

לה' הארץ ומלואה

(על האקולוגיה ומחשבת ישראל)



ליל הסדר. פיתוח נחושת מאת ברנאר פיקאר (1733-1673)

מסתו של הרב ד"ר נחום לאה, נשיא ישיבת רבנו יצחק אלחנן והאוניברסיטה בניו יורק נתפרסמה בספרו (באנגלית) Faith and Doubt (אמונה וספק) – מחקרים במחשבת ישראל המסורתית. הספר מורס בחוצות "כתב" בניו יורק. הפרסום כאן הוא על דעת המחבר.

משה קרונה

מאת הרב נחום לאה

התפתחות המדע והטכנולוגיה של העיורית של הציביליזציה המערבית – היא כיום נושא של ביקורת חריפה ובוטה. בעצם הצלחתה של הטכנולוגיה יש משום איום על המושך התקדמותה. החוקרים את נושא האקולוגיה מזהמים אותנו להתבונן בסכנות הנשקפות מטכנולוגיה בלתי מבוקרת למאזנו העדין של הטבע, שעליו נשען כל קיומנו בזה העולם.

הציבור מודאג יותר ויותר מהתוצאות האפשריות של התערבותו הבלתי מחושבת של האדם בתהליכים הטבעיים. ההיסטוריה של האדם כחשש שמא יגרם המהלך הזה לאיזון התפורות בתהליכים עצמם. אוויר מורעל, מים עכורים, גופים פגועים, אווירה פגומה לגמרי על ידי חומרים בלתי נקיים – רדיואקטיביים ולכלוכים הבאים מעיבודים תעשייתיים – כל אלה מסכנים לא רק את איכות החיים, כי אם את עצם הישרדותם של בעלי חיים, לרבות האדם עצמו. ההכרה הפשוט לגמרי גרם לה לאקולוגיה שתצא מהיכלי השן של המדע הצרוף ותתרחק קבל העולם כולו, כי הכרחי הוא לרסן את השחתת הטבע הנעשית בימינו בחוצפה רבה ובהיעדר מחשבה נכונה.

אין חולקים על כך שלתנועת האקולוגיה ישנם טעמים ניימוקים מבוססים. ספרות ענפה נכתבה בעניין זה וראוי הרב שנחזור במקום זה על נקודה אחת סבירה למדי. זוהי הנקודה שבה מוזכרים לנו שבעצם אנו יודעים מעט מאוד על בעיית השחתת הסביבה. שבעים אחוז של כלל הגורמים להרעלת האוויר העירוני עדיין לא ידועים, ויש להניח, כי בעוד כמה עשורי שנים יגלו אוטוטי ימינו שיתבגרו – סימנים שונים של תופקים לקויים וברוניים. האדם הוא חכם דיו כדי לכבוש את הטבע אולם הוא גם טיפש דיו כדי להרוס, חלילה, את הטבע ובכלל זה – את עצמו.

המאזכרים התיאולוגיים

לצערנו, הפעילה בעיה זו עצמה נשדחת של דעות נואלות בתחום התיאולוגי. אלה שרק תמול שלשום היו אומרים לנו כי התנ"ך הוא, כביכול, מעצור בפני קידום הדעת והמחקר – דווקא הם מקיפים אותנו כעת במעין הנחה ודאית, כי הדרך הפרוצה של האדם לנצל בכל מחיר את אמצעות הטבע נובעת, כביכול, ממקור התנ"ך שציווה על בני אדם את

הנה אנו מוצאים בתורה עניין רב בשמירת האיוון הסביבתי בארץ שממנה גורשה אוכלוסייה רבה מחמת מלחמות. לבני ישראל ניתנת הבטחת הקב"ה על כיבוש ארץ כנען אולם בין השאר נאמר שם "לא אגרשנו מפניך בשנה אחת פן תרבה הארץ שממנה ורבה עליה חית השדה. מעט מעט אגרשנו מפניך עד אשר תפרוץ ונהלת את הארץ" (שמות ג' ג' כ"ט). עוד אנו מוצאים בספר דברים (כ"ג, י"ד) ובמקומות אחרים אזהרות שונות בקשר לחובת האדם לשמר ולקיים איוון אקולוגי.

עניין חובתו של האדם לקיים ולכבד את שלמותו של הטבע, כנכסו הייחודי של הקב"ה ולא להשוות, חלילה, בטבע מעין רכושו הפרטי של האדם – בא לידי ביטוי ביום השבת. מעולם לא ראו ישראל את יום השבת רק כזמן של מנוחה גופנית. השבת הישראלית אות היא ליחסים שבין האדם, העולם ובורא העולם. ששת ימי המלאכה ניתנו לו לאדם כדי שיוכל לקיים בהם את "וכבש" – לשעבר את הטבע לכשרונותיו היצירתיים של האדם. אולם היום השביעי – יום שבת הוא. חובה היא על האדם להפסיק את מעורבותו היצירתי בנסדורו של הטבע (מלאכה) ועל ידי כך לבטא את מודעותו כי לה' הארץ ומלואה ומהאי טעמא צריך האדם לתת דין וחשבון לבורא העולם על מה שעשה ויצר הוא עצמו במשך ששת הימים שבהם "שלט" הוא. וכך הוא הרב הקשור גם במושג הייבול. חז"ל (שלהי משנה תמיד) פירשו את "מזמור שיר ליום השבת" כ"מזמור שיר לעתיד לבוא, ליום שכולו שבת". ייתכן מאד למצוא בגישה זו של חז"ל איזה רמז לכך שלפי השקפת היהדות אין העתיד היהודי נראה כאיזה מנוף להתקדמות טכנולוגית וגידול הייצור כי אם כתקופה של דריקום הארמוני ומפויים בין האדם וסביבתו.

סדר הבריאה

היחס הזה כלפי הטבע בכללו מתרחב אף כלפי חלקים חשובים שלו. עלינו להגן על הזהות המקורית של היצורים ולא לתת שיאירעו בהם ערבוט וטשטוש. אישור זה של הברכה והיומנוענות מתעורבת – ייתכן שהוא מצוי ביסודם של כמה וכמה דיני תורה כגון דיני זריעה כלאים, הרבעה, איסור לבוש שעטני (ענין בפירוש הרמב"ם וספורנו). כאן נתבעים אנו ליתן מעין אישור סמלי לסדרו המקורי והבנו של הטבע ולראות במעורבותו הטכסית של האדם את ניגודו של הסדר הנכון. הרי אנו עדים, בעצם ימינו אלה, לכך שמינים שלמים של יצורים נעשו חשופים להשמדה טוטאלית.

מעניין הדבר שנושא האיסורים על הרבעה בהמות, כלאים ושעטני (ויקרא י"ט י"ט) בא ממש מיד לאחר הפסוק שבו נאמר לנו "ואהבת לרעך כמוך". דרך ארץ כלפי שלמותה של זהות – הוא העניין המקשר בין הדינים האלה: יחס של כבוד כלפי עצמיותו של האדם מובילה ליחס של כבוד כלפי בריאותו של הקב"ה.

