הרב יהודה לב גולדברג

# המרדף אחר החיים המוסריים (ד) – מידת סדום ולפנים משורת הדין – חלק א' (לג)

בשלושת השיעורים האחרונים ניתחנו לפרוטרוט את תפקידה ואת משמעותה של העיר סדום בספר בראשית ובמקומות אחרים בתנ"ך. בקצרה, סדום איננה רק סמל נצחי של רשעות, לאור עונשה האלוקי (כפי שמודגש בדברים כט, כב ובמהלך הנביאים[[1]](#footnote-1)); היא גם מייצגת את האנטיתזה למחויבותו של אברהם לצדקה ומשפט. בתורה שבכתב לכל הפחות, משמשת סדום תזכורת למציאות שאותה באה ברית האבות להחליף, ובמיוחד לאור מה שהיא חותרת להשיג – בעיקר בירושלים, שהיא "עיר הצדק קריה נאמנה" (ישעיהו א, כו).

אך מה היא המשמעות הנלווית לסדום בתורה שבעל פה? היינו עשויים לחשוב כי משמעות זו שייכת לנרטיב ההיסטורי של עם ישראל אך לא להווה שלו; ניתן היה לכאורה לשער כי כל מסר או הלכה רלוונטיים הנלמדים מסיפורה של סדום, נכללו כבר בתוך הספרות ההלכתית הענפה העוסקת בחיוב לנהוג בצדק וביושר. לא היינו מצפים לפגוש את סדום בספרות ההלכתית יותר משהיינו מצפים למצוא את אזכורם של קין, נמרוד, אבימלך או דמויות שליליות אחרות המופיעות בספר בראשית.[[2]](#footnote-2)

אף על פי כן, מדהים לגלות כי חכמינו עושים שימוש ב'סדום', או ליתר דיוק ב'מידת סדום', כאשר הם באים לקבוע את חובות הלכתיות.

לראשונה מופיעה סדום במשנה:

אַרְבַּע מִדּוֹת בָּאָדָם. הָאוֹמֵר שֶׁלִּי שֶׁלִּי וְשֶׁלְּךָ שֶׁלָּךְ, זוֹ מִדָּה בֵינוֹנִית. וְיֵשׁ אוֹמְרִים, זוֹ מִדַּת סְדוֹם. (אבות ה, י)

לאחר מכן, במקומות רבים בתלמוד, מוזכר העיקרון 'כופין על מידת סדום' בהקשר של הסיטואציה שבה 'זה נהנה וזה לא חסר'.[[3]](#footnote-3) משמעות הביטוי היא שכאשר אין בכך הפסד, נדיבות כלפי האחר אינה רק מידה טובה שיש לעודד אלא גם חובה שניתן לכפות עליה.[[4]](#footnote-4) אנו חייבים אפוא לשאול את עצמנו: איזו משמעות מקבלת כאן ההפניה ההיסטורית לסדום?

גישה אחת היא לדון בהתייחסות זו כמשהו שאיננו הרבה יותר מאשר קישוט ספרותי. עבור כל יהודי בעל היכרות מינימלית עם התנ"ך יכולה 'מידת סדום' לשמש ביטוי קצר ונוח על מנת לציין קמצנות לא מוכרחת או לא מוצדקת, אבל הכללתה של סדום בביטוי זה איננה נושאת עמה שום מטען נוסף.

אולם גישה אחרת עשויה להציע כי ההתייחסות לפרשת וירא נעשית בכוונה על מנת לבדל את הלכה זו מהלכות אחרות. עיגון הלכה זו בנרטיב של סיפור סדום מוסיף רובד נוסף המצביע על כך כי התנהגות על פי 'מידת סדום' איננה רק הפרה של 'ברית סיני', אלא גם פרצה בברית האבות.

נקודת ההתחלה שלנו לניתוח מידת סדום תהיה מאמר מכונן שנכתב על ידי מורי ורבי הרב אהרן ליכטנשטיין – "לבירור 'כופין על מידת סדום".[[5]](#footnote-5) לפני שאציע את דעתי בעניין, אתמקד במיוחד בניתוחו של הרב ליכטנשטיין בנוגע למקור האפשרי לאיסור לנהוג ב'מידת סדום'.

