

שמיטת האדם ושמיטת האדמה

אביעד הכהן

א. אקדמות מילין

שמיטת קרקעות ושמיטת כספים. מצע מנותק וגידולי נוכרים. היתר מכירה ויבוא פירות חו"ל. אוצר בית דין ואוצר הארץ. החזון איש והרב קוק. רבנות ובד"צ.

כל המלים השמחות של מילון השמיטה פרצו שוב בהורה סוערת. זהו עכשיו המגה-טרנד החדש בשוק. שמיטנים ושמיטולוגים – מקצועיים וחובבנים כאחד - מדברים הרבה על שמיטת הקרקע, ומאריכים בלימוד הלכותיה ובפלפולן. הכל מדברים על שמיטת האדמה, אך כמעט איש אינו מדבר על שמיטת האדם. על האנשים שמאחורי השנה השביעית.

לצד הברכה המרובה שבאוצר השביעית, נלוות אליה מדי שבע שנים תופעות פסולות, של התוויית תגיות של "כְּשָׁרוֹת", ולא פחות מְהֵנָּה של פסילת אנשים שאינם נוטים להסכים עם עמדתו ההלכתית של המתייג ביחס לשמיטה. לא אחת, ולמרבה הצער, הדברים מגיעים עד כדי חרמות וגידופים, ולפעמים לא עלינו, לידי מעשי אלימות של ממש.

בהקשר זה יש לזכור כל העת, כי רוב הפוסקים סבורים שקיום מצוות שמיטה בימינו אינו אלא "מדרבנן". מבלי למעט חס וחלילה בדברי חכמים ובחובה לקיימם במלואם, הכל יודו שמצוות מן התורה עדיפות מינייהו. למרות זאת, הקשבה לחלק מן הפולמוסים, שבכתב ועל פה, סביב מצוות השמיטה, מלמדת שבלהיטותם לקיים את מצוות השמיטה מדרבנן, עוברים המהדרים בה על מצוות דאורייתא ממש, כגון "ואהבת לרעך כמוך", "לא תלך רכיל בעמך", "וחי אחיך עמך", ועוד כהנה וכהנה.

לא אחת, אותם הנחזים כמהדרין במצוות השמיטה, מרשים לעצמם לבזות מי שאינו נוהג כמותם, פוגעים בכבודו ומביישים אותו - כאשר הם נמנעים, לא רק בצנעה ובשקט אלא במכוון ובמופגן, בקולי קולות לאכול אצלו בשל הסתמכותו על "היתר המכירה" או היתר הלכתי אחר; מדברים בו סרה ומוציאים דיבתו רעה. סופה של החמרתם, שיוצאת שכרה בהפסדה. דבר זה מנוגד בתכלית למצוות התורה, שמדגישה כל העת את הפן הכפול של "מצוות התלויות בארץ",

1. אמירות כגון "חביבים דברי סופרים" (או "חכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה" מבטאות את הרצון לתת תוקף גם לדברי חכמים ולמנוע את הזלזול בהם, אך אין להסיק מהם מסקנות בדבר מעמד הנורמות שמדברי חכמים מבחינה משפטית ואופרטיבית, הלכה למעשה.

ומלמדת אותנו שלא פחות משתלויות הן בארץ, מכוונות ותלויות הן – גם אם לא במישור הפורמאלי – אל האדם וכלפיו.

כמצוות רבות אחרות – הייתה גם מצוות השמיטה ברבות השנים למצווה המזוהה כמעט לחלוטין עם דיני כשרות האוכל, היינו: חלק אינטגראלי של מצוות שבין אדם למקום. אכן, עיון במקורות מלמד שלא פחות מכך היא מצווה שבין אדם לאדם, בין אדם לחברו ולחברתו. השמיטה אינה רק שם פרטי, היא שם משפחה. בשנת השמיטה חייב אדם להתיק עיניו למשך שנה שלמה מן ה"קרקע", ולהביט – בגובה העיניים – נכחו; להסתכל במי שנמצא מולו, בביתו, בשכונתו, בארצו. שנת השמיטה היא תוכנית ההתנתקות הגדולה של תורת ישראל: מעבודת האדמה לעבודת האדם.

