הרב יהודה לב גולדברג

# המרדף אחר החיים המוסריים (ה) – מידת סדום ולפנים משורת הדין – חלק ב' (לד)

בשיעור הקודם הצגנו שתי אפשרויות בנוגע למקור הכלל התלמודי 'כופין על מידת סדום'. ראשית, מורי ורבי הרב ליכטנשטיין הפנה לכמה מצוות מקראיות האוסרות קמצנות חסרת הצדקה, ולאחר מכן ראינו את התייחסותו לציווי לעשות 'הישר והטוב' ולעניין 'לפנים משורת הדין' הנגזר ממנו. שנית, המונח המרומז 'מידת סדום' גרם לנו לתהות שמא יכול המסר המוסרי העולה מפרשת וירא – ובמיוחד הניגוד העמוק העולה ממנו בין 'מידת סדום' לעיקרון של 'צדקה ומשפט' – לשמש בסיס לכלל זה.

לאחר שהדגשנו את החפיפה המשמעותית בין 'לפנים משורת הדין' ל'צדקה ומשפט' בשיעור האחרון, אנו שואלים כעת: האם ישנם הבדלים מעשיים כלשהם בין שני מקורות אלו? ומה מוסיף צירופה של 'ברית אבות' לדיון?

## 1. חומרה

דומני כי כמה אבחנות דקות יכולות לעלות בהקשר זה. ראשית, השאלה עד כמה מרכזי ומוגדר הפגם שבמידת סדום, עשויה להיות תלויה במקור. אם המניעה היחידה מלנהוג על פי הכלל "שלי – שלי, שלך – שלך" היא הגדר הרחב המורה לפעול 'לפנים משורת הדין', הרי שמי שמגזים בהגנה על זכויותיו הממוניות הוא במקרה הגרוע ביותר מבטל מצות עשה[[1]](#footnote-1) ובניסוח מסתבר יותר – כשל בניסיון למלא את סף הדרישות הגבוה של ההלכה. אם, לעומת זאת, בכל זאת מכרסמת בנו התחושה שמידת סדום איננה רק 'נפילה ממוצעת', הרי שלפי תפיסה זו, ההתנהגות האמורה בוגדת בחוש המוסרי המבוסס על משהו שונה מקטגוריות הלכתיות נוקשות. מה משקפת אפוא תחושה זו?

כעיקרון, כל מגוון האפשרויות שסקרנו בשיעור 2 רלוונטיות גם כאן, כולל אלו שפנו למשפט הטבעי או לחוש המוסרי המולד הטמון במצפון שלנו. בנוסף, אנחנו יכולים להביא בחשבון לא רק את החריגה הצרה שבוצעה על ידי ההתנהגות הקמצנית אלא גם את הנזק הנגרם על ידי גישה זו לערבות החברתית בכללותה. בשלב כלשהו עלולה הנוקשות להוות פתח לפשעים רציניים יותר. בשלב אחר, כפי שמעיר הרב ליכטנשטיין, הרחקות קיצוניות עשויות להיות כל כך מבוֹדדות, עד שלמעשה החברה תקרוס:

"קהילה איננה יכולה להתקיים אם היא מתבססת על המשפט בלבד. התנהגות מעבר לנורמות המשפטיות מהווה מלט עבור חברה אנושית. בהיעדרה, התוצאה היא התפוררות" (מוסר אביב, "האם היהדות מכירה במוסר שאיננו תלוי בהלכה?", עמ' 30).[[2]](#footnote-2)

מי שנוהג במידת סדום עשוי להיות מושווה לאדם רכלן (ראו ברמב"ם, הלכות דעות ז, א-ב) או לכזה הקונה סחורות גנובות מגנב (ראו ברמב"ם, הלכות גניבה ה, א), מפני שכובד האשמה שלהם מיוחס לנזק החברתי שהם גורמים יותר מאשר לפעולה הספציפית שביצעו. ממשיכי דרכה של סדום פוגעים לא רק ביחידים, שמהם ומרצונותיהם הם מתעלמים, אלא גם בצרכיה של החברה כמכלול (כדי לסגור את המעגל, עלינו להוכיח ש'ברית סיני' כוללת אחריות לתמוך במארג החברתי ולהתנגד לפעולות העלולות לערערו).

