאני מאמין שאפשר שיהיה בה בשורה גדולה לעולם כולו. תורת ישראל תציב מראה מול עקרונות התקשורת המקובלים היום, תבקר אותם ותבליט את החסרונות הגדולים, ותעצב שיטה שמחד גיסא תאמץ את הפעולות החיוביות שהתקשורת העולמית פיתחה לאורך שנות קיומה, ומאידך גיסא תגביל ותצמצם את המשמעות הבעייתיות של התקשורת כפי שהיא נהוגה היום. בוודאי שהדבר מחייב גם שינויים מבניים משמעותיים (בעלות צולבת, קשרי הון שלטון ועיתון, מחויבות הכתבים וכדו'), וכל זה ביחד יהיה בשורה גדולה לעולם.