אדם מישראל מתנתק בשנת השמיטה מן האדמה, שממנה לוקח ואליה ישוב. בעולם העתיק, שימשה "עבודת האדמה" מודל, אב טיפוס, למרכז חייו הכלכלי של האדם. בתרגום לשון מודרנית, ניתן לומר כי בשנת השמיטה חייב אדם להתנתק משגרת יומו, מעמלו, ממסך המחשב שאליו הוא מרותק, ממפעלו ובית עסקו, ולהקדיש את השנה לעבודת האדם. עליו להשיל מעליו את מחלצות הכסף והזהב, ולהתעטף באדרת האחריות החברתית. אחריות שפירושה – בין השאר – קריאת "אחריי" בהתייחסות ל"אח" ול"אחר" באשר הוא: הגר, העני, היתום והאלמנה. ולהקדיש את השנה לעבודת האדם.

בדברים שלהלן, נבקש לעמוד על כמה מפניה של "תורת האדם" במחשבת השמיטה, בעולמה של תורת ישראל.

ב. איפה היה האדם בשמיטה?

הגידול המבורך בלימוד וקיום מצוות התלויות בארץ² בכלל, ומצוות השמיטה בפרט, הוא מסממניה הבולטים של שיבת עם ישראל לארצו. הלכות שנשכחו וכמעט נעזבו משך מאות שנים (עד שכדברי בעל "ספר חסידים", כמעט והיו ל"מת מצווה"), זכו לתחיית המתים. בכל שנת שמיטה, זוכים אנו לשפע מבורך של עשרות ספרים, חוברות וקונטרסים חדשים המגלים פנים חדשות בארץ ובמצוותיה.

ביני לביני, מתגלה גם כאן תופעה הידועה מתחומי הלכה אחרים, כאשר "שבת הארץ" הופכת להיות "שבת עם הארץ". מיני "חומרות" ו"הידורים", כביכול, שלא שערום אבותינו ואבות אבותינו, מתגלים חדשים לבקרים. ולא ירחק היום עד שלכל צנונית תוצמד פלומבה מוכספת (והמהדרין יוסיפו שתיים ושלוש, מכמה בד"צים, מה שבטוח-בטוח), ועל כל עגבנייה תוטבע חותמת עגולה להורות על כשרותה.

2. על מקומה של ה"ארץ", ארץ ישראל, ותלותה של המצווה בה, ראו ניתוחו הלמדני של אבי-זקני, הרב משה קליערס, בספרו הקלאסי תורת הארץ (ירושלים תרפ"ח), סימן א.

לצד הברכה המרובה שבאוצר השביעית, הלכותיה והליכותיה, יש ליתן את הדעת לפן נוסף שדומה כי נתגמד, אולי אף נשכח, בסערת השמיטה: האדם.

ג. הפן הכפול של מצוות התלויות בארץ

התורה מדגישה כל העת את הפן הכפול של "מצוות התלויות בארץ". היא מלמדת אותנו שלא פחות משתלויות הן בארץ, באדמה, מכוונות ותלויות הן – גם אם לא במישור הפורמאלי – אל האדם וכלפיו. במצוות מתנות עניים – לקט, שכחה ופאה, פרט ועוללות, הדבר מובן מאליו. התורה אינה מסתפקת בנורמה היבשה, באיסור, בלאו, ב"לא תעשה", אלא גוזרת ממנו וסומכת ל"סור מרע", גם "עשה טוב". ותוך כדי דיבור היא מצווה אותנו גם על חובת "עשה", חיובית (ויקרא יט, ט-י):

(ט) וּבְקִצְרְכֶם אֶת קִצִּיר אֲרֻצְכֶם לֹא תִכְלֶה פֶּאֶת שְׂדֵךְ לְקַצֵּר וְלִקֵּט קִצִּירְךָ לֹא תִלְקֹט:

(י) וּכְרִמְךָ לֹא תַעֲוֹלֵל

וּפְרִט פְּרִמְךָ לֹא תִלְקֹט

לְעֵנִי וְלִגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם

אֲנִי ה' אֱ-לֹהֵיכֶם

מתח זה, שבין האיסור לבין המצווה והחיוב, בא לביטוי גם בפרשת הקורבנות (ויקרא כג, כב):

(כב) וּבְקִצְרְכֶם אֶת קִצִּיר אֲרֻצְכֶם לֹא תִכְלֶה פֶּאֶת שְׂדֵךְ בְּקִצְרְךָ

וְלִקֵּט קִצִּירְךָ לֹא תִלְקֹט

לְעֵנִי וְלִגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם

אֲנִי ה' אֱ-לֹהֵיכֶם.