אולם מבלי להפחית בחשיבותו של טיעון זה, נראה לי כי הוא 'עובד קשה מדי' על מנת להגדיר במדויק את מה שאנו תופסים בבירור באופן אינטואיטיבי. מידת סדום היא דבר מתועב לצאצאי אברהם אבינו, הביולוגיים והרוחניים, בין אם הם יודעים לצטט פרק או פסוק כדי להסביר מדוע ובין אם לאו. חונכנו – ולכך ציפה הקב"ה במאמרו "למען אשר יצווה את בניו ואת ביתו אחריו" (בראשית י"ח, יט) – לדחות את כל מה שסדום ייצגה ועודנה מייצגת. מסר זה אינו רק בעל חשיבות מרכזית; הוא משמש אחת מזהויות הליבה שלנו כיהודים ויש לו תפקיד מהותי הן בבחירתו של אברהם על ידי הקב"ה והן במורשת שהעביר אברהם לצאצאיו – 'ברית אבות'.

מזווית זו של ברית סיני, מי שנוהג במידת סדום הוא חוטא, ואולי אף דמות המאיימת על יציבותו של הסדר החברתי כולו. מזווית זו של ברית אבות, על כל פנים, הוא או היא בוגדים במורשת המשפחתית.[[3]](#footnote-3) בקרב האידיאולוגי המתנהל בפרשת וירא, הוא ערק אל שורות האויב.

יתרה מכך, בהמחשה מדהימה למידת חוסר ההתאמה בין הסדומיות לזהות היהודית, הרמב"ם פוסק כי יש לחוש לייחוסו של אדם אדיש במיוחד לצרות הזולת. פסיקה זו מופיעה לא רק בפרק החותם של הלכות מתנות עניים (י, ב), כהיפוך מוסרי לכך ש'הצדקה סימן לצדיק זרע אברהם אבינו' (י, א), אלא גם במסגרת ה'הלכות היבשות' המופיעות בהלכות איסורי ביאה:

וכן כל מי שיש בו עזות פנים או אכזריות ושונא את הבריות ואינו גומל להם חסד חוששין לו ביותר שמא גבעוני הוא, שסימני ישראל האומה הקדושה ביישנין רחמנים וגומלי חסדים. (י"ט, יז)[[4]](#footnote-4)

במילים אחרות, מציאות של יהודי קר לב (שלא כמו, למשל, יהודי העובד עבודה זרה) מכילה בתוכה סתירה בלתי ניתנת לגישור! הזיהוי של מידת סדום כמושתתת דווקא על ברית אבות, מעלה את חומרתה במידה ניכרת, והופך את הקמצנות מתכונה טורדנית לבגידה קשה בזהות היהודית.

## 2. טווח

שנית, לתחושתי, ייתכן כי הגדר של 'צדקה ומשפט' שאפתני יותר מאשר 'הישר והטוב'. 'הישר והטוב' מסדיר התנהגות בין אישית, ופוקד עלינו לנהל משא ומתן תוך רגישות אתית, גם במצבים 'ניטראליים' כביכול מבחינה הלכתית. אך אין נוהג זה מהווה יסוד לתפיסה כי חסד (כמו גם צדק) הפך להיות פרויקט חיים וכי צריך לחפש הזדמנויות לבצע חסדים ביצירתיות ולהט.

