



אחריות סביבתית

יש בתורה מצוות שחכמים הבינו באופן כה צר, עד שהן נעשו כמעט בלתי־שימוש. דוגמה אחת לכך היא עיר הנידחת, העיר שהודחה לעבודת אלילים, שהתורה קובעת לגביה "הִכָּה תִּכָּה אֶת יִשְׁרָאֵל הָעִיר הַהִוא [וְהָיָא קָרִי] לְפִי חֶרֶב" (דברים יג, טז). דוגמה נוספת היא בן סורר ומורה, הבן המרדן, הזולל והסובא שהוריו מביאים אותו אל בית הדין ואם הוא נמצא אשם הוא מוצא להורג (דברים כא, יח-כא).

בשני המקרים הללו, היו מן החכמים שהטילו על הדין סייגים רבים עד כדי כך שאמרו כי "לא היה ולא עתיד להיות" מקרה שהוא יוחל בו.¹ על עיר הנידחת אומר רבי אליעזר שאפילו אם יש בה מזווה אחת בלבד, די בכך כדי שתיפטר מן העונש.² על בן סורר ומורה לימד רבי יהודה שאם קולותיהם של אביו ושל אימו אינם זהים, הדין לא חל עליו.³ על פי פירושים אלה, שתי המצוות לא נועדו להתקיים למעשה, אלא ניתנו רק שנדרוש בהן ונקבל שכר לימוד תורה.⁴ תפקידן הוא רק חינוכי, לא משפטי.

מנגד, יש מצוות המתגלות כרחבות הרבה יותר מכפי שהן נראות במבט ראשון. דוגמה מצוינת לכך נמצאת בפרשת השבוע. היא חלק מדיני המצור במלחמה. התורה מצווה:

שיג ושיח – הרב יונתן זקס

כִּי תִצּוֹר אֶל עִיר יָמִים רַבִּים לְהִלָּחֵם עָלֶיהָ לְתַפְשָׁהּ, לֹא תִשְׁחִית אֶת עֵצָהּ לְנֹדֶחַ עָלֶיךָ גֶּרֶן. כִּי מִמֶּנּוּ תֹאכַל; וְאִתּוֹ לֹא תִכְרֹת. כִּי הָאָדָם עֵץ הַשָּׂדֶה לֵבָא מִפְּנֶיךָ בַּמִּצּוֹר? רַק עֵץ אֲשֶׁר תִּדְעַה כִּי לֹא עֵץ מֵאֲכָל הוּא, אִתּוֹ תִשְׁחִית וְכָרְתָּ וּבְנֵיתָ מִצּוֹר עַל הָעִיר אֲשֶׁר הוּא עֹשֶׂה עִמָּךְ מִלְחָמָה עַד רִדְתָּהּ (דברים כ, יט-כ).

האיסור להשחית עצי פרי ידוע בכינוי "בל תשחית". על פניו, הוא נקודתי מאוד. הוא רק אוסר להפעיל מדיניות של "אדמה חרוכה" במלחמה. לא נראה שהוא נוגע לימי שלום. אולם חז"ל הבינו אותו כדין רחב הרבה יותר, הנוגע לכל מעשה של הרס בלתי נחוץ; הרמב"ם מנסח זאת כך: "ולא האילנות בלבד, אלא כל המשפך כלים, וקורע בגדים, והורס בניין, וסותם מעיין, ומאבד מאכלות דרך השחתה – עובר ב'לא תשחית'".⁵ זהו הבסיס ההלכתי לאתיקה של האחריות הסביבתית.

מדוע מצרה התורה שבעל פה (או לפחות כמה מחכמיה) את תחומן של מצוות מסוימות, ומרחיבה את תחומן של אחרות? התשובה הקצרה היא: איננו יודעים. ספרות חז"ל אינה מספרת לנו. אבל אפשר להעלות השערות. פוסק המבקש לפרש דין מסוים ישאף לעשות זאת בדרך העולה בקנה אחד עם התורה כמכלול. אם נראה כי דין מסוים מתנגש עם עיקרון יסודי הלכתי, הוא יפורש (לפחות בידי חלק מן הפוסקים) באופן מוגבל. אם הוא מעצים עיקרון יסודי הלכתי, הוא יפורש בצורה מורחבת.

דין עיר הנידחת, זו שכל תושביה נידונים למוות כאיש אחד, מתנגש לכאורה עם עיקרון הצדק האישי. כאשר עמדה סדום בפני חורבן בגלל חטאי תושביה, אברהם התווכח עם אלוהים וטען

שאפילו אם ימצאו בעיר עשרה חפים-מפשע החרבת העיר תהיה עוול: "הַשֵּׁפֶט כָּל הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט?"