אותה מטבע לשון, שעיקרה הדאגה "לעני ולגר", חוזרת בשני המקרים, ומדגישה שהמצוות אינה תלויה רק באדמה, בארץ, אלא לא פחות מכך באדם. באדמה היא הקרקע – תרתי משמע – האמצעי שעליו נבנית התכלית, הסיוע "לעני ולגר".

צא ולמד מכותרת שבה הכתיר הרמב"ם הלכות אלה, שלא קרא להם הלכות לקט, שכחה ופאה, פרט ועוללות, שנושאן הוא השדה, אלא הלכות מתנות עניים, שבה עומד גם היעד - העני-האדם – במוקד המצווה.

מוקד זה, של עבודת האדם הבוקעת ועולה מתוך עבודת האדמה, מובלט גם במצוות האחרות התלויות בארץ, כגון תרומות ומעשרות, ביכורים ונטע רבעי. הדוגמא המובהקת ביותר היא אולי, מצוות הביכורים ומעשר עני (דברים כו)³:

3. על הגדרת ה"עני" והחובות שנגזרות ממעמדו ומכוונות כלפי כלל הציבור, ראו: ב' פורת, "ואהב גר לתת לו לחם ושמלה – ליסודות מדיניות חברתית-כלכלית", משרד המשפטים, דף פרשת השבוע 85; א' הכהן, "שמחת עניים ומתנות לאביונים – קו העוני

(י) ועתה הנה הבאתי את ראשית פְּרִי הָאָדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לִּי ה', וְהִנַּחְתּוּ לִפְנֵי ה' אֱ-לֹהֶיךָ, וְהִשְׁתַּחֲוִית לִפְנֵי ה' אֱ-לֹהֶיךָ; (יא) וְשִׂמַּחְתָּ בְּכָל הַטּוֹב אֲשֶׁר נָתַן לְךָ ה' אֱ-לֹהֶיךָ וּלְבֵיתְךָ, אֵתָה וְהַלְוֵי וְהַגֵּר אֲשֶׁר בְּקִרְבְּךָ.

(יב) כִּי תִכְלֶה לַעֲשׂוֹת אֵת כָּל מַעֲשֵׂי תְבוּאָתְךָ בְּשָׁנָה הַשְּׁלִישִׁת שָׁנַת הַמַּעֲשֵׂר, וְנָתַתָּה לְלוֹוֵי לַגֵּר לְיִתּוֹם וְלְאִלְמָנָה וְאָכְלוּ בְשַׁעְרֶיךָ וְשָׂבְעוּ; (יג) וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה' אֱ-לֹהֶיךָ, בְּעֶרְתִּי הַקֹּדֶשׁ מִן הַבַּיִת, וְגַם נָתַתִּיו לְלוֹוֵי וְלַגֵּר לְיִתּוֹם וְלְאִלְמָנָה, כְּכֹל מִצְוַתְךָ אֲשֶׁר צִוִּיתֵנִי לֹא עֲבַרְתִּי מִמִּצְוֹתֶיךָ וְלֹא שָׁכַחְתִּי; (יד) לֹא אָכַלְתִּי בְּאֵזִי מִמֶּנּוּ, וְלֹא בְעֶרְתִּי מִמֶּנּוּ בְטָמֵא, וְלֹא נָתַתִּי מִמֶּנּוּ לְמֵת. שְׁמַעְתִּי בְּקוֹל ה' אֱ-לֹהֵי, עֲשִׂיתִי כְּכֹל אֲשֶׁר צִוִּיתֵנִי. (טו) הַשְׁקִיפָה מִמַּעוֹן קִדְשֶׁךָ מִן הַשָּׁמַיִם וּבְרַךְ אֵת עַמְּךָ אֵת יִשְׂרָאֵל וְאֵת הָאָדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לָנוּ כְּאֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לְאַבְרָהָם וְדָבַשׁ.

החזרה הכפולה והמשולשת על ה"משפחה" המורחבת – "הלוי והגר, היתום והאלמנה" – מבליטים את מקומו של האדם במצוות הביכורים והמעשר התלויות בארץ.