אולם – זו היא בדיוק מורשתו של אברהם. לקראת סיומה של פרשת לך לך, הקב"ה מחזק את אברהם בהכוונה "הִתְהַלֵּךְ לְפָנַי" (בראשית י"ז, א),[[5]](#footnote-5) ובפרשת וירא, אברהם אכן מיישם קריאה זו בעשיית חסד ורץ קדימה במלוא העוצמה. אם שלילתה של מידת סדום מבוססת על לפנים משורת הדין, הימנעות ממותרות חסרות יסוד עשויה להספיק. ברם אם היא מבוססת על העיקרון של 'צדקה ומשפט', אזי אנו מעודדים לקחת את האתגר ולהתרחק באופן פעיל מסדום בכל דרך אפשרית.

הגבולות הקיימים במקרה של 'הישר והטוב', בניגוד ל'צדקה ומשפט' (שם ראינו כי מדובר בעיקרון כללי חסר גבולות ברורים), ניכרים לדעתי בהערה של הרא"ש. בנוגע לחלוקה של נכס כאשר אחד מהיורשים כבר מחזיק בשטח צמוד, משתמש רבה בדין 'כופין על מידת סדום' כדי להסביר מדוע יש לתת לאותו יורש את החלק הצמוד לשטחו (בבא בתרא יב ע"ב). הרא"ש תוהה מדוע לא פנה רבה לעיקרון 'הישר והטוב', המצוטט במקום אחר בנוגע לזכות הבסיסית של רוכש נכס צמוד (בבא מציעא קח ע"א, בנוגע לדינא דבר מצרא)?

הרא"ש משיב כי 'הישר והטוב' רק דורש מהאדם שלא לרדוף אחר הזדמנויות במקום שלאחרים כבר קיים אינטרס.[[6]](#footnote-6) במקרה של נכס משותף, לעומת זאת, כאשר בעל העניין מתבקש להעביר זכויות שכבר ברשותו למישהו אחר, דין 'הישר והטוב' איננו רלוונטי (תוספי הרא"ש, מובא בשיטה מקובצת; שו"ת הרא"ש צז, ב). 'הישר והטוב' קורא אפוא לאדם לפעול ב'טקט', ברגישות ובאיפוק, אך הוא איננו דורש ממנו לצאת מעצמו. לעומת זאת, החיוב לפעול בדרך 'צדקה ומשפט' יכול להסביר בקלות את הכפייה בנסיבות אלה בדיוק.

## 3. מכניזם

שלישית, מנגנון הכפייה עשוי להשתנות בהתאם למקור שלילתה של מידת סדום. בקצה האחד, נראה כי בעלי התוספות (בבא בתרא יב ע"ב) מניחים כי העיקרון 'כופין על מידת סדום' משנה באופן אוטומטי את זכויות הקניין גם ברמת הדאורייתא, וכפי שהראה הרב שמואל רוזובסקי.[[7]](#footnote-7) לפי תפיסה זו, 'כופין על מידת סדום' איננה רק דרישה חמורה לעשיית חסד, אלא איסור הפרת זכויות, הנמצא ברמה דומה לעקרונות משפטיים אחרים מדאורייתא. אם כך הם הדברים, הרי שבהיותו חלק מובנה ממערכת המשפטית הרחבה המסדירה רכוש, מוכרח העיקרון 'כופין על מידת סדום' להיות מושרש בברית סיני ולא בערכים ה'רכים' יותר של ברית אבות.

מצד שני, אם אנחנו גורסים שהכפייה חייבת לעבור דרך חובה מוסרית המוטלת על אדם פרטי – שבנוגע לנכסיו הוא מחויב להתכחש למידת סדום ולהתרחק ממנה – ואיננה חלק מן המערכת ההלכתית, אז המקור לחובה מוסרית שכזו נותר פתוח למדי: אנחנו יכולים להצביע במידה שווה על לפנים משורת הדין (ברית סיני) או על צדקה ומשפט (ברית אבות) בתור המוטיבציה הבסיסית.[[8]](#footnote-8) כלל מסוג זה, השם את הדגש על האדם המצווה ולא על המערכת ההלכתית, מוצע על ידי הרא"ש: "וכופין אותו להתרחק מן המדות הרעות ולעשות חסד עם חברו בדבר שאינו מפסיד כלום" (שו"ת הרא"ש כלל צז סימן ב).