## מידת סדום: למה לא?

בצורה אופיינית עוסק הרב ליכטנשטיין במאמרו לא רק באפיון הדין 'כופין על מידת סדום' ובהשלכותיו, אלא גם בבסיס של הדין כחלק מהמערכת ההלכתית הכוללת. העובדה כי בית הדין יכול להתערב ולכפות על הפרט שלא למנוע רווח או תועלת מאדם אחר ללא סיבה (למשל, לדרוש חלוקה של הנכס באופן כזה שתגרום כמה שפחות אי-נוחות לאחד מהשותפים; ראו בבא בתרא יב ע"ב) מרמזת על קיומו של איסור הלכתי לעשות זאת. הרב ליכטנשטיין מעיר כי הגמרא לא מבארת בשום מקום מהו המקור לחיובו של היחיד לנהוג לפי נורמות מוסריות גבוהות אלו. מובן שהגישה 'שלי – שלי, שלך – שלך', המתוארת במשנה באבות כ'מידת סדום' (לפי אחת מהלשונות), עלולה להראות אווילית. ברם היא איננה בהכרח נוגדת את ההלכה הפורמלית. אם בעל הדין טוען בפנינו כי הוא פעל לפי זכויותיו ולא עבר על שום חוק – כיצד יכול בית הדין למחות או להתנגד?

כדי לענות על שאלה זו פורס הרב ליכטנשטיין כמה אפשרויות (עמ' 55-56). במצב קיצוני, קמצנות זדונית עשויה לנבוע משנאה ליהודי האחר, ובכך יש הפרה של הלאו האוסר לשנוא יהודי אחר (ויקרא יט, יז-יח). בצד החיובי של הדברים, החובה להציע עזרה קלה ליהודי אחר נכללת תחת האחריות הכללית לחסד, הנובעת מהציווי "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח) והחובה ללכת בדרכיו של הקב"ה (דברים כח, ט). לבסוף, הרב ליכטנשטיין טוען כי ההימנעות ממידת סדום צריכה להיכלל תחת הציווי הכללי לפעול 'לפנים משורת הדין', הכלולה בעצמה, על פי דברי הרמב"ן, בציווי התורה "ועשית הישר והטוב" (דברים ו, יח).[[6]](#footnote-6) במקום אחר מדגיש הרב ליכטנשטיין אפשרות אחרונה זו.[[7]](#footnote-7)

ברם לעניות דעתי ניתן להציע אפשרות נוספת (וזכיתי לעשות זאת בעבר בפני מורי ורבי זכרו לברכה). המשותף לכל ההצעות שהבאנו עד כה הוא הצבעתן על הציווי הניתן בברית סיני. אכן יש טעם בדבר: כאשר אנו עוסקים במקור לכל חובה בחייו של היהודי, ובייחוד כזו שבית דין יכול לכפות עליה, האינסטינקט הראשוני שלנו הוא לנסות למצוא את המקור בתוך הקורפוס הרחב של ההלכה – "הפוך בה והפוך בה" (אבות ה, כב). כפי שבעבר שאלנו בנוגע ליישוב ארץ ישראל, גם כאן יש לשאול – האם בזה ממוצות כל האפשרויות? שמא גם כאן יש לומר כי המקור העיקרי לדין 'כופין על מידת סדום' איננו בתוך ברית סיני אלא דווקא מחוץ לה.

המניע לחפש את המקור לדין מחוץ לתחום הסטנדרטי של ברית סיני, חזק במיוחד כאשר שמו של הדין כולל הפניה ברורה כל כך לספר בראשית, וממילא לקונטקסט של ברית אבות. כפי שהדגשנו בניתוחים הקודמים שהצגנו לפרשת וירא, העיר סדום איננה רק 'שחקן רע' בהיסטוריה העתיקה. סדום מגלמת בתוכה ניגוד ישיר לאברהם ולמורשתו. אברהם וסדום הרי הם כשני צדדיו השונים של המטבע. כך, דחייתה והכנעתה של מידת סדום עשויות להיות הצד השני של מטבע משימתנו הלאומית – "ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט", כפי שהנחה אותנו אברהם אבינו (בראשית יח, יט). אם פסוק זה ושליחותו של אברהם דורשים מאיתנו "להיזהר במצוות צדקה יותר מכל מצוות עשה", כדבריו של הרמב"ם (הלכות מתנות עניים י, א; ראו שיעור 7) הרי שמידת סדום, שהיא ההיפך המוחלט, היא בלתי מתקבלת על הדעת! מזווית זו, מי שמאמץ את הדרך הסדומית, במקום את דרך ה', אף אם אינו מפר את ההוראה שנמסרה מסיני (היינו, במנותק מהשאלה אם מבחינה 'טכנית' הוא עובר על האיסורים המופיעים במקורות שציין הרב ליכטשנטיין), הרי הוא בוגד בזהותו הבסיסי כזרע אברהם.