ד. השקיפה ממעון קדשך

בהקשר אחרון זה, יושם אל לב שהמקרא משתמש בהקשר זה במונח מיוחד, "מעון" – מונח יחידאי בתורה – שהפרשנים קישרו גם אותו למצוות שבין האדם לאדם, ולא רק בין האדם למקום. הלשון, כל לשון, משמשת לעתים, בטובתה או שלא בטובתה, אמצעי תעתיועים. בלשון העברית המדוברת, נקשר המונח "מעון" דרך כלל עם מקום שבו שוהים אנשים מחוץ לביתם. וכך, מוֹצְאִים ילדים קטנים מבית הוריהם ונשלחים ל"מעון יום", תלמידי המוסדות להשכלה גבוהה גרים ב"מעונות סטודנטים"; ואנשים הסובלים מפגיגור שכלי, חסויים ואנשים עם נכויות ולקויות אחרות, נשלחים בעל כורחם ל"מעון" המשמש למעשה כביתם.

עיון במקורות מלמד שהתורה משתמשת דרך כלל במונח "בית", ואילו המונח "מעון" מהווה יוצא מן הכלל. לשיבור האוזן נציין, כי בעוד שהמונח "בית", על צירופיו והטיותיו, מופיע בתנ"ך בלמעלה מ-2,000 מופעים. לעומתו, המונח המקביל "מעון", על כל הטיותיו, מופיע בתנ"ך פחות מ-20 פעם, ובתורה רק פעם אחת, בוידי המעשרות: "השקיפה ממעון קדשך, וברך את עמך ישראל, ואת האדמה אשר נתת לנו, ארץ זבת חלב ודבש".

מה פשרו של מונח זה? רוב הפרשנים אינם מקדישים שימת לב מיוחדת להופעתו היחידאית בתורה. תרגום אונקלוס ממיר את המונח "מעון" במונח אחר השגור בשפה העברית בת ימינו, "מדור", המרמז על כך שאין הוא רק משכן ארעי (כמעון יום לילדים קטנים) אלא דירה של ממש, מקום מגורי קבע.

מקצת התרגומים לאנגלית, מייחדים את ה"מעון" כמונח נרדף ל"משכן קודש" דווקא, ולא כבית דירות רגיל, אולי בשל ייחוסו ברוב אזכוריו במקרא דווקא למקומו, כביכול, של הקב"ה, המוכר מן הפסוק ששולב בתפילת "מה טובו": "ה', אהבתי מעון ביתך, ומקום משכן כבודך!"⁴

דומה שתרמה לכך גם זיקת המונח לבית המקדש, שנקרא "מעון" (דוגמת השבועה "המעון הזה!" (כריתות ו, ג), ולאחד משבעת הרקיעים בשמיים, מקום משכן השכינה (חגיגה יב, ע"ב).

אחד הפירושים המיוחדים לפסוק זה מופיעים בדברי ה"אור שמח", ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק. בפירושו לתורה, "משך חכמה", הוא עומד על הופעת המונח "מעון" בתהלות דוד (סח, ו) בצמידות לאזכור העובדה שהקב"ה הוא אבי יתומים ואלמנות הנמצאים, דרך כלל, בשולי החברה, נדכאים ומושפלים: "שירו לַא־לֵהִים זַמְרוּ שְׁמוֹ סִלּוּ לְרֵכֶב בְּעֶרְבוֹת בְּיָהּ שְׁמוֹ וְעֲלְזוּ לְפָנָיו. אָבִי יְתוּמִים וְדִין אֱלֻמְנוֹת אֱלֹהִים בְּמַעוֹן קִדְשׁוֹ".

ועל כך אומר ה"משך חכמה": "יש [=אנשים] המרחמים על יתומים, אבל אינם בביתו, רק בבית פחות. לא כן השם יתברך, הוא מגדלם כבנים במעון קדשו, ולכן נאמר [=בוידוי המעשרות]: 'וגם נתתיו לגר, ליתום ולאלמנה...' לכן 'השקיפה ממעון קדשך'."

בהמשך, עומד ה"משך חכמה" על כך, שבהיכלו של הקב"ה מצויים יתומים ואלמנות במקום גבוה בהרבה ממקום הקורבנות. על פי זה מסביר ה"אור שמח" עיקרון גדול בהלכה: למרות האיסור לעשות מלאכה בחולו של מועד, הרי שכאשר מדובר בפועל עני, שאין לו בשר ויין, התירו לו לעשות מלאכה. במלים פשוטות: כבוד האדם קודם לקדושת חול המועד, וזו נדחית מפניו. ור' מאיר-שמחה מסיים: כשם ששמחת המועד נדחית מפני כבוד תלמיד חכם כאשר יש צורך להספידו במועד, "כל שכן שמלאכת חול המועד נדחית מפני יתומים, שעדיפים מתלמיד חכם".