כמובן, חז"ל יכלו לבחור לתרגם את האלטרואיזם המוסרי לכדי הגבלות מובנות על זכויותיו של הבעלים; במילים אחרות, אפשר עדיין לאמץ את גישתם הכללית של תוספות, ועם זאת לטעון כי מדובר על גדרים מדרבנן. עדיין, השינוי האוטומטי בהגדרות הבעלות לא יכול להיות מוסבר על ידי 'ברית אבות' לבדה, וחייבים להיות לו שורשים אף בברית סיני.

## בעלות פרטית

עם נקודה אחרונה זו אנו מגיעים לחלק המסכם במאמרו של הרב ליכטנשטיין, שם דן הרב ביחס בין 'כופין על מידת סדום' לגישת ההלכה לרכוש ולבעלות באופן כללי. לדברי הרב ליכטנשטיין, "הגבלת הבעלות, מהווה מוטיב מרכזי בפרשת הכפייה על מידת סדום בכללותה". דברים אלו מובנים בקלות אם נגרוס כי הכפייה היא אוטומטית, אך גם, לטענת הרב ליכטנשטיין, אם הדבר דורש כפייה פעילה של בית הדין על הבעלים. הוא מסכם:

האמת הפשוטה ניתנת להיאמר: הכפייה על מידת סדום נוגדת לחלוטין את האידיאה הרווחת, שהאדם הוא השליט העליון על רכושו, שנכסיו בידו כחומר ביד היוצר, וככל שאינו מזיק לזולתו באורח ישיר יעשה בהם כרצונו באין מפריע.

אם רחוקה ההלכה ביותר מהכרזתו של פרודון, כי "הבעלות היא גזילה", הרי שמאידך גיסא היא מסרבת אף להסכים עם האמרה העממית, כי "בית האנגלי הוא מבצרו" (עמ' 95-96).

תובנה זו עומדת בפני עצמה, ודורשת מאיתנו, ללא תלות בשאלה מה הוא מקור הדין של 'כופין על מידת סדום', לנסח באופן מדויק יותר מהי עמדת ההלכה בנוגע לרכוש. רק אעיר כאן כי תליית שורשי דין 'כופין על מידת סדום' בברית אבות עשויה לאפשר לנו להרחיק אותו במכוון מההצהרה הפורמלית והמשפטית שב'ברית סיני'. כלומר, אפשר לומר כי זכויות הבעלות שמקנה ההלכה בברית סיני אכן מרחיקות לכת, אך ערכי הצדקה ומשפט של ברית האבות מכריחים את היהודי לוותר על חלק מזכויות אלו. רעיונית, הכפייה ההלכתית אינה משנה באופן מהותי את זכויות הקניין הבסיסיות אלא מחייבת גמילות חסדים. בפועל, כפי שמציין הרב ליכטנשטיין, אלטרואיזם כפוי יפלוש בהכרח לעבר המרחב האישי ועשוי להפר כמה מזכויות האוטונומיה, אך באופן בסיסי, זכויות משפטיות וחובות מוסריות עשויות לפעול במישורים שונים.[[9]](#footnote-9) אם, לעומת זאת, הכפייה על מידת סדום משויכת לברית סיני, הרי שיחסי הגומלין בין היסודות השונים של החוק עשויים להיות עדינים יותר.