עניינים אלה ידועים בספרות הרבנות בישרי בראשית". היחס התורני כלפי "סדרים" אלה בא לידי ביטוי כמה שמסופר בגמרא (מס' שבת נ"ג ע"ב ב') על "מעשה באחד שמתה אשתו והניחה בן לינק ולא היה לו שכר מניקה

הרס. כל צורה של השחתה – אסורה היא. ה"בל תשחית" מבטא עקרון כללי. בדומה לכך הרי גם הביטוי של "עץ מאכל" הורחב להיותו כולל דברים רבים אחרים. כך הבינו גדולי הראשונים בדברי הרמב"ם. ובדומה לכך אסור להרוג ללא צורך חיוני בעלי חיים וכן אסור להשקות אותם מים מורעלים.

אופיו של האיסור

כדי להבין היטב את הקשר שבין "בל תשחית" לענין האקולוגיה חשוב שנעמוד תחילה על כמה מושגי יסוד השקפתיים של ההלכה. ראשית כל יש להצביע על כך שאין ב"בל תשחית" זכר וסמין לאיוו הערצת כבוד כלשהו לחפצים הטבעיים. חלילה לנו מעבודה זרה שכזו. ויתירה מזו: הרי ברור שעצים שאינם למאכל מוצאים מהכלל האסור. וכן מוצאים מן האיסור עצים עתיקי ימים שתנובתם בפועל אינה שווה לערכם של עצים נועדים לבעירה (בבא קמא צ"א, ב' וברמב"ם), עצי סרק ועצים המפריעים לעצים אחרים לגדול כראוי.

דבר ברור הוא, כי באיסור של "בל תשחית" יש לשיקולי ערכים מסחריים מקום מרכזי. כבר הזכרנו למעלה שאין "בל תשחית" חל במקרה שהעץ המושחת על ידי מישהו הוא פחות בערכו מסתם עץ להסקה. ראוי להוסיף כי אין חלות ל"בל תשחית" במקרה שאנו רוצים להקים באתר מסוים איזה בית, לפי בעל "זוהר איר" יחול "בל תשחית" במקרה שהמדובר בהשחתה לשם נוחיות או נימוקים של אסתטיקה. אולם אף הנימוקים הכלכליים אינם מכריעים בכל המקרים. עניין זה כפוף לשיקולי בריאות, צורכי חינוך וכדומה. במקרים של מחלות ובאין אפשרויות אחרות להשיג חימום מותר לכרות עצי מאכל (שבת, ק"מ ב'). אף כאשר המדובר הוא באיסור עצם "תשחית" שנימוקו כלכלי-מסחרי, אין השיקול נובע דווקא מהערכת צרכי ההגנה לקניין פרטי. הערך הכלכלי-מסחרי כשלעצמו הוא הקובע. כבר הזכרנו למעלה את דעתו של בעל "החינוך" המסביר את כל העניין של "בל תשחית" כבא "ללמד נפשינו לאהוב הטוב והתועלת" ולא דווקא כדי להגן על אינטרסים כלכליים. "זהו – כך אומר בעל "החינוך" – דרך החסידים ואנשי מעשה, אהבים השלום ושמים טוב – ולא יאבדו אפילו גרגיר של חרדל בעולם" בעוד "הרשעים אחיהם של מויקים שמים בהשחתת עולם" (ספר החינוך, תקכ"ט).

דעת ה"חזון איש"

הערה מאלפת מאד בעניין זה מובעת על ידי בעל "חזון איש": הרמב"ם פוסק, כי איסור "בל תשחית" כולל גם את המקרה של מי שעוקף תעלת מים שממנה באה השקאה לעץ. אולם מהו הדין, אם השקאה העץ נעשתה קודם לכן בעבודת כפיים, היינו, שהאדם נשא בכפיו כלי מלא מים והשקה את העץ באופן כזה? האם אי הבאת המים הפאסיבית נחשבת כעבירה על איסור של "בל תשחית"? ה"חזון איש" מכריע שאין כאן עבירה על האיסור, מפני שכל המקורות

היחדות בכללותה נמנעה מנקיטת טענה מנוגדת כלל השו"ת

בפרק א' של שער הייחוד והאמונה לומד כי קיימת התלבטות אלוטית בכל הבריא ממש, "צמצם הקב"ה האור והחיות שיוכל להתפשט – – – שיוכל לברוא ולהחיות ברואים שמדרגת אוכלתם ומעלתם היא פחותה – – – גם בתחתונים היו אבנים ועפר הדומם וכו'". מכל זה ייתכן היה אולי להסיק – אם כי שהחסידים מעולם לא העלו על דעתם דבר כזה – שהחסידות מייחסת לטבע מימד של קדושה. אלא אין הדבר כך, ויתירה מזו: אילו היה מישהו מגיע למסקנה כזו הרי היה בזה פותח שער לסברה שהטבע כשלעצמו הוא, כביכול, קדוש ובוה היה הסובר כך שולל את דעת ההלכה בדבר דירוגי הקדושה בעולם כנאמר (משנה כלים ו') "עשר קדושות הן וכו'".

אכן, מובן הדבר שקיים הבדל יסודי בין סוגייהקדושה ההלכתית בשייכותם לאתרים שונים (ארץ ישראל, ירושלים, העזרה וכו') ובין הקדושה שרוצים ליחס לסתם מקומות וחפצים. ההלכה שלנו שוללת מושגים של קדושה עצמית של דברים והיא מחייבת אך ורק מושגים של קדושה המואצלת על ידי מעשה של הקדשה מבחוץ.

בין ההשקפה ההלכתית על קדושה שבאה מבחוץ ובין ההשקפה שיש קדושה בטבע עצמו – רב מאוד מאוד המרחק ועומק מאוד הניגוד. העניין הוא שסטייה מההלכה המבוססת על פלורליזם של ערכים (ועשר קדושות, קדש וחול, טהור וטמא, מותר ואסור, וכו') וזכר וכו' וטשטושם של כל החילוקים הערכיים לאחדות כוללת אחת – דבר מסוכן הם. מכאן – רק צעד אחד מסוג זה עלול להוביל לפתניאליזם ולאלוליות.

כפי שהזכרנו לעיל, גדולי החסידות מעולם לא הגיעו למסקנות פסולות ומסוכנות כאלו. היו אמנם אי אלה

וטכנולוגיה ואילמלא איסורי "בל תשחית" המפורשים אולי רשאי היה האדם שלא להתחשב כלל בשיקולים אקולוגיים כלשהם.

ממילא נוכל להסיק ולומר, כי היהדות בכללותה נמנעה מנקיטת עמדה קיצונית בכל השייך ליחס האדם כלפי הטבע – אין היא עושה את הטבע לעבודה זרה ומקדשת אותו ואין היא מתייחסת לטבע בזלזול מוחלט. החסידים ראו בטבע את מקומה של השכינה אולם לא ייחסו לטבע איכות של קדושה. היהדות ההלכתית מהנוסח המתנגדי שללה לחלוטין מהטבע כל סגולה של קדושה אולם היתה בבחינה מודה במקצת והסכימה עם הדעה שלא ייתכן בשום פנים לרמין עולם שאינו מלא מכבוד השם. מתיחות תיאולוגית זו בין הדעות שרווחו ביהדות נפתרה בסיועה של ההלכה באופן מעשי ביותר: אין לראות בטבע משהו קדוש ואין אדם רשאי לחבל בטבע ולהרוס את שלמות הטבע ללא צורך ותכלית.