ה. ואכלו אביוני עמך

גם במצוות השמיטה, למרות זיהויה עם חובת ההימנעות מעבודות האדמה, מובלט מקומו של האדם, לצד מקומה המרכזי של עבודת האדמה: כך, בפרשת השמיטה הנוודעת, שבתורת כהנים, בה מפורטות עבודות הקרקע השונות שמהם נלמד עיקר מצוות שמיטת הקרקע (ויקרא כה):

(ג) שֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע שְׂדֶךְ, וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְמַר כְּרֶמֶךְ, וְאָסַפְתָּ אֶת תְּבוּאָתָהּ; (ד) וּבִשְׁנֵהּ הַשְּׁבִיעִת, שְׁבַת שְׁבַתוֹן יִהְיֶה לְאַרְצְךָ, שְׁבַת לַה'. שְׂדֶךְ לֹא תִזְרַע וְכֶרֶם לֹא תִזְמַר; (ה) אֶת סְפִיחַ קִצִּינְךָ לֹא תִקְצֹר וְאֶת עֲנְבֵי גִזִּינְךָ לֹא תִבְצֹר שְׁנַת שְׁבַתוֹן יִהְיֶה לְאַרְצְךָ.

4. וראו, למשל: תהלים כו, ח; סח, ו; עא, ג; צ, א ועוד.

ראש הפרשה ממוקד בעליל באדמה ובמחובר אליה: שדה, כרם, תבואה, קציר, ענבים.

גם החזרה הכפולה "שבת שבתון יהיה לארץ", ותוך כדי דיבור שוב "שנת שבתון יהיה לארץ", מדגישה את היותה של המצווה חובת ארעא, חובת הארץ. אכן, תוך כדי דיבור עובר הכתוב מחובת האדמה, לחובת האדם ומשפחת האדם:

(ו) וְהִיְתָה שֶׁבֶת הָאָרֶץ לְכֶם לְאָכְלָהּ, לָהּ, וּלְעֹבְדֶיהָ וּלְאִמְתָּהּ, וְלִשְׂכִירְךָ וְלַתּוֹשֵׁבְךָ, הַגֵּרִים עִמָּךְ.

"שבת הארץ", האדמה, הופכת ל"שבת האדם": היא הופכת את פניה ומכוונת לא רק כלפי הקרקע אלא גם, ואולי בעיקר, כלפי ההולכים עליה: אתה, עבדך ואמתך, שכירך ותושבך.

ויושם אל לב: הכתוב מדגיש ש"שבת הארץ" אינה מכוונת רק כלפי אנ"ש – אנשי שלומנו, בני משפחתך הקרובה, אלא גם – ואולי בעיקר – כלפי אותם "אחרים" שמצויים, שלא בטובתם, בשולי החברה: עבד ואמה, שכיר וגר התושב – שפעמים הרבה מוֹדְרִים, מוֹזְרִים (לשון "זָרוֹת"), מובדלים ומופרשים הימנה⁵. עד כדי כך, שאפילו מקומם של בעלי החיים לא נפקד ממצוות השמיטה⁶:

5. על היחס ל"אחר" בעולמה של מורשת ישראל, ראו לפי שעה: א' הכהן, מעמדו של ה'אחר' במשפט העברי – על יחסם של רש"י ורמב"ם לקבוצות מיעוט בחברה היהודית, מים מדליו 17 (תשס"ו), עמ' 119-154; "בדד ישב מחוץ למחנה מושבו", על צרעת, מצורעים והיחס ל'אחר'", משרד המשפטים, דף פרשת השבוע 117, תשס"ג; "כאשר ימשש העיוור באפלה – על העיוורון והיחס לאנשים עם מוגבלות במשפט העברי", משרד המשפטים, דף פרשת השבוע 264 (פרשת כי תבא, אלול תשס"ו); "כל איש אשר בו מום לא יקרבו? – למעמדם של אנשים עם מוגבלות בעולמה של תורת ישראל", במעגלי צדק 11 (נובמבר 2006), עמ' 16-25.