## "יש אומרים: זוהי מידת סדום"

הפרדה מוחלטת בין חיובים משפטיים לציפיות מוסריות עשויה גם לספק קריאה שונה בנוגע לקביעת המשנה באבות "שלי – שלי, שלך – שלך, זו מידה בינונית, ויש אומרים: זוהי מידת סדום". כפי שמבחין הרב ליכטנשטיין, בהתבססו על פרשנים מוקדמים יותר, קיימים שני קשיים במשנה זו. ראשית, מבחינה טקסטואלית נראה בבירור כי ישנה מחלוקת בנוגע להגדרתה של 'מידת סדום', בעוד שבכמה סוגיות העוסקות בכלל 'כופין על מידת סדום' נראה כי לגמרא פשוט שהתנהגות 'קמצנית' נחשבת 'מידת סדום'. כלומר – הגמרא מצדדת בדעה ש"שלי – שלי, שלך – שלך", היא מידת סדום ומתעלמת לחלוטין מהדעה השנייה. שנית, האם הגיוני כי תנא אחד יתעלם לחלוטין מ'מידת סדום' ויסכים לקבל את "שלי – שלי, שלך – שלך" כמידה בינונית?

כפי שציינו בשיעור הקודם, הרב ליכטנשטיין פותר בעיות אלו כאשר הוא מציע שהמשנה והגמרא דנות בשני עניינים שונים. המשנה עוסקת במידת סדום כפגם השקפתי שחומרתו עשויה להיות נתונה במחלוקת תנאים, בעוד הגמרא מתייחסת למקרים של קמצנות ממשית בפועל, שאין מחלוקת בנוגע לחובה להוקיעה. באופן אחר אפשר להציע כי התנאים שבמשנה עשויים להתייחס להיבטים שונים של "שלי – שלי" ולפיכך אין כלל מחלוקת ביניהם:[[10]](#footnote-10) לאור התובנה הקודמת שלנו, ייתכן שהדעה הראשונה מתייחסת לממד של הסטנדרט החוקי, ועל פיו "שלי – שלי" היא אמירה ניטרלית. הדעה השנייה, לעומת זאת, עוסקת בסטנדרט המוסרי, ובו מתגלית האמירה "שלי – שלי" כמידת סדום מחרידה. ההבדל בין הדעות לא נוגע אפוא לשיפוט ההשקפה "שלי – שלי", אלא לעצם הנושא של המשנה עצמה: האם העמדות המפורטות במשנה נוגעות לסטנדרט משפטי או מוסרי?[[11]](#footnote-11)

## סיכום

בשני השיעורים האחרונים בחנּו כלל חשוב בנוגע ליחסים בין אישיים, המוזכר בכמה הקשרים שונים על ידי הגמרא, על אף שמקורו נותר עמום. בדומה למה שראינו בנוגע לנישואי תערובת, יישוב ארץ ישראל ודוגמאות אחרות, גם כאן אפשר להציע הסבר כי התורה שבעל פה מצביעה לעבר ערך הקיים ב'ברית אבות' ומשלבת אותו בתמונה המקיפה של אחריות יהודית. הצעה זו נראית מפתה אף יותר כאשר המונחים שבהם משתמשת הגמרא אכן מפנים בצורה מפורשת כל כך לפרשת וירא!

גם אם אנו נוקטים שחז"ל בסופו של דבר קבעו כלל נוקשה בעל תוקף חוקי מוצק כדי למשטר מקרים שבהם "זה נהנה וזה לא חסר", הרי שבמקרה כזה ההפניה לסדום היא משמעותית אף יותר. **קריאת שם שונה לאותו הכלל, הייתה מפספסת משהו יקר שאותו רצו חז"ל להעביר**. דומני כי כך מדגישים חז"ל את העובדה שחוקיהם ותקנותיהם אינם תופסים את מקומה של ברית אבות אלא באים להשלים אותה, תוך שילובה בתוך מערכת הכללים הפורמלית.

על ידי החדירה התמידית של מידת סדום לשיח ההלכתי, מהמשנה והגמרא עד למשנה תורה ושולחן ערוך, נראה כי חכמינו מזכירים לנו שלוש נקודות מרכזיות:

1) הכלל 'כופין על מידת סדום' יכול לחול בנסיבות נבחרות ובמקרים מסוימים בלבד, אך הוא מייצג מסורת מוסרית רחבה ועמוקה יותר.