## 'לפנים משורת הדין' ו'צדקה ומשפט' – מאפיינים משותפים

האם ישנם הבדלים מעשיים בין הדעה הסוברת שהמקור ל'כופין על מידת סדום' הוא מברית סיני, ובין הדעה הרואה את המקור בברית אבות? אינטואיטיבית, אם נעקוב אחר הנקודה המרכזית של שיעורים אלו, כמו גם בדיון המקביל שלנו על יישוב ודירת ארץ ישראל, אנו יכולים לשער כי המקור של ברית סיני יוליך לפורמליזציה של העיקרון, הכוללת את סמכותו של בית הדין לדון בו. מקור הפונה לברית אבות, לעומת זאת, יצביע על ערך סובייקטיבי שאיננו ניתן לכפייה מבחוץ. במקרה זה, על כל פנים, הצעה מעין זו נראית כשגויה משני הכיוונים, וחשוב להסביר מדוע.

הרב ליכטנשטיין שם מיד את האצבע על כך שאף אם כופין על חלק מ'מידות סדום', לא בכל התנהגות המוגדרת 'מידת סדום' ניתן לכפות:

תיתכן מידת סדום שאינה זקוקה לכפייה – אם מפני שאינה מתבטאת כמעשה מסוים אלא כאורח חיים כללי ואמורפי; אם מפני שאך הכתה שורשים כתכונה נפשית וטרם הנצה למעשה כְּפּוֹרֶה ראש ולענה; אם מפני גורמים משניים, כגון אפשרות לשינוי המצב הנידון ("אי בעי בעל חצר לאוגרי לעלמא הווה מרווח") או מחמת נקיטה בטענה פחות או יותר שרירותית ("זמנין דהאי מדוויל והאי לא מדוויל").

במילים אחרות, אפילו כאשר היעדר הרצון לחלוק את הרכוש לא עבר את הסף המשמעותי המצריך התערבות משפטית מצד בית הדין, הוא עשוי עדיין להיחשב כ'מידת סדום'. יתרה מכך, על פי הרב ליכטנשטיין, ייתכן שכך יש להסביר את ההבדל בין המשנה, המביאה מחלוקת בנוגע למידת סדום – "האומר שלי שלי ושלך שלך זוהי מידת סדום, ויש אומרים זוהי מידה בינונית" – ובין הגמרא, המתייחסת ל'כופין על מידת סדום' כדין שאין לגביו חולק.[[8]](#footnote-8) המשנה עסקה בגדר הכללי והרחב של מידת סדום, בעוד הגמרא התייחסה רק למידת סדום שלגביה יש לכפות, שהיא קטגוריה מצומצמת יותר שלגביה אין מחלוקת (עמ' 38-41 במאמרו של הרב ליכטנשטיין).

כך, עמדתו של הרב ליכטנשטיין מאפשרת גם רכיב קונטקסטואלי בנוגע ל'מידת סדום'. חשוב לציין כי אין כאן שום 'כניעה', אלא מדובר בתוצאה ישירה של עמדת הרב ליכטנשטיין, המעדנת את דין 'מידת סדום' במושג 'לפנים משורת הדין'. למעשה, שני המקורות השונים ל'מידת סדום' שנתנו כאן – לפנים משורת הדין וברית אבות – הוצעו לעיל, בשיעור 2, על ידי הרב ליכטנשטיין והרב וולטר וורצבורגר (בהתאמה) בתור גורמים משלימים להלכה. על ידי הצעות אלו, חיפשו הרבנים ליכטנשטיין וּוורצבורגר קטגוריה של מחויבות נאותה שבתוכה ניתן יהיה לכלול אחריות מוסרית-אישית, שהיא מעודנת, קונטקסטואלית ונשענת על אינטואיציות. 'ברית אבות' ו'לפנים משורת הדין' יכלו לספק בדיוק את הסחורה הזו.