6. דאגה זו, לבעלי החיים ול"זכויותיהם", לצד הדאגה לאדם, מובלטת גם במקומות רבים אחרים, והקדימה באלפי שנים את תורת "דיני בעלי החיים" המוכרת מהמשפט המודרני (Animal Law) (ראו, למשל, את החומר הרב באתר: <http://www.animallaw.com>). כך, למשל, הדין שמופיע בתלמוד (ברכות מ, ע"א; גיטין סב, ע"א) וממנו בטור או"ח, סימן קסז (ומעניין שהרמב"ם ומרן השמיטוהו, אך הוא מופיע בספרי הלכה מאוחרים יותר: ראו, למשל, שר"ע הרב, או"ח, קסז, ט; חיי אדם, חלק א, מה, א, ערוך השולחן או"ח קסז, יג; קצש"ע מב, א), שאוסר על אדם – לא רק כחובה אתית-מוסרית בעלמא, אלא בלשון "איסור" ממש – להקדים את מאכלו-שלו למאכל בהמתו: "אמר רב יהודה אמר רב, אסור לאדם שיאכל קודם שייתן מאכל לבהמתו, שנאמר (דברים יא, טו) 'ונתתי עשב בשדך לבהמתך' והדר [=ואחר כך] 'ואכלת ושיבעת' ". ועד כדי כך הידרו בה, שלמרות האיסור לדבר בין נטילת ידיים לברכת המוציא, פסקו חכמי ההלכה (ראו דרשות מהר"ח אור זרוע, סימן כג; וראו ספר כלבו, סימנים כד, קמו כעין זה) ש"אם יש לו פרה או חתול בבית, יכול לומר תנו להם לאכול אף בין ברכת המוציא לאכילה", ויפיים הדברים לחסידי אשכנז שאמרו. מעניינת היא האבחנה שבין אכילה ושתיה לעניין זה, שנלמדת מפסוקים שונים במקרא. ראו לדוגמא את ניסוחה בספר חסידים (מהדורת מרגליות, סימן תקלא): "ענין צימאון, אדם ובהמה – יתנו לאדם תחילה ואחר כך ובהמה, דכתיב (בראשית כד, מו) 'ותאמר אליו גם אתה שתה ואחר כך יוגם לגמליך אשקה,

(ז) וּלְבַהֲמַתְךָ וּלְחַיָּה אֲשֶׁר בְּאַרְצְךָ תִּהְיֶה כָּל תְּבוּאֹתָהּ לְאָכֹל.

גם בפרשת השמיטה הראשונה שבפרשת משפטים (שמות כג), מופיעה חובה שלובה זו – של חובת האדמה וחובת האדם – כשהאחת נראית כבסיס ואמצעי לקיום השניה. ודומה שלא לחינם תחומה בה מצוות השמיטה בין מצוות אונאת הגר ומצוות שבת בראשית⁷, במסגרת שכולה רווייה דאגה וחובה לגר, לבן האמה ולבעלי החיים:

(ט) וְגַר לֹא תִלְחָץ וְאִתָּם יִדְעֶתֶם אֶת נַפְשׁ הַגֵּר כִּי גֵרִים הֵייתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם.
 (י) וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע אֶת אֲרֻצְךָ וְאִסַּפְתָּ אֶת תְּבוּאֹתָהּ; (יא) וְהִשְׁבִּיעַת תִּשְׁמְטֶנָּה וְנִטְשָׁתָה, וְאָכְלוּ אֲבִינֵי עַמְּךָ, וְיִתְרְם תֹּאכַל חֵיט הַשָּׂדֶה, בֵּן תַּעֲשֶׂה לְכַרְמְךָ לְזִיתָךְ; (יב) שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ, וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִשָּׁבֵת, לְמַעַן יָנוּחַ שׂוֹרֶךְ וְחֹמֶרְךָ וַיִּנְפֹּשׂ בֶּן אִמְתְּךָ וְהַגֵּר.

חובת השמיטה אינה עומדת אפוא בפני עצמה, אלא הולכת שלובת זרוע, בצוותא חדא, עם הדאגה לעניים ול"אחרים" בחברה.

ו. חובת גברא או חובת חפצא

במישור הלמדני, ניתן לתהות – כבשאר מצוות התלויות בארץ – האם חובת השמיטה היא בעיקרה "חובת גברא", חובה המוטלת על האדם, כשהקרקע משמשת רק אמצעי לקיומה, או שמא היא "חובת חפצא", חובה הממוקדת באדמה, והאדם משמש אמצעי לקיומה. תיתכן כמובן גם אפשרות שלישית, של קיום סינתיזה בין שתי חובות הפועלות זו לצד זו – "חובת גברא" ו"חובת ארעא", חובת האדם וחובת האדמה, השלובות וארוגות זו בזו.