האדם בבחינת יוצר

מן הראוי שמתוך המסגרת הזו נמשיך לעיין בסוגיית יחסי האדם-הטבע. על ידי כך נוכל לגבש את הציוויים המסוריים הנובעים מן האקולוגיה.

ב"וכבש"ה כלול בלי כל ספק הרשות להפעיל את כל הכישורים הטכנולוגיים וכוח ההמצאה לשם בניין העולם וניצולם של אמצעות הטבע. מימיהם של ר' סעדיה גאון ור' שבת דונולו נמשכת שרשרת פרשנות הסבורה כי המונח "צלם אלוהים" כולל (ואולי אף מסכל) את יכולתו של האדם בתחום היצירתי: כשם שהבורא הוא יוצר כך האדם שנברא בצלם אלוהים נתברך באותו כשרון. שאיפה זו

הפרוצה של האדם לנצל בכל מחיר את אוצרות הטבע נובעת, כביכול, ממקור התנ"ך שציווה על בני אדם את ה"וכבשוה". להאשמה הזו אין ניתנה איזו הסכמה תיאולוגית. בוועידה פרוטסטנטית-נוצרית, שנערך בה סימפוזיון על "התיאולוגיה של הקיום", באו כל המלומדים לכלל הסכמה שהיה הנוצרי המסורתי לטבע נתן גושפנקא לניצולו של הטבע על ידי המדע והטכנולוגיה ובזה תרם להרעלת האורז והמים, הצטופפות האוכלוסיה ושאר מרעין בישין אקולוגיים.

אמנם הכנס שאנו מדברים בו היה נוצרי-פרוטסטנטי, אולם הדברים מכוונים אף כלפי היהדות שהרי "הנאשם" העיקרי הוא התנ"ך. הוא - התנ"ך - האחראי לביעור עולמנו, ומשום כך, כביכול, מסתבר שצריך עוד פעם לבצע איזו "תיאום רצוני" בערכים הדתיים של ימינו. גישה מעין זו כבר אין בה כדי להפתיע אותנו בזמנים האחרונים. אילולא היו הדברים נאמרים ונשמעים מעל במה רצינית היינו צריכים לנהוג בהם בשוויון נפש גמור. אולם הבמה היתה רצינית ותופעת הדברים היתה רבה, וממילא ראוי הדבר שאנו מצדנו נבדוק כמה מקורות יהודיים, כדי לברר אם יש בהם דווקא איזו התייחסות בלעזית שבוודאי יעסיקו - ובצדק - את עולמה של התרבות המערבית.

הראייה התנכית

נקודת המוצא לדיון דתי בדבר יחסו של האדם כלפי הסביבה הטבעית היא הברכה האלוהית לאדם (בראשית א', כ"ח) "פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרמשת על הארץ". וזה הפסוק - כך טוענים - שבו ישנה ההורמנה להשתמש בכל שיכול באמצעי המדע והטכנולוגיה ביחס לטבע. "וכבשוה" היא מלת המקור - כך מלינים התיאולוגים - המרשה לאדם לנהוג במצב ובאכזריות כלפי העולם התיאולוגי.

מגבלותיה של שליטה

הנכון הוא שאין צורך באיזו דעת יתירה, כדי להכיר שהציווה הזו כלפי התנ"ך היא ריקה מכל תוכן. יחס הכבוד שמעניקה התורה לטבע הלא-אנושי בכללו ניכר ובוולט דווקא מהסייגים המוטלים על האדם מיד לאחר הציווה של "וכבשוה": האדם מותר באכילת זרע וירק והוא אסור בכל חבלה במקורות הטבע. יתירה מזו: השלטון האנושי על הטבע הוא מוגבל לירק לעשרות דורות בלבד. הצמחונות חללה להיות מחייבת אחר המבול, כאשר הקב"ה מתיר אכילת בשר לבניו של נח. ואף אז מסויג ההיתר הזה בכמה מגבלות כגון האזהרות כנגד אכילה על הדם ורצח האדם (בראשית ט', ב"ו). ודיני המשרות בישראל בתורה שכתבת ושבעל פה משמרים את עקרונות הצמחונות על ידי הצנצ'ה סייגים רבים ומגוונים לתאווה של האדם לאכילת בשר. אין הוכחות ל"וכבשוה" בלתי מוגבלת.

האדם והארץ

תפקידו של האדם כשליט על הארץ מטיל עליו אחריות רבה מאוד בקשר לסדרה הטבעי של הארץ. רשאי האדם להיות מושל על הטבע אולם אסור לו להרוס את הטבע. אדם הראשון נענש על חטאו בזה שצומצמו לו כוחות הטבע: קוצ ודרדר, בועת אפיק תאכל לחם, איבה בין היצורים (בראשית ג', י"א, י"ט) וכו'. הארץ כאלה מנצחת על האדם. השבועה במאנוש של הטבע - כולל האדם - הוא בבחינת קללה. קין אף הוא נענש באמצעות שינוי ביחס לטבע. האדמה סופגת את דמו של אחיו הבל ומוזה נמשכת קללה - "כי תעב את האדמה לא תוסף לתת כוחה לך נע וגני תהיה הארץ" (בראשית ד"ב). כעבור עשרה דורות ממצאת "כי תעב את האדמה לא תוסף לתת כוחה לך נע וגני תהיה הארץ" חסם ומכאן - הקללה של "והגני משחיתם את הארץ". אופייני הדבר: כאשר בא הנביא ישעיהו לומר את דברי נבואתו בדבר מה שיקרה בימות המשיח הוא מעלה לכל לאש את עניין ההרמוניה שתיכון בין האדם לטבע ובתוך הטבע: "וגר ואב עם כבש - - - ונער קטן נוהג בם - - - לא ידעו ולא ישיחו בכל הרי קדשו" (ישעיהו י"א, י"ט).

במה שמסופר בגמרא (מס' שבת נ"ג ע"ב ב') על "מעשה באחר שמתה אשתו והניחה בן לינק ולא היה לו שכר מניקה ליתן ונעשה לו נס ונפתחו לו דרין כשני דרי אשה והניק את בנו. אמר רב יוסף: בא וראה כמה גדול אדם זה שנעשה לו נס כזה. א"ל אביי: אדרבה, כמה גרוע אדם זה שנשתנו לו סדרי בראשית". והאמת היא ש"סדרי הברירה" הם ההתגלות של מעשה הברירה - הערבות החוקית לבעלות האלקית על היקום וכי וכו' שמנסה להפריע לסדרים אלה או לשבשם הריהו "אדם גרוע".