חשוב יותר, אם כן, ממה שמבדל את גישותיהם של הרב ליכטנשטיין והרב וורצבורגר הוא מה שמאחד אותם: דחייה משותפת של הפורמליזם ההלכתי הצר. כך, עוד בטרם נעסוק בשאלה מהי ייחודיותה של ברית אבות בהקשר של מידת סדום ומהי תרומתה לדיון, יהיה עלינו לחקור את הבנתו של הרב ליכטנשטיין בנוגע ל'לפנים משורת הדין' ואת הדרכים שבהן היא מקבילה, בהקשר של ברית סיני, להבנתנו בנוגע לערך של ברית אבות.

## לפנים משורת הדין

הרב ליכטנשטיין דן ברעיון של 'לפנים משורת הדין' בחיבור חשוב אחר שכתב.[[9]](#footnote-9) הוא טוען שם כי 'לפנים משורת הדין' הוא כלל מחייב המהווה רכיב אינטגרלי של 'ברית סיני', ואולי אף ניתן לאכיפה בחלק מהפעמים.[[10]](#footnote-10) למעשה, על פי הרב ליכטנשטיין, 'כופין על מידת סדום' היא דוגמה טובה בדיוק למקרה של 'לפנים משורת הדין' שניתן לכפות עליו.

אולם, לפי כל האמור, מה מבדיל אפוא בין 'לפנים משורת הדין' ובין שורת הדין עצמה? לגבי 'לפנים משורת הדין' כותב הרב ליכטנשטיין:

'לפנים משורת הדין' הוא פחות קפדני, לא רק מבחינת המידה והעוצמה של החובה — ואכן, כפי שראינו, יש מקרים בהם רמת החובה היא זהה — אלא גם בכך שהיא גמישה יותר, והחובה לפעול לפיה מושפעת יותר מהנסיבות הספציפיות. (עמ' 31)

במילים אחרות, האינטואיציה איננה משויכת ל'ברית אבות' בלבד, ופורמליזם הוא מאפיין נפוץ, אבל לא מגדיר בלעדי של ברית סיני. ברית סיני, ברובד הדאורייתא וברובד הדרבנן שבה, נוטה לכיוון של חובות מוגדרות וניתנות להכללה. למרות זאת, היא עשויה גם לחייב את היחיד או את הרבים בצורה רחבה ומעורפלת במכוון, הן בתחום המוסרי והן בתחום הטקסי.[[11]](#footnote-11) חיובים אלה תובעים השתתפות אקטיבית של האדם בקביעת המעשה הראוי להיעשות בכל מצב נתון.

במקרים אלו, ההלכה מטילה עלינו שאיפות ומשימות העשויות להיות מחייבות בדיוק כמו כל ציווי אחר, על אף שהן, לפחות ברובד דאורייתא, לא מבקשות שום דבר ספציפי. לא מדובר אפוא בחובה קונקרטית שיש למלא, אלא במקרים בהם המצווה, והאוטונומיה שלו או שלה, נמצאים בליבו של הציווי. על פי הרב ליכטנשטיין, מאפיין זה נוכח בניסוח המדויק של התורה כמעט בכל המצוות שהוא מביא כנוגעות ל'מידת סדום':

כאן ההלכה עצמה מציבה נורמה שהיא תלוית מצב. השפה שלה היא זו של כללים: "ועשית הישר והטוב", "והלכת בדרכיו". גם המטפורות של "דרך טובים" ו"ארחות צדיקים" מציינות מטרה וכיוון ולא מעשים כאלו או אחרים. (עמ' 33)

כך גם כותב הרב ליכטנשטיין ביחס להבחנת המכילתא בין 'לפנים משורת הדין' ובין 'שורת הדין':

"ואת המעשה, זו שורת הדין; אשר יעשון, זה לפנים משורת הדין" (מכילתא דרבי ישמעאל, יתרו, מסכתא דעמלק פרשה ב). ה'דין' מתואר באמצעות שם עצם סטטי ("המעשה"), ואילו 'לפנים משורת הדין' מתואר על ידי פועל דינמי ופתוח ("יעשון").