2) 'מידת סדום' היא איום מתמשך הדורש התנגדות פעילה, גם אם רק לעיתים רחוקות אנו נאלצים להתמודד עמו בפועל.

3) אנו שואפים לא רק להימנע מהחריגות המוסריות הקיצוניות ביותר שהתקיימו בסדום, אלא להחליף את האתוס הסדומי באתוס של צדקה ומשפט, שאליהם יש לחתור בצורה אגרסיבית ומרחיבה ככל האפשר.

לבסוף, על אף שגישה זו שונה מזו של הרב ליכטנשטיין, אני חושב שהמכנה המשותף שלהן משמעותי יותר מההבחנות שביניהן. 'לפנים משורת הדין' ו'צדקה ומשפט' הם שני עקרונות המעודדים אתיקה אינטואיטיבית שהפורמליזם ההלכתי הקפדני לא יכול להעמיד. שניהם קוראים לאדם לא רק לציית לחוק אלא גם לפסוק; לעיתים, ובדרגות שונות, הם אף מעודדים אותו להיות חלוץ המחפש דרך או אפילו פורץ דרך. בקצוות הנמוכים יותר ייתכנו מקרים שעברו קודיפיקציה הלכתית כך שתוקפם ההלכתי הפך למחייב, אך הם אינם פוגמים במגמה הכללית שיוצרים ערכים אלו, מגמה של יוזמה, מעורבות ושאפתנות.

במובן מסוים מקור הדין אינו חשוב כאן כמו היעד – חיים של מעורבות ואתגר פעילים, הבנויים על עמוד שדרה הלכתי, אך לעולם לא חנוקים על ידו, במרדף נצחי אחר האידיאל המוסרי.

## למחשבה נוספת

במהלך סדרה זו ניתחנו מקרים שבהם אנו דנים עבירות באופן חמור יותר מהחומרה המיוחסת להם כאשר מסווגים אותם בצורה החוקית-פורמלית. בחיפוש אחר בסיס ל'שדרוג' חומרה שכזה, פנינו פעם אחר פעם לכיוון של 'ברית אבות' (ראו בשיעורים ו-ז).

יש לקחת בחשבון מקרים נוספים המופיעים במשנה תורה לרמב"ם. בשיעור זה הזכרנו את עניין הרכילות (הלכות דעות ז, א-ג) וקניית סחורות גנובות (הלכות גניבה ה, א). בהקשרים אלו הצענו כי ההשלכות של עבירות אלו עשויות להסביר את ההתייחסות הקשה אליהם מצד המערכת הלכתית, חרף העובדה שכל מעשה שכזה בנפרד איננו מחייב עונש כלל.[[12]](#footnote-12)

הרמב"ם נוקט עמדה דומה – בעקבות חז"ל – כאשר הוא עוסק במלבין פני חברו ברבים (הלכות דעות ו, ח והלכות חובל ומזיק ג, ז) ובמבזה תלמידי חכמים (הלכות תלמוד תורה ו, יא); בסגנון מעט שונה, ראו הלכות דעות (ז, ז-ח) והלכות תשובה (ד, א). יש לציין כי כמעט כל המקומות הללו עוסקים בעבירות שבין אדם לחברו. בכל אחד ממקרים אלו אנו יכולים לשאול: מה מצדיק את קביעתו של הרמב"ם? האם היא נובעת מההשלכות הרחבות יותר של עבירה מסוימת, האם יש לתלות אותה בניגודה לערכי ה'צדקה ומשפט' המסתעפים מברית אבות, או שמא קיים בכלל גורם אחר?[[13]](#footnote-13)

שאלות או הערות? אנו שלחו את תגובתכם ישירות למייל: [judahlgoldberg@gmail.com](mailto:judahlgoldberg@gmail.com)

|  |  |
| --- | --- |
| \* | \*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\* |
| \* \* \* \* \* \* \* | כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולרב יהודה לב גולדברג  תרגום: אסף בראון, תש"פ  עורך: בנימין פרנקל, תש"פ  \*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*  בית המדרש הוירטואלי  מיסודו של  The Israel Koschitzky Virtual Beit Midrash  האתר 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](mailto:office@etzion.org.il) |