בל תשחית

הדין התורני המטפל במישרין בעניין המצב האקולוגי הוא ה"בל תשחית". בעניין זה אומר הכתוב (דברים כ', י"ט ב'): "כי תצור אל עיר ימים רבים להלחם עליה לתפשה את תשחית את עצה לגדל עיר גרזן כי ממנו תאכל ואותו לא תכרת כי האדם עץ השדה לבא מפניך במצור רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית וכתר ובנית מצור על העיר אשר היא עשה עמך מלחמה עד רדתה". הנכון הוא שפסוקים אלה ניתנים להירדש בכמה אופנים. אולם דבר אחד ברור: התורה אוסרת השחיתה בסתם: הפקרות כלפי הטבע היא עבירה. לפי ספר החינוך (סימן תקטט) תכליתו של איסור זה היא לחנך את האדם לאהוב את הטוב על ידי זה שמונעים אותו מכל מעשה הרס. וזהו דרך החסידים ואנשי מעשה: אוהבים השלום ושומחים בטוב הבריות ומקרבין אותן לתורה ולא יאבדו אפילו רגגיר של חרדל בעולם...". בעל "הכתב והקבלה" מפרש את העניין בזה ששן המאכל נוצר מלכתחילה כדי להאריך את ימי האדם על חלו ולכן אסור להשתמש בעץ מאכל לשם מלחמה, החרפת חיי אדם.

ישנם שנים שלטו כמה סיפורים על עבירות שנעשו בתחום זה. כאשר סתם המלך חזקיהו את המעינות בירושלים בעת המלחמה עם סנחריב (מלכים ב' ל"ב, ב') מדיינים על כך חז"ל (פסחים נ"ו, א', ויען ברש"י על אתר) וגרמתי שם ביקורת. במקרה אחר היה זה הנביא אלישע שדווקא המליץ על מדיניות של אדמה חרוכה (מלכים ג', י"ד) והרמב"ם (בהקדמה לפירוש המשניות לסדר זרעים) רואה במקרה הזה "הוראת שעה" שרק נביא בישראל רשאי לתלת.

המסורת התלמודית והמדרשית מטילים בעקביות על האדם חובה ואחריות לשמור על שלמות הטבע מאחר שכל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא לבטלה (שבת ע"ז ע"ב ב') - ממילא צריך שכל דבר בעולם זה יתאם כתיקונו. שכבר הקב"ה - מספרים חז"ל - את עולמו נסתכל באורייא כביכול בדמיון לאדריכל המקים איזה בית. קיומו של העולם תלוי בכך שהבריות יקבלו על עצמם אחריות מוסרית.

האיסור של "בל תשחית"

הבה נחזור עתה לעניין "בל תשחית" כדי לעמוד על הפירושים ההלכתיים הקשורים בכך. בראייה שטחית נראה שהאיסור התורני שייך רק למעשים של הרס שרגילים בו בעת מלחמה. אולם ההלכה מכילה למעשה את כל המצבים, לרבות זמנים של שלום (בבא בתרא צ"ז, ב' וכן מכות כ"ב, א', והלכות מלכים ברמב"ם ו"ח). מסתבר שבתורה מוזכר העקרון של האיסור במושגיו של מצב שבו פראות ומעשי הרס שכיחים ביותר - במלחמה. ובאמת, בעוד שהרמב"ם אוסר את ההשחיתה של עצי מאכל לצורכי מלחמה הרי רשאי (בפירוש) לבכא קמא צ"א, ב') והרמב"ן (בפירוש לתורה בספר דברים כ', כ') אינם מחמירים בזה במקרים של צורכי הגנה. מה שהתורה אוסרת עלינו הוא לא השימוש בעץ מאכל כדי לנצח במלחמה שהרי זהו עניין של חיים ומוות - כי אם את השמדתם הפראית של שטחים המצויים באזורי מלחמה, היינו, מדיניות של סתם "אדמה חרוכה" (בעצם מסתבר מדברי הרמב"ן כי הוא מתיר אף מדיניות כזו במקרי חירום. האיסור חל רק במקרים של היעדר הכרח).

על פי ההלכה אין המדובר באיזו שיטה ספציפית של

היהדות בכללותה נמנעה מניקוט עמדה קיצונית בכל השייך ליחס האדם כלפי הטבע - אין היא עושה את הטבע לעבודה זרה ומקדשת אותו ואין היא מתייחסת אל הטבע בזלזול מוחלט * המתייחסות התיאולוגית בין הדעות שרוננו ביהדות נפתרה בסיועה של ההלכה באופן מעשי ביותר: אין לראות בטבע משהו קדוש ואין אדם רשאי לחבל בטבע ולהרוס את שלמות הטבע ללא צורך ותכלית

מורים לנו, כי איסור "בל תשחית" אינו מכוון דווקא אל בעלי חיים או אל של החפצא כי אם - אל כל ישראלי. כיוון שכל הרי האיסור כשלעצמו הוא בעל אופי שלילי - אוסר מעשה של אכזריות כגון הטית מים מתעלה ומניעה בפועל של זרימת מים אל העץ ואין לאופן זה שום משמעות של חיוב על האדם לטפח מים לכל עץ (חזון איש" על הרמב"ם, הלכות מלכים ו"ח). ואמנם העולה מכך הוא שהאיסור אינו עניין של ממוץ, כי אם דין הלכתי המטפל במניעת השחיתה על חפצים בעלי ערך ממוני. מילא - "בל תשחית" מבוסס בעניינים מתחום האקולוגיה.

סימוכין לסברה זו ייתכן למצוא בפסוק הלכה של הרב שולחן ערוך (בשלח ה"א) שבו נקשר איסור "בל תשחית" אפילו כלפי דברים שבהפקר. נימוקו הוא שאם התורה אוסרת הרס נכסיו של האויב בשעת מלחמה הרי על אחת כמה וכמה שהיא אוסרת על השחיתה של דברי הפקר. אף כאן אנו מוצאים משמעות דתית של דברי הפקר. אף כאן אנו מוצאים משמעות דתית מוסרית בכל הנוגע להשחיתה של דברי ערך כלכליים ואלו דווקא מבחינת רכוש.

דומים לכך הם דברים שונים שאנו מוצאים בגמרא הנה מסופר (בבא קמא צ"א, ב'): "א"ר חנינא לא שכיב שיבתת ברי אלא דקא תאינאט בלא זמנא" - קיצוץ תאנה בלא זמנה נראתה לר' חנינא כסיבה שגרמה למות בנו. חז"ל והירוס ומזהירים היו בענייני "בל תשחית" בגלל שקולים דתיים מוסריים. ההפסד הכספי הנגרם על ידי השחיתה אף הוא חשוב אולם - לא העיקר.

ההיבט התיאולוגי

הבה נתבונן לניסוחים התיאולוגיים בדבר יחסו של האדם כלפי הטבע. אין ספק בדבר שהיהדות, בניגוד גמור לאלילות, מסרבת לייחס קדושה כלשהי לטבע או ליצורי טבע לגופם. הטבע הוא חולין. לפי השקפת היהדות הרי הקב"ה, כביכול, הוא למעלה מן הטבע שהרי "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ".