על אף שחכמינו, כפי שהערנו בשיעור 5, מתרגמים פעמים רבות מצוות רחבות אלו לכדי דרישות ספציפיות, הרי שאין בכוונתם או בכוחם להקהות את כוחן המוסרי המקורי והגולמי. ברובד דרבנן, הציווי 'ואהבת לרעך כמוך' כולל בתוכו את החובות לבקר חולים ולנחם אבלים, אך כלליותו של הציווי מדאורייתא נשארת רלוונטית גם לאחר קונקרטיזציה זו. (ראו הלכות דעות ו, ג).[[12]](#footnote-12)

## 'יותר מיינה של תורה'

כשהוא מתאר את 'לפנים משורת הדין', נסמך הרב ליכטנשטיין, באופן חלקי, על שתי פסקאות יסודיות שנכתבו על ידי הראשונים. ראשית, הוא מצטט את פירוש הרמב"ן לתורה בנוגע לציווי 'ועשית הישר והטוב' (דברים ו, יח). הרמב"ן שם משכלל את דבריו הקצרים של רש"י הלומדים מן הפסוק את החיוב לנהוג לפנים משורת הדין. הרמב"ן מסביר כי מגוחך יהיה לחשוב שהתורה יכולה להיות ספציפית ומפורטת דייה על מנת לכסות את כל הדילמות והשאלות המוסריות, בכל מצב שהוא:

וזה ענין גדול, לפי שאי אפשר להזכיר בתורה כל הנהגות האדם עם שכניו ורעיו וכל משאו ומתנו ותקוני הישוב והמדינות כלם, אבל אחרי שהזכיר מהם הרבה, כגון לא תלך רכיל (ויקרא יט טז), לא תקום ולא תטור (שם פסוק יח) [...] וכיוצא בהן, חזר לומר בדרך כלל שיעשה הטוב והישר בכל דבר, עד שיכנס בזה הפשרה ולפנים משורת הדין.[[13]](#footnote-13)

במילים אחרות, פורמליזם נוקשה הוא ציפייה בלתי ריאלית מכל סוג של חוק שנועד להיות נצחי אך גם מובן ומעשי. ההלכה הקימה מבנה נוקשה ומשוכלל, אך היא מגשרת על הפערים הבלתי נמנעים על ידי ציוויים פתוחים שמיועדים גם לחכמינו וגם להדיוטות: הרמב"ן כולל את 'לפנים משורת הדין' ואת החובה להתנהלות אישית נאותה תחת הכנפיים הרחבות של 'ועשית הישר והטוב', אך הוא גם מעיר על האופן שבו הגמרא תולה הלכות מסוימות באותו הפסוק עצמו, כמו 'דינא דבר מצרא' (בבא מציעא קח ע"א, וראו גם לה ע"א).

מצד אחד מעניק לנו הרמב"ן דחייה של הפורמליזם הנוקשה, ומן הצד השני, תמיכה גורפת במתחם סובייקטיבי של המוסר. אולם מפשט לשונו של הרמב"ן ניתן עדיין לטעון כי מדובר על כניעה פרגמטית מצידה של התורה. באופן אידיאלי אמור הקב"ה לכוון כל צעד או תנועה של האדם, אך במגבלות המציאות הדינמית של המאמץ האנושי, שליטה ישירה שכזו איננה ריאלית, והקב"ה חייב 'לחלוק' כביכול את סמכויותיו עם האדם.