1. ראו בסמ"ק מצוה מט. [↑](#footnote-ref-1)
2. ראו גם פירושו של הרב מתתיהו היצהרי לאבות ה', י. המהר"ל מציין את שני סוגי הנזקים, אם כי הוא נותן הסבר מטאפיזי, ולא סוציולוגי, להרס החברתי שמידת סדום יכולה לגרום (נתיבות עולם, נתיב גמילות חסדים, פרק ה). [↑](#footnote-ref-2)
3. בהקשר זה ראו גם את לשון הרשב"ש: "לפי שאנחנו קהל עדת ישראל אנו גומלי חסדים ואין אנחנו כמדת סדום קפדנים, וכל דבר שזה נהנה וזה אינו חסר, כל מי שמקפיד בו הוא ממדת סדום, וראוי עלינו שלא להקפיד בזה" (שו"ת הרשב"ש סימן סז). [↑](#footnote-ref-3)
4. במקור התלמודי להצהרה אחרונה זו, ההוכחה למידת החסד היהודית היא מבראשית י"ח, יט (יבמות עט ע"א). [↑](#footnote-ref-4)
5. ראו בראשית רבה (ל, א). [↑](#footnote-ref-5)
6. יעוין גם בדברי רבינו יונה. בדומה לכך, ראו קידושין נט ע"א, ובפירוש הר"ן (כ"ד ע"א בדפי הרי"ף) והמרדכי (רמז תקכד) לגבי קונה שמקדים מישהו אחר שכבר מנהל משא ומתן לרכישה. מאידך גיסא, ראו בתשובתו של הרב שמעון בן צמח דוראן (שו"ת התשב"ץ חלק ד טור א סימן כד). [↑](#footnote-ref-6)
7. שיעורי ר' שמואל, בבא בתרא, עמ' 220-224. שאלת התוספות מהדהדת גם בדבריהם של רבינו יונה, הרשב"א והריטב"א. [↑](#footnote-ref-7)
8. ראו גם מוסר אביב, "לבירור כופין על מידת סדום", עמ' 84-85, 90-91. [↑](#footnote-ref-8)
9. אין להבין מכאן כי ההלכה תמיד נמנעת מהגבלת זכויות הקניין. ראו למשל בגמרא בבבא בתרא (נט ע"ב), המובאת על ידי הרב ליכטנשטיין (עמודים 93-94), וכן בגמרא בבבא קמא (פא ע"ב), המובאת על ידי הנצי"ב (בקטע החותם את העמק שאלה ושו"ת משיב דבר ב, צב). למרות זאת, המושג 'כופין על מידת סדום' אינו מופיע שם בצורה מפורשת (אך ראו בפירוש הר"י מיגאש וברבינו יונה על בבא בתרא שם, בנוגע לחוסר היכולת למחות), ואפשר לכאורה לחלק בין המקרים. [↑](#footnote-ref-9)
10. ראו גם את פירושו של הרשב"ץ ב"מגן אבות". [↑](#footnote-ref-10)
11. לחילופין, אם ניקח בחשבון את ההשפעות החברתיות שמידת סדום עלולה לגרום (ראו הערה 2), נוכל לומר ששתי הדעות במשנה עוסקות בשני מישורים שונים – האישי והקולקטיבי. כך, "שלי – שלי" יכול להיות 'מידה ממוצעת' בהסתכלות על האדם הפרטי, אך הרסני בסופו של דבר בהסתכלות חברתית כוללת. [↑](#footnote-ref-11)
12. השוו גם להלכות תשובה (א, ב ו-ד) והלכות שבועות (יב, א-ב). [↑](#footnote-ref-12)
13. ראו גם הלכות תשובה (ג, ו', י-יד). [↑](#footnote-ref-13)