לשאלה זו עשויות להיות השלכות מעשיות שונות במישורים שונים. כך, למשל, הציע אבי-זקני, ר' משה קלירס בעל "תורת הארץ", שאם השמיטה היא אכן "חובת ארעא", אין מקום למתן היתר לנוכרי לעבוד בה (מבלי שגוף הקרקע נמכר לו), כי המצווה אינה מסתכמת בכך שבעל הקרקע ישבות ממלאכת השדה, אלא שהשדה עצמה "תנוח". ולמעלה מכך: המהרש"ל מדבר על "איסור אמירה

ואשת, וגם הגמלים השקתה', וכתוב (במדבר כ, ח) 'והשקית את העדה ואת בעירם', העדה תחילה ואחר כך את בעירם, אבל באכילה - הבהמה קודמת דכתיב (בראשית כד, לב) 'ויתן תבן ומספוא לגמלים' ואחר כך 'ויישם לפניו לאכול' וכתוב (דברים יא, טו) 'ונתתי עשב בשדך לבהמתך' וכתוב 'ואכלת ושבעת' וכן 'לאדם ולכל חית הארץ וגו' נתתי את כל ירק עשב לאכלה' (בראשית א, ל). "גישה זו היא חלק מתפישה כוללת המדגישה ומבליטה את אחריותו של האדם כלפי ה"אחר", קודם שידאג לצרכיו-שלו. היא באה לביטוי באופנים שונים, כגון בהלכה הקובעת שאין הובוע רשאי לבצוע עד שיביאו מלח או לפתן לפני כל אחד ואחד, ואין כאן מקום להאריך בבירור עניין זה.

7. על הזיקות המרובות שבין השמיטה לשבת ולמועד, עמד בהרחבה הרב ח"י הדרי, שבת ומועד בשביעית, ירושלים תשנ"ג.

לנוכרי" בשביעית, בדומה לשבת, וממילא לשיטתו⁸ גם אם הנוכרי יעבוד מעצמו בשדהו של ישראל, בלא שנצטווה לעשות כן, ייתכן שבעל השדה יעבור על איסור, מכיוון שאדמתו אינה שובתת ממלאכה בשביעית.

ז. שבת, שמיטה ויובל

על רקע זה יובן גם הקשר ההדוק שבין שלושת קודקודי המשולש היהודי: שבת בראשית, "שמיטה קטנה"; "שמיטה בינונית", שבת הארץ, שנת השמיטה שזמנה פעם בשבע שנים; ו"שמיטה גדולה" - שנת היובל שבה פעם בחמישים שנה⁹.

בכל אחת מהן מודגשת חובת הדאגה ל"גר ליתום ואלמנה, לחיה ולבהמה". ולא עוד, אלא שבמרכז של שנת היובל "שמיטת השמיטות" - מודגש עניין חירותו של האדם - ושל נכסי המקרקעין - לא רק מעבודת השדה, במישור הריאלי, אלא מן הכבלים המשפטיים הכורכים, קושרים וכובלים אותם: השדות חוזרות לבעליהן ביובל, ואילו העבדים משולחים לביתם לקול תרועתו הרמה של שופר שנת היובל (ויקרא כה):

(ח) וְסִפְּרָתָ לָךְ שִׁבְעַת שָׁנִים שִׁבְעַת שָׁנִים שִׁבְעַת שָׁנִים וְהָיָה לָךְ יְמֵי שִׁבְעַת שָׁנִים הַשָּׁנִים תִּשַׁע וְאַרְבָּעִים שָׁנָה. (ט) וְהֶעֱבַרְתָּ שׁוֹפָר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּעֶשְׂרֵי לַחֹדֶשׁ בַּיּוֹם הַכֹּהֲנִים תִּעְבְּרֵי שׁוֹפָר בְּכָל אֲרָצְכֶם.
(י) וְקִדְשְׁתֶּם אֶת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה וּקְרֵאתֶם דְּרוֹר בְּאָרֶץ לְכָל יֹשְׁבֵיהָ, יוֹבֵל הוּא תְהִיָּה לָכֶם וְשִׁבְתֶּם אִישׁ אֶל אֶחָתוֹ וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תִּשְׁבּוּ; (יא