על כל פנים, הרב ליכטנשטיין גם מצטט קטע מהמגיד משנה הדוחה הבנה מעין זו. כשהוא מפרש את 'דינא דבר מצרא' ודינים אחרים הנוגעים לחלוקת קרקע, כותב המגיד משנה דברים המהדהדים את דברי הרמב"ן:

ועניין דין בן המצר הוא שתורתנו התמימה נתנה בתקון מדות האדם ובהנהגתו בעולם כללים באמירת קדושים תהיו והכוונה כמו שאמרו ז"ל קדש עצמך במותר לך שלא יהא שטוף אחר התאוות וכן אמרה ועשית הישר והטוב והכוונה שיתנהג בהנהגה טובה וישרה עם בני אדם. **ולא היה מן הראוי בכל זה לצוות פרטים**. לפי שמצות התורה הם בכל עת ובכל זמן ובכל ענין ובהכרח חייב לעשות כן ומדות האדם והנהגתו מתחלפת לפי הזמן והאישים. והחכמים ז"ל כתבו קצת פרטים מועילים נופלים תחת כללים אלו ומהם שעשו אותם בדין גמור ומהם לכתחילה ודרך חסידות.[[14]](#footnote-14)

עם זאת, חתימתו של ה'מגיד משנה' (הלכות שכנים יד, ה) חשובה לענייננו:

ולזה אמרו (עבודה זרה לה ע"א) חביבין דברי דודים יותר מיינה של תורה שנאמר כי טובים דודיך מיין (שיר השירים א, ב).

המגיד משנה מתייחס בקטע זה לתקנות חכמים לא כרוע הכרחי, אלא כאל תרומה מבורכת, החשובה אף יותר מדבריו הטהורים של הקב"ה! אין זה שהקב"ה הכיר במגבלותיה של 'התורה התמימה', ולפיהם שקל את צעדיו. תחת זאת, ברוב שלמותה התורה משאירה בכוונה תחילה מקום ליוזמה אנושית, אינטואיציה ויצירתיות; בדיוק כפי שנהג הקב"ה באברהם בפרשת וירא.

יש להודות, עם זאת, כי במקור נאמרו דבריו של המגיד משנה בהקשר לאופן שבו מיישמים חכמים של הציווי 'ועשית הישר והטוב', ולא לגבי שיפוט אישי תלוי סיטואציה. האיזון הנכון בין שתי קטגוריות אלו בהחלט נתון לוויכוח.[[15]](#footnote-15) עדיין, כיוון שהרמב"ן כולל את שתי הקטגוריות תחת הכותרת 'ועשית הישר והטוב', יש בהחלט מקום לטעון כי העידוד הכללי למעורבות אקטיבית של האדם במערכת ההלכתית, רלוונטית, לפחות ברובד מסוים, לשתיהן. אם כך, הרי שגם ב'ברית סיני' מבקש הקב"ה את השתתפותו של האדם בחתירה לעבר המטרה העליונה של 'הישר והטוב'.

## כפייה על ברית אבות?

כאמור, עיגון דחייתה של מידת סדום בברית סיני, איננו שולל את האספקט הסובייקטיבי של דין זה. מצד שני, עיגון הדין בברית אבות, אין משמעו שבית הדין הרבני – הרשות המחוקקת והאוכפת של סיני – לא יכול או לא אמור לדון במקרים מסוימים. חז"ל הם האחראיים בסופו של דבר על הסדרת ההתנהגות החברתית, וביכולתם לשלב כל ערך או דאגה שהם רואים לנכון. בדיוק כפי שחז"ל קיבעו וביררו את הציווי שנתנו בסיני לכדי חובות קונקרטיות הניתנות לכפייה, כך הם יכולים לעשות אף עם הערכים המעוגנים בברית אבות, ובתורם, להותיר בהם את חותמם.

ועדיין, ניתן לכאורה לשאול: האם לפתע עמעמנו את ההבחנה החותכת שבה תמכנו עד כה? קודם לכן תיארנו את ברית סיני במונחים משפטיים אובייקטיביים, בעוד ברית אבות תוארה כתלויה באינטואיציות אישיות. האם כל זאת היה רק בשביל לחזור ולטעון כעת כי למעשה מכילה גם ברית סיני קצוות פתוחים, וברית האבות יכולה להוביל לחיוביים משפטיים ולכפייה? מה נותר אם כן מהטיעון המקורי?