את דין בן סורר ומורה מסביר ר' יוסי הגלילי על פי עיקרון "נידון על פי סופו". הנער התחיל בגנבה, ועל פי התנהגותו סביר להניח שיידרדר לאללימות ולרצח. לכן "אמרה תורה ימות זכאי ואל ימות חייב".⁶ זוהי ענישה מניעתית. הילד נענש פחות על מה שעשה ויותר על מה שהוא עלול לעשות בהמשך. רבי שמעון בר יוחאי, שאמר שדין בן סורר ומורה לא התקיים מעולם, סבר אולי שעיקרון היסוד ההלכתי הפוך: שאדם נידון רק על מה שעשה, לא על מה שיעשה. ענישת תגמול היא צדק; ענישה הרתעתית – לא.

נחזור ונאמר: מדובר בהשערה. ייתכנו סיבות אחרות. אולם הגיוני לשער שחכמינו שאפו ליצור התאמה מרבית בין פסיקות ההלכה שלהם לבין מערכת הערכים ההלכתית כפי שהם הבינוה. על פי השערה זו, דין עיר הנידחת נועד ללמדנו שכאשר עבודה זרה בפומבי מתקבלת בהסכמה, היא מידבקת – כפי שאכן ראינו אצל מלכי ישראל. דין בן סורר ומורה נועד ללמדנו מה חלקלק הוא המדרון מעבריינות נוער לפשיעת מבוגרי. חוקים קיימים לא רק כדי להסדיר, אלא גם כדי לחנך.

לעומת דינים אלה, דין בל תשחית מתאים בבירור לעקרונות הלכתיים ומחשבתיים ידועים. התורה דואגת למה שמכונה היום "קיימות". ביטוי בולט יש לכך בשלוש מצוות הנוגעות למנוחה תקופתית: שבת, שמיטה ויוכל. בשבת אסורה כל עבודה חקלאית, "לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וַחֲמֹרְךָ" (שמות כג, יב). היא שמה גבול להתערבותנו בטבע ולמרוץ הצמיחה הכלכלית. אנו נעשים מודעים לכך שאנחנו יצירי כפיו של ה', ולא רק יוצרים בעצמנו. האדמה איננה שלנו אלא של ה'. היא נמסרת לנו לשישה ימים,

אך ביום השביעי אנו מוותרים על כוחנו. אסור לנו לעשות כל "מלאכה", משמע כל מעשה המשנה את מצבו של דבר-מה למטרות אנושיות. השבת היא תזכורת שבועית לשלמותו של הטבע ולגבולות השאפתנות האנושית.

מה שהשבת עושה לבני האדם ולבעלי החיים עושים השמיטה והיוכל לארץ. גם האדמה זכאית למנוחה תקופתית. התורה מזהירה שאם בני ישראל לא ישמרו את השמיטה, הם יגלו מהארץ: "אֲזַ תִּרְצֶה הָאָרֶץ אֶת שְׁבַתְתֶּיהָ כָּל יְמֵי הַשָּׁמָה וְאַתָּם בָּאָרֶץ אִי־בִיכֶם; אֲזַ תִּשָּׁבֵת הָאָרֶץ וְהִרְצֵת אֶת שְׁבַתְתֶּיהָ. כָּל יְמֵי הַשָּׁמָה תִּשָּׁבֵת אֶת אֲשֶׁר לֹא שָׁבַתְתֶּם בְּשְׁבַתְתֶּכֶם עָלֶיהָ" (ויקרא כו, לד-לה). שני טעמים למצווה. האחד הוא סביבתי. כפי שמציין הרמב"ם, ניצול יתר של קרקע גורם לשחיקתה ולאובדן פוריותה. בני ישראל נצטוו אפוא לשמר את אדמתם על ידי הרפיה מחזורית: לוותר על רווח קצר-טווח למען תועלת ארוכת ימים.⁷ הטעם השני, החשוב לא פחות, הוא אמוני. "כִּי לִי הָאָרֶץ", אומר ה', "כִּי גֵרִים וְתוֹשָׁבִים אַתֶּם עִמָּדִי" (ויקרא כה, כג). אנחנו אורחים על פני האדמה הזו.

קבוצה נוספת של מצוות מכוונת נגד התערבות מוגזמת בטבע. התורה אוסרת להכליא בהמות, לזרוע את השדה בתערובת זרעים וללבוש בגד שמעורבים בו צמר ופשתים יחדיו. איסורים אלה קרויים "חוקים". על פי הבנתו של הרמב"ם, מונח זה מכוון למצוות שנועדו לכבד את שלמותו של הטבע. לערבב מינים שונים, טען, פירושו לחשוב שאנו יכולים לשפר את הבריאה, וזהו עלכון לבורא עולם. לכל מין יש דרכי התפתחות ורבייה משלו, ואי אפשר לערבבם. "והמרכיב שני מינין משנה ומכחיש במעשה בראשית, כאילו יחשוב שלא השלים הקב"ה בעולמו כל הצורך ויחפוץ הוא לעזור בבריאתו של עולם להוסיף בו בריות".⁸ אותו

טעם, הגנת המינים הקיימים, מייחס הרמב"ן גם למצוות שילוח הקן שבספר דברים – החובה לשחרר ציפור כאשר לוקחים את גוזליה. אמנם התורה מתירה לאכול מינים מסוימים של חיות, אך היא דואגת שלא נביא מינים אלה לידי הכחדה.