עם זה ייתכן להבחין בהתפתחותה של מגמה די ברורה מחשבת ישראל המאשרת קדושה מסויימת בטבע - אולם באופן שונה לחלוטין מהחשיבה האלילית. החסידות הבעש"ט מרגישה במיוחד את עניין מציאות הבורא בעולמנו. החסידות אימצה לעצמה באופן מיוחד את הפסוק "מלוא כל הארץ כבודו" (ישע"י ו"ג) ואת אימרת הוזהר בדבר "לית אתר פנוי מינה" - ובמבטאם באופן חד וברור את ההשקפה בדבר מציאות הבורא. החסידות המשיכה במסורת הקבלית שראתה את העולם כולו כסמל ודגם אלוהי. הטבע נראה, לפי השקפה זו, כ"לבוש" להשכיח יסודו ועיקרו של עולם ואילמלא מציאות השם וגילוי קדושה היה העולם חור לחור ובזהו וחדל להתקיים. הקב"ה הוא "מלא כל עלמין" ממש והארץ הקדושה מובא ב"תיא"

כפי שהוכרנו לעיל, גדולי החסידות מעולם לא הגיעו למסקנות פסולות ומסוכנות כאלו. היו אמנם אי אלה "משכילים" שטרחו למצוא סימוכין בין חסידות ופנתאיים אבל דבריהם הרוחניים לא נתקבלו. החסידות מרגישה הרבה את עניין קירבת אלקים אל האדם, וממילא - את הרגשת הדרך ארץ כלפי הסדר הטבעי והאפשרות לגלות כל זה במעשה של דבקות, עמדות עקרוניות אלה של החסידות אינן מובילות אותנו בהכרח לאיזה פנתאיים מנוסחו של שפינוזה. לכל היותר ייתכן אולי לומר, כי האלוהות מכילה את העולם בתוכה. אולם אין האלוהות מוגבלת, חלילה, על ידי הטבע. "הקב"ה מקום עולמי ואין העולם מקומו" (בראשית רבא ס"ח).

לביקורת החסידות

את התפקיד להעביר תחת שטב ביקורת רצינית ביותר את יחסה של החסידות כלפי פרובלמטיקה זו נטל על עצמו ר' חיים מוולוז'ין - הוגה הדעות העיקרי בעולמם של המתנגדים. בחלק ג' של "נפש החיים" מצביע ר' חיים על כמה וכמה נהלים בחסידות הקדומה שלא עלו אז, אליבא דרעתו, בקנה אחד עם ההלכה. ר' חיים היה בעצמו איש קבלה (בית מדרשו של הגר"א מוילנה היה מעוגן במסורת הקבלה היהודית) וכמובן לא יכול היה לאשר את ההשקפה שאינה מקבלת את העקרון של "מלאו כל הארץ כבודו" או "לית אתר פנוי מינה". מהאי טעמא פיתח ר' חיים את הרעיון שצריך להפריד בין העניינים: ההשקפה בדבר מציאות הבורא בעולם נראית קצת אחרת "מצדו הוא" ושונה במקצת "מהצד שלנו". האדם, לפי זה, צריך לאמץ לו את דעה כי בורא העולם והאדם הם נפרדים זה מזה. העולם הזה הוא כולו חולין.

קירבה עם הטבע

הנכון הוא כי צדק ר' חיים, הגיונית ופילוסופית, בשלילת הגישה החסידית. אולם ההיסטוריה צוערת (פעמים הרבה) בדרך הסוטה מהגיון ופילוסופיה. החסידות נשארה בתוך מהלכה המרכזי של יהדות ההלכה (הייתכן להעלות על הדעת שדווקא התפתחות זו באה כתוצאה חלקית ופארדוקסלית מביקורתו ההרסית של ר' חיים עצמו?). הן אולי בקצות המחנה החסידים איזה טסיות קלות אולם הן לא קיבלו אישור ממנהיגי הגדולים והמכריים של החסידות. הדומה של התפרקות מהלכה שתתפתח בצורה כלשהי. החסידות נשארה בתוך מסגרתה של היהדות המסורתית ומעולם לא אימצה לעצמה את הרעיון שישנה קדושת טבע. עם כל זה הרי המודעות לעניין קירבת אלקים גרמה לה לחסידות לחפש ולבקש בתוך סדרי הטבע גרעיני קדושה, וזה מפני שרוח ה' החבויה עמוק עמוק בתוך סדרי הטבע עשויה להעשיר את עולמנו מהרעע שמגלים אותה. וכך אנו מוצאים בדבריו של רבי נחמן מברסלב: "כשאדם נופל חס ושלום - - - ומבקש איה מקום כבודו מאחר שרואה בעצמו שרחוק (הוא) מכבודו יתברך, מאחר שנפל למקומות כאלו (המטופנים) - - - וזה עיקר תיקונו ופיקונו בבחינת ירידה תכלית העליה - - - ואזי מבקש איה מקום כבודו ובזה חוזר ומדבק עצמו לשם ומחיה את נפילתו ועולה בתכלית העליה" (ליקוטי מוהר"ן תנינא, י"ב). אמנם העולם אינו קדוש כולו אולם יש בו גילויים של קדושה ואפשרויות רבות להכרת האלוהות. וכך יוצא לנו שהחסידות שאינה מכירה בשום פנים בקדושת הטבע מוצאת בכל זאת שיש בטבע מקורות רבים לקדושה באופן המחייב קירבה ודרך ארץ כלפי עולם הטבע. ואילו השניות "המתנגדות" "מצדו" ו"מצדנו" עושה את הטבע כולו חולין, בלתי רלוואנטי מבחינה דתית עד שאין בנמצא מקום להרגשת קירבה כלשהי. החסידות רואה קירבה בין האדם וישר הברואים ומתוך כך היא מכירה בשייכות בין האדם והטבע המלא מציאות אלוהית. דעת המתנגדים היא שונה בגיון. היחס של אדם-טבע הוא נייטרלי לחלוטין ורשאי האדם לנצל ללא כל הגבלה את קנייני הטבע באמצעות מדע

בתחום היצירותיות: כשם שהבורא הוא יוצר כך האדם שנברא בצלם אלקים נתברך באותו כשרון. שאיפה זו למעשי יצירה היא גאוותו של האדם והוא גם - הדרמותו לבורא. במדרש תנחומא מסופר על השיחה שהתנהלה בין רבי עקיבא ובין טורנוס רופוס שבה חוזר ומרגיש רבי עקיבא כי הקב"ה ברא את העולם כולו באופן שיוכל ויצטרך האדם להביא את הדברים לשלמות הנכספה. וכך גם ניתנו לאדם מצוות מעשיות שעל ידו יוכל לקדש עצמו ולהשיג בכך שלמות רוחנית. האדם הריהו יצור יוצר צריך הוא לילך בדרכו של יצור ולהירמות לו בניצולם של כל תכונותיו היצירתיים למען עניני החיים: הסביבה הטבעית, הגוף והנפש של האדם עצמו.