אולם לטענתי, ההבדל המטושטש לכאורה בין ברית סיני לברית אבות אינו מאתגר כלל את האבחנה שלנו, אלא אדרבה, מהווה המחשה אלגנטית של היחסים ההדדיים בין שתי הבריתות. ברית סיני לא באה להחליף את ברית האבות, וגם לא להתקיים לצידה באופן בלתי תלוי. במקום זאת, ברית סיני כוללת בתוכה את העקרונות של ברית אבות ומשקפת אותם. תהליך זה נעשה פעמים רבות על ידי קונקרטיזציה של העקרונות לכדי חוקים וחובות ברורים וספציפיים, בעוד בפעמים אחרות העקרונות נותרים בכלליותם גם ב'ברית סיני', כמו במקרה של 'מידת סדום'.

מפרספקטיבה זו, אין שום דבר מפתיע בכך שאנו מוצאים חפיפה נרחבת בין המושגים 'צדקה ומשפט' ל'ועשית הישר והטוב', חרף ההבדלים שעליהם הצבענו לעיל. 'הישר והטוב' איננו מילה נרדפת ל'צדקה ומשפט', והחיוב המוטל על האדם, אפילו כאשר מדובר בחיוב נרחב ולא לגמרי קונקרטי, עדיין שונה לגמרי מהזמנה לשותפות עם הא-ל בחתירה ל'צדקה ומשפט'.[[16]](#footnote-16) אפילו כאן משקפת אפוא ברית סיני את תכניה של 'ברית אבות' מבלי לשכפל אותה בדיוק – כל אחת מהבריתות מוסיפה את הגוון המסוים שלה לחתירה לעבר הטוב והמוסרי, גם כאשר רכיב של סובייקטיביות עשוי להיות שותף לשתיהן.

לבסוף, אם אנו מביאים בחשבון את האפשרויות של אינטראקציה בין 'ברית אבות' ו'ברית סיני', אנו יכולים להציע נוסחה שלישית בנוגע לבסיס של 'כופין על מידת סדום'. ייתכן כי שורש השלילה המוחלטת של מידת סדום נמצא בערך 'צדקה ומשפט' השייך לברית אבות, אך המניע של חכמים, כמחוקקים וכשופטים, להתערב באופן אקטיבי בעיצובה של שלילה זו, מגיע מהציווי לעשות 'הישר והטוב', הנאמר בסיני. אם סברה זו נכונה, 'כופין על מידת סדום' מתגלה כדוגמה אלגנטית ומעודנת של היחסים ההדדיים בין שתי הבריתות בהן דנו. אנו יכולים כביכול ליצור חילוק: 'כופין' נגזר מ'ברית סיני', בעוד 'מידת סדום' לקוחה מ'ברית אבות'.

## סיכום

בשיעור זה, ניתחנו שני מקורות אפשריים לדין 'כופין על מידת סדום', אולם בסופו של דבר הדגשנו עד כמה המקורות למעשה דומים זה לזה. אולם אם הקונצפט של 'צדקה ומשפט' ו'לפנים משורת הדין' אכן כה קרוב, האם מקור הדין משנה בכלל? אנו נתייחס לשאלה זו בשיעור הבא.

## למחשבה נוספת

פעם שמעתי כי הרב ליכטנשטיין הציב את השאלה הבאה: כאשר חז"ל קובעים חוק המבוסס על 'הישר והטוב', האם החוק מקבל לחלוטין צורה של דין נוקשה, או שמא הוא משמר בתוכו משהו מהאפיון הסובייקטיבי והיחסי של הפסוק המקורי? ראו למשל ב'אור זרוע', בבא מציעא שנט.

|  |  |
| --- | --- |
| \* | \*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\* |
| \* \* \* \* \* \* \*  | כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולרב יהודה לב גולדברגתרגום: אסף בראון, תש"פעורך: בנימין פרנקל, תש"פ\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*בית המדרש הוירטואלי מיסודו של The Israel Koschitzky Virtual Beit Midrashהאתר בעברית:  [[http://www.etzion.org.il](http://www.etzion.org.il/)l](http://vbm.etzion.org.il)האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org>משרדי בית המדרש הוירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 דוא"ל: office@etzion.org.il |