הסבריו של רש"ר הירש, בן המאה ה-19, לטעמי המצוות, הם מן המשכנעים שניתנו. על החוקים הקשורים להגנת הסביבה הוא אומר כי הם מבטאים דרישה כי "כמו עם האדם כן תתנהג עם כל יצור ממך ולמטה; מהאדמה אשר תישא הכול, עד הצמחים ומפלגת בעלי החיים". זהו סוג של צדק חברתי המוחל על עולם הטבע: "המה ידרשו ממך: כבוד היצורים בהיותם קניין ה', אל תשחית דבר מהם! אל תרע ואל תצר למו! אל תעשה בהם כלה! השתמש בכל דבר בהשכל ודעת.... כבוד את הברואים בהיותם עבדים במערכת הבריאה".⁹

רש"ר הירש נתן גם פירוש חדש לפסוק מפרק א בספר בראשית "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים: נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצִלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ" (א, כו). מה פשר לשון הרבים? עם מי מתייעץ פה אלוהים? הרי האדם עוד איננו קיים, ומי חוץ מן האדם עשוי בצלמו של אלוהים וכדמותו? רש"ר הירש משיב שהכוונה היא לשאר הברואים. היות שהאדם לבדו עתיד לפתח את היכולת לשנות את עולם הטבע, ואולי גם להעמידו בסכנה, מצא הקב"ה לנכון להתייעץ עם הטבע ולקבל את הסכמתו למהלך. משתמע מכך צו התנהגותי לאדם: הוא יכול להשתמש בטבע רק בדרכים שיחזקו אותו. אם ינצל את הטבע באופן שיסכן אותו, זו תהיה חריגה מכתב הסמכות שלנו כאנשי התחזוקה של כוכב הלכת ארץ.

בהקשר זה חשוב במיוחד פסוק מן הפרק הבא בספר בראשית, פרק ב. האדם הוצב בגן עדן "לְעֲבֹדָה וּלְשִׁמְרָה" (ב,

טו). לְעֲבֹדָה, משמע לא להיות רק אדונה, אלא גם להיות עבדה ומשִׁמְרָה. ולשומרה – להיות השומר שלה; אותו ביטוי המציין בתורה את מי שמופקד על הגנת רכוש שאינו שייך לו. השומר חייב להיות ערני, ועלול להיענש על רשלנות. עובד ושומר – זוהי אולי ההגדרה הקצרה המוצלחת ביותר של גישת התורה לאחריות האדם כלפי הטבע.

שלטונו של האדם על הטבע מוגבל אפוא בידי הדרישות לעובדו ולשומרו. הסיפור המפורסם המופיע מיד לאחר פסוק זה, סיפור האכילה מעץ הדעת והגירוש מגן עדן, מבטא אף הוא את הרעיון. לא כל מה שאפשרי מותר. ואם נחצה את הגבולות יקרה אסון. את הדברים מתמצת מדרש פשוט: "בשעה שברא הקדוש ברוך הוא את אדם הראשון, נטלו והחזירו על כל אילני גן עדן, ואמר לו: ראה מעשיי כמה נאים ומשובחים הן, וכל מה שבראתי בשבילך בראתי. תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי, שאם קלקלת אין מי שיתקן אחריך".¹⁰

כיום ידועות לנו הרבה יותר מבעבר הסכנות הסביבתיות הכרוכות במרוץ חסר רסן אחר רווח כלכלי. גישתה המרחיבה של התורה שבעל פה לאיסור 'בל תשחית' צריכה להיות כיום נר לרגלנו. עלינו להרחיב את אופקי האחריות הסביבתית שלנו, למען הדורות שטרם נולדו, ולמען שמו של הבורא שאנו אורחיו על פני האדמה.

שאלות לשולחן שבת

- איך לדעתכם ידעו חכמים מתי לפרש מצווה כבלתי ישימה, ומתי להרחיבה עד כדי הקפת עיקרון מוסר-יהודי שלם?
- מה דעתכם על המסר שאנחנו אורחים בעולם הזה או מעין אנשי תחזוקה בו?
- איך אנו, כקהילה יהודית, יכולים להיטיב לממש את אחריותנו הסביבתית?

- 1 תלמוד בבלי, סנהדרין עא ע"א.
- 2 שם.
- 3 משנה, סנהדרין ח, ד.
- 4 תוספתא סנהדרין יא, ו; יד, א.
- 5 משנה תורה, הלכות מלכים ומלחמותיהם ו, י.
- 6 משנה, סנהדרין ח, ה.
- 7 מורה נבוכים ג, לט.
- 8 רמב"ן לויקרא יט, יט.
- 9 רש"ר הירש, אגרות צפון, תרגום שמואל אהרנזאהן, המכתב העשתי עשר, עמ' 150, וילנה: 1890.
- 10 קהלת רבה ז, יג.