מספרים כי ר' לייבלה איגר, שהיה ידוע כגאון בהלכה ונעשה חסיד, נשאל על הדבר החשוב ביותר שלמד מר' מנחם מנדל מקוקצ בעת ביקורו הראשון אצלו. על זה השיב ר' לייבלה כי למד שם את עניין "בראשית ברא אלקים". מיד שאלוהו בתמיהה רבה: האם לשם כך צריך גדול בהלכה כמוד לכתת רגליו לארמו"ר חסיד? הייתכן? - ותשובתו היתה: "למדת כי הקב"ה ברא את בראשית: כל השאר תלוי באדם".

הסכנות

ואכן צריך להבין כי מותר זה של האדם על סביבתו הטבעית לא ייתכן להופכה למעין היתר לבצע חבלה בטבע. אמנם עולה האדם על היצורים הטבעיים אולם הוא בכל זאת - חלק מהם. האדם הוא בבחינת חוליה מקשרת בין הטבע והעל טבעי (האלקי). הפרשן ר' יוסף קמחי מסביר את המאמר של "ויאמר אלקים נעשה אדם בצלמנו" באופן שיש בדברים האלה פנייה, כביכול, מהקב"ה אל הארץ, הטבע. האדם נשאר צמוד ודבוק לטבע אפילו כשהוא נדרש להתעלות במדרגותיו הרוחניות. האדם הוא יצור נוצר ושלילת תבונת יצירותיו תפנה חלילה את כישוריו לכיוונו של תכונות שטניות-הרסניות. שנית, בעצם תפיסתו של עניין הירמות האדם לבוראו חבויה האזהרה נגד חריגה כלשהי, נגד חוצפה כלפי שמיא. רשאי הוא האדם לבנות, לשנות, לייצר אולם אין הוא בבחינת בעלים על העולם. אין האדם "מלכו של עולם". תוארו זו שמור לבורא העולם בלבד שלא היה איש עמו. משמע מכאן שהטבע הועמד לרשותו של האדם רק כדי ליהנות ממנו ולא כדי להרוס אותו. בטרם שניגש האדם ליהנות ממשוה חייב הוא לומר דברי ברכה ל"מלך העולם" ובגמרא (ברכות ל"ה, א') "אמר רבא: ילך אצל חכם מעיקר אש וילמדנו ברכות כדי שלא יבוא לידי מעילה".

האדם הוא שותף להקב"ה במעשה הברירה הנמשכים: אולם צריך כאן להבדיל בין המונחים של בריאה ויצירה. הבריאה שייכת ליצירה של "יש מאין" ולכן אפשר להשתמש במונח זה כלפי הקב"ה בלבד. אולם יצירה באה ליצין עשייה של "יש מיש" - מחומר שכבר היה קיים וממילא ייתכן להשתמש במונח יצירה גם כלפי הקב"ה וגם כלפי האדם. אין להקב"ה שום שותף במעשה בריאת העולם. לא היתה שום בריה עמו. האדם מוזמן, כביכול, על ידי הבורא להיות כעין שותף לתהליך-היצירה המתמיד בעולם. ממילא כל ענין "וכבשוה" הוא בבחינת מתן רשות לאדם להיות שותף במעשי יצירה שוטפת. בלבד וסמי מכאן כל אפשרות ורשות של "ברירה".

היחסים שבין הבורא - ארון העולם, האדם - איש המשתתף ביצירה, והטבע מתבדרים יותר כאשר אנו משווים אותם להלכות המסדירות יחסים בין בעלים, חומר והאיש האומן במלאכתו. בגמרא יש בכמה מקומות שקלא וטריא הבעלים ואחר כך נשבר הכלי כשהוא עדיין לפי חומתו בעניין היקף אחריותו של אומן על כלי שעשה לפי חומתו הבעלים ואחר כך נשבר הכלי כשהוא עדיין לפי חומתו. בתמצית הדברים של סוגיות אלו אנו נמצאים למדים שהאומן מקבל שכר מהבעלים על שתי פעולות שעשה:

(המשך בעמוד 8)

הצופה 1

עיתורי סופרים וספרים

ב"ה י"ד בניסן תשנ"א (29 במרץ 1991)

מנחם בן ישר כמה מעלות

כמה מעלות טובות
חוב לנו למקום
להודות לאיל אבות
שדיו בניהם יקם
על מעני מכאובות
לתקומה עם יקם
לכן עולם יאה כבוד
למי לעולמו הוא מקום

כמה מעלות של חסד
עלינו לשבח
אמן דם-מתבוססת
דם בניהם כמסכה
אז לבריתך נקנסת
בדם ברית ומזבח
הור שמך מקלסת
לך טוב לשבח

כמה מעלות איל
עלינו להודות
למושע ישראל
מקלא מצודות
מעבדות-אדם גואל
לשרתו בעבודות
לכן זאת לבי שאל:
לך נאה להודות

כמה מעלות יי
עלינו לברך
עונה בפרחיה
מצור הקפר
שירת פי שפל ברה
מולך ארץ יתערך
על כן לך דומיה
שיר נפש הקבר

העשרים צבועה, אפילו מלאכותיות, נוגדת את האנתרופולוגיה של האדם. כל הבסיס ההומניסטי האנטי מלחמתי הזה לא מחובר לשום אמת והתוכחה התגובות האנטי מלחמתיות של הליברלים הגרמנים שהובילו אותם להערצת סראם.

פרופ' הלל וייס אינו מצפה אפוא מספרות מלחמת המפרץ לכשתכתב, לשינוי הפרוגנוזה שביטא בספרו "דיוקן הלחם". הוא מזוהה את ההשקפות האנטי ציוניות של השמאל הישראלי החדש כבר בספרות מלחמת תש"ח, כמו ה"שבו" ו"חריבת חיזעה" של יוזה. מלחמת לבנון וכל מלחמה בעתיד לא תגרע ולא תוסיף לעמדות העקרוניות הללו של הספרות הישראלית החדשה המנותקת לדעתו מן האנתרופולוגיה האמיתית של האדם בכלל והארם היהודי בפרט, שהיא תמיד סמלית ונוטה לאמונה-לא לגיחילים.

ספרות המלחמה הישראלית בעיניו מעוותת ועושה אפריקטורה מכל המלחמות ומצאה ההגנה לישראל גם כן, ראה "התגנבות יחידים" של יהושע קנז.

שאלתי: האם ציפית הקורא מן הסופר להגיב על המלחמה – רלוונטית לעבודת הסופר?

הלל: "כמו שהתקשורת צריכה לייצר כתבות עשרים וארבע שעות ביממה, כך רוצים שהספרות תיצור סי. אן. אן. של היצירה. אתה רואה כל הזמן, כותב כל הזמן ובעצם לא רואה כלום ולא מביע כלום. סימביוזה מחלשת בין התקשורת לספרות. מה גם שמאז מלחמת העולם הראשונה לא נולדו נושאים חדשים – שוב ושוב סכנות ההשמדה הטוטאלית של המין האנושי, וזוועות האלימות, אפסותו של היחיד, כמו אנשים שלוקחים סמים כדי להרגיש ביתר שאת את "חווית" המלחמה. לחוש את "הרסט". אי אפשר לייצב שום עמדה ריגשית. כיוצר – אתה נקלע מייד למצב של באבא-בובא. אתה מייצר לפי מה שרוצים לשמוע ממך החברה. אתה מאלף את תגובותיה. הופך לפרשן מנוחך של ההתרחשויות.

במפתיע או שלא במפתיע – גם פרופ' מנחם פרי שותף לציניות של פרופ' הלל: גילוי שאם יכתבו על נושאים אקטואליים, יקראו אותם, וגם משוררים רוצים שיקראו אותם – הוא אומר באירוניה, כל השירים שכתבנו עד כה על המלחמה האחרונה הם גניומים. עוד לא עיכלנו את המלחמה הזאת, לא יודעים עדיין מה תעשה לנו, אז מה יש לדבר על ספרות.

אין מוקדם ומאוחר בספרות

"אין מוקדם ומאוחר בספרות", מוסיף פרופ' פרי, "גם לביאליק לקח לכתוב את 'נביא ההריגה' וזמן מה...".

כשאני מצטטת באוזניו את התיאוריה על שירה בזמן אמיתי הוא מגיב שוב באירוניה: "ככה גם השרה הזאת נראית..."

"מה איכפת לציור" מתוך מלכת האמבטיה.
– שאכן אין מוקדם ומאוחר בשרה מוכיח גורל

מאת רפאל לוי

בפסחים בע"א קראנו "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ..." שואלת הגמרא: מאי אור? (מה משמעותו של אור בביטוי "אור לארבעה עשר"?). מסביר ומתרגם הרב עדן שטיינזולץ: רב הונא אמר: נהי (אור, נוה) ורב יהודה אמר שפירוש "אור" כאן הוא לילי (לילה) קא סלקא דעתך (עלה על דעתנו) מתחילה כאשר דנו בנושא זה. מי שאמר אור-התכוון לאור ממש, אור היום, שלדעתו יש לבדוק בבוקרו של יום הארבעה עשר, ובמדי האמר לילי לילי ממש (ומי שאמר לילה – כוונתו לילה ממש), וכדי להכריע בדבר הביאו ראיות וקושיות מן הכתובים ומדברי חכמים לברר משמעותה של המלה "אור".

מיתבי (מקשים): נאמר הבקר אור והאנשים... שילתו... (בראשית מ"ג, ג), מכאן שאור ימא הוא (יום הוא). ודוחים: האם נאמר "האור בקר"? "הבקר אור" נאמר, ואין להבין אור כשם עצם אלא כפועל (בזמן הזה) כמאן דאמר צפרא נהר – כמי שאומר: הבקר האיר, וכדברי רב יהודה אמר רב, דאמר רב יהודה אמר רב: לעולם יכנס אור לעיר זרה בכי טוב, כלומר, בתוך הזמן שהתמה זורת שגאמר באור "כי טוב", והטוב שבו הוא הבטחון לאדם בשעות האור וכן יצא ממקומו בכי טוב, כאשר כבר האירה השמש בבוקר.

ב"עיונים" כותב הרב שטיינזולץ: "אור" היא לשון נקיה במקום חושך, לילה, שמכיוון שזו היא פתיחת המסכת הקפיד ר' יהודה הנשיא (רבי) להשתמש בלשון שאין בה צד של שלילה וחסרון (פיה"מ

מה יותר משכנע שאין מוקדם ומאוחר במלחמה מאשר שורות מפורסמות אלה של עמיחי:

על לשון "אור לארבעה עשר"

ומביאה דוגמות נוספות, ומסביר הרב שטיינזולץ שבסופו של דבר לא נמצאה הוכחה גמורה לצד זה או אחר, אבל להלכה מסכמים: והלכה שיש לברך "על ביעור חמץ".

אגב כך מעניין לציין, שיש ברכות שנוסחו ל"ה" (הכוללות פועל – כגון לשמוע קול שופר) ויש ברכות שנוסחו "על" (ועל נטילת לולב).

דוגמות לברכות שבהן "ל" לישב בסוכה, לשמוע קול שופר, להפריש תרומות ומעשרות, לקרוא את ההלל, לעסוק בדברי תורה, להדליק נר של תנוכה, להתעטף בציצית (לעומת על מצוות ציצית) וכו'.

דוגמות לברכות ב"על" (שבהן שם): על אכילת מרור, על ספירת העומר, על נטילת לולב, על אכילת מצה, על נטילת ידיים, על טבילת כלי, על מצוות תפילין (לעומת להניח תפילין – של יד), על מצוות עירוב, על הטבילה, על פדיון הבן, על מקרא מגילה וכו'.

דיון מעניין ומפורט על לשון "ל" (כגון: להניח תפילין) ועל לשון "על" (ועל אכילת מצה) קראנו באנציקלופדיה התלמודית, הרב ש"י זווין, יד הרב הרצוג, כרך ד' (תקלא – תקלוז) כלהלן: ויש שהביא טעמים שגאמרו מהראשונים לחלק בין הברכות שנקבעו ב"ל" לאלו שנקבעו ב"על" ודחה אותם וכתב שאין לחלק בין הברכות בלל, ולא דקדקו חכמים בדבר, שלפעמים כתבו על המעשה ופעמים כתבו לעשות... ויש שמחלקים בין מצוה שאפשר לעשותה על ידי שליח שמבדך ב"על", למצוה שאי אפשר לעשותה על ידי שליח והיא ברכה על להבא שמבדכים בלמוד ולכן בשופר שחייב כל אדם לשמוע בעצמו דווקא קול שופר מבדכים לשמוע וכן לישב בסוכה וכיוצא, אבל מילה ועירוב ושחיטה שאפשר לעשותה על ידי שליח, מבדכים ב"על" ולדבריהם מבדכים לאכול מצה ולאכול מרור, ולא על אכילת שהרי אכילה איראפשר על ידי שליח, וכן מבדכים להניח תפילין, שאיראפשר על ידי שליח... והדברים ארוכים ועייני שם.

אכילת מצה ועל נטילת לולב. שם עסקנו במצוות שמקורן באוריתא והברכות עליהן, ברובן ננקטה לשון חכמים ובמקצתן לשון המקור בתורה. במלים אחרות, יש ברכות, שאין כוללות מלים בכתוב במקור אלא מלים מלשון חז"ל.

כמה דוגמות: על נטילת לולב (בתורה: "ולקחתם לכם"), להניח תפילין (בתורה: "וקשרתם לאות על ירך"), ועל מצות ציצית וכן "להתעטף בציצית" (בתורה: "ועשו להם ציצית") "לשמע קול שופר" (בתורה: "יום תרועה יהיה לכם"), "לקרע מזוזה" (בתורה: "ובתבנית על מזוזות ביתך ובשעריך").

לעומתן, ברכות "שלשונן שלשון המקור: "על אכילת מצה" (בתורה: "שבעת ימים תאכל מצות"), "לעשות מעקה" (בתורה: "יעשית מעקה לגגך"), והנה בפסחים ז' ע"א – "ע"ב מצאנו דיון מעניין בנושא ניסוחן של ברכות. כיצד מבדכים: "לבער חמץ" או על "ביעור חמץ" ומנסים החכמים להסביר את ההבדל. הכל אינם חולקים שמשמעות הדברים – מסביר הרב שטיינזולץ – שהוא עומד להתחיל במצוה זו של ביעור חמץ ונוטה זה ודאי ראוי.

ובעניין המחלוקת: רב פפי סבר מתחילה משמעו – שביטוי זה יש מקום לאמרו בסיומה של הבדיקה ומשמעו – על ביעור חמץ שנעשה כבר, ואילו רב פפא סבר כי ביטוי זה בעיקר להבא משמעו. ומקשים חכמים מן הנוסח: "במצוותיו וציוונו על המילה" – הרי משמע שביטוי זה אפשר להשתמש בו גם לפני מעשה. ודוחים חכמים: מכאן אין ראיה. יש שלא אבי הבן, שהוא המצוה על המילה, הוא עצמו המוחל אלא אחר, ואותו אדם אחר לא חלה עליו במישור המצוה למול. אם האב עצמו מל צריך לברך "וציוונו למול". עוד המילה, הוא עצמו המוחל "במצוותיו וציוונו על השחיטה" – הרי שלשון זו משמעה גם לפני מעשה! ודוחים: אם יאמר אסר ציוונו לשחוט – וכי לא די בכך שלא הוא שוחט? שהרי אין מצוות עשה המחייבת אותו אדם לשחוט את בהמה ואין שחיטה אלא הכשר לצורך אכילת הבהמה. וממשיכים ומקשים: הרי בפסח וקדרים – יש באמת מצוות עשה של שחיטה. וכאן באמת הוא צריך לומר: "וציוונו לשחוט". והגמרא ממשיכה

לרמב"ם. רש"י כותב על: בכי טוב – היוצא לדרך יכנס ערביה לבית מלון בעוד החמה זורחת, ולמחר ימיתין עד הנץ החמה ויצא. ואז טוב לו, שהאור טוב לו, שנאמר באור כי טוב. ומה היא טובתו – מפני החיות ומפני הלסטים.

ובפסחים ג' ע"א אומרת הגמרא: תא שמע דרמי רבי שמואל: לילי ארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר, אלמא: אור אוראת הוא (מכאן שאור – ערב הוא). מכל הווכחות הרבות הללו – מסביר הרב שטיינזולץ – ברור ש"אור ליום" משמעו הערב שלפני יום זה... ויש להבין כך: בין רב הונא ובין רב יהודה דכולי עלמא אור אוראת הוא (לדעת הכל אור – ערב הוא) ולא נחלקו באמת בגוף ההלכה אלא חכם זה כלשון מקומו וחכם זה כלשון מקומו – במקומו של רב הונא קראו לערב "אור" ובמקומו של רב יהודה קראו "לילה" ושניהם התכוונו לאותו דבר.

ושואלים: והתנא שלנו מרוד לא שנה (שנה) במפורש "לילי" ארבעה עשר? ומשיבים: לישנא מעליא, הוא דנקט – בלשון מעולה, נקיה הוא השתמש, ולא רצה להזכיר לילה וחושך ואמר במקום זאת "אור" לארבעה עשר וכדברי ר' יהושע בן לוי, שאמר ר' יהושע בן לוי: לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו, שהרי עסק הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו, שנאמר "מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה" (בראשית ו', ח) ולא אמר "הבהמה הטמאה" ונמצא שהוסיף לשם נקיות הלשון שמונה אותיות יתרות.

הגמרא ממשיכה ומביאה דוגמות ללשון נקיה. רב פפא אמר: תשע אותיות עסק הכתוב שגאמר: "כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה" (דברים כג, יא) ולא אמר "שטמא"... רב אחא בר יעקב אמר: שש עשרה אותיות עסק הכתוב שגאמר "כי אמר מקרה הוא בלתי טהור הוא כי לא טהור" (שמואל א, כ, כ) במקום לומר "שטמא". ופורטו דוגמות נוספות.

על ביעור חמץ

ביום י"ח בניסן התשמ"ד כתבתי ב"הצופה" על

שעליה הוא חייב לשמור. "וכבשונה" – אינו מבחין הזמנה לחוסר אחריות אקולוגית: זהו חוב ליטול אחריות מוסרית נוספת לא רק על העולם הטבעי כשלעצמו כי אם – אף על אותם ערכים חשובים שנעשו בידיהם של אנשים ושאותם מוצא האדם כבר עם צאתו לאוויר העולם.

סיכומים

מבחינת היהדות מסתכמים הדברים שאמרנו עד כה בסיפור שבספר בראשית על ימי שבתו של האדם הראשון בגן העדן. "ויקה ה' אלקים את האדם ויניחנו בגן עדן

האלה בעבודתו היצירתיות ועל מלאכת "תיקון העולם" לפי דרך "וכבשונה". האדם היוצר באופן כזה אף מקבל "שכר" על מלאכתו. אולם אין האדם בעלים. אמנם עמל וטרח האדם אולם בזה לא נעשה הבעלים. העולם הוא קניינו הבלעדי של הבורא האמיתי. אדם שמילא באמת ובאמונה את חובת "וכבשונה" אינו ממלא מקומו של יוצר הכל. ולא זו אף זו: אין האדם-אומן בעלים אף על אותם "כלים" שיצר. הללו לכשעצמם שייכים לבורא העולם (ב"משיב דבר" א', כ"ד מרוב הנצי"ב בעניין האיסור שחל על מחדש להשחית את כתביו). האדם-האומן נעשה מעין "שומר שכר" של תוצרתו

לעברה ולשמרה (בראשית, ב', ט"ו). העולם כמות שהוא הועמד לרשות האדם כדי "לעבדה", כדי שיוכל האדם בכח כישוריו היצירתיים להוציא מן העולם את האוצרות הטובים, אולם יחד עם הצו של "לעבדה" ו"וכבשונה" נצטווה האדם להיות שומרי: להשגיח ולהגן, לבטח אפילו מפני הסכנות העולולות לבוא מצד יצורו הרע שלו עצמו. האדם אינו רק עובד כי אם גם שומר, על העולם שהוא קיים בתכלית השלימות למען הבעלים האמיתי: ואחראי הוא הנאמן שיחזיר את העולם לבעליו במצב שאינו גרוע מהמצב שבו קיבל הוא אותו לידי.

ב"ה י"ד בניסן תשנ"א (29 במרץ 1991)

לה' הארץ ומלוואה

(המשך מעמוד ראשון)

פעולת עיצוב החומר הגלמי והפיכתו לכלי ופעולת השמירה על הכלי לאחר שהושלמה מלאכתו ועדיין לא נמסר לרשות הבעלים. להלכה אין האומן נעשה בעלים על הכלי המוגמר אף על פי שהכלי הוא עדיין ברשותו. הכלי אינו שלו אף על פי שהוא עשהו.

והנה אם נעביר את הדוגמה הזו לזירה העולמית נמצא כדלהלן: הקב"ה הוא הבעלים, האדם הוא האומן והחומר הגלמי הוא – קניינו העולם: טבע, חיים, תרבות, חברה, השכלה, משפחה. האדם מצווה על השימוש בכל הקניינים

עיטורי סופרים וספרים

הצופה 8