1. ראו ישעיה יג, יט; ירמיהו מט, יח; שם נ, מ; עמוס ד, יא; וצפניה ב, ט. [↑](#footnote-ref-1)
2. הגמרא אכן מתייחסת לסיפור המבול ולבנייתו של מגדל בבל (כמו גם לסדום) בקללה המוטלת על מי ש'אינו עומד בדיבורו' (בבא מציעא מד ע"א, מח ע"א), אך מדובר רק בהמחשתו של הגמול האלוקי ולא בחובה הלכתית. חטאים או תכונות ספציפיות אינם מוזכרים. [↑](#footnote-ref-2)
3. עירובין מט ע"ב; כתובות קג ע"א; בבא בתרא יב ע"ב, נט ע"א, קסח ע"א. [↑](#footnote-ref-3)
4. למעשה, הזיהוי של מידת סדום עם 'זה נהנה וזה לא חסר' הוא בעייתי משהו. הסדומיים מואשמים בהימנעות מצדקה, אולם צדקה במובנה הצר דווקא מכילה בתוכה הפסד לנותן! ראו רש"י על כתובות קג ע"א (כולל את הגרסה המוקדמת המובאת בשיטה מקובצת שם) וכן את התשב"ץ והתפארת ישראל על אבות. אולם, ובהמשך לדברינו בשיעור 30, אם מידת סדום איננה מתייחסת להתנהגות ספציפית אלא לאידיאולוגיה הכוללת העומדת בבסיסה, הדוגלת באגואיזם מוסרי ובסיפוק עצמי, הרי שההשוואה קלה יותר. אשמת הסדומיים היא ההימנעות מנתינת צדקה, אך ראיית עולמם מצדיקה בדיוק באותו האופן גם מצב של 'זה נהנה וזה לא חסר'. בנוגע לנקודה זו, ראו גם את פירושו של רבי מתתיה היצהרי (ספרד, המאות ה-14-15) על מסכת אבות. [↑](#footnote-ref-4)
5. בתוך "הגות עברית באמריקה", כרך ראשון (1972), עמ' 362-382. לקריאת המאמר לחצו [כאן](http://www.gush.net/alei/16-02sedom-final.doc). [↑](#footnote-ref-5)
6. ראו דברים יב, כח, ובפירוש הרמב"ן שם. [↑](#footnote-ref-6)
7. ראו בספרו של הרב ליכטשנטיין באנגלית: "Does Judaism Recognize an Ethic Independent of Halakhah?", Leaves of Faith: The World of Jewish Living, 45 (מופיע בעברית בספר 'מוסר אביב', עמ' 15-36). וראו עוד בחטיבה המסיימת של 'העמק שאלה' ובתשובת ה'משיב דבר' ב, צב. [↑](#footnote-ref-7)
8. למעשה הגמרא מציעה בשני מקומות שונים (בבא בתא נט ע"א, שם קסח ע"א) כי קיימת מחלוקת בנוגע ל'כופין על מידת סדום', אבל בשני המקרים היא נסוגה בה מהצעה זו. [↑](#footnote-ref-8)
9. ראו הערה 7. [↑](#footnote-ref-9)
10. להעמקה ראו מרדכי, בבא מציעא רנז; ב"ח, חושן משפט יב, ד. [↑](#footnote-ref-10)
11. ראו עוד רמב"ן ויקרא יט, ב. [↑](#footnote-ref-11)
12. עיינו: R. Walter Wurzburger, Ethics of Responsibility: Pluralistic Approaches to Covenantal Ethics (Philadelphia: 1994), 73-74. [↑](#footnote-ref-12)
13. רמב"ן על דברים ו, יח. בפירושו לויקרא (יט, ב) הרמב"ן מעיר כי 'זה דרך התורה לפרוט ולכלול בכיוצא בזה' ומצטט בהקשר זה את דבריו בדברים ו, יח. [↑](#footnote-ref-13)
14. הלכות שכנים יד, ה. [↑](#footnote-ref-14)
15. ראו במאמרו של הרב ליכטנשטיין: 'הלכה והלכים כאושיות מוסר: הרהורים מחשבתיים וחינוכיים', בתוך: א' בלום ואחרים (עורכים), ערכים במבחן מלחמה, ירושלים תשמ"ה, עמ' 47. [↑](#footnote-ref-15)
16. עיינו לעיל הערה 7, עמ' 50-51. [↑](#footnote-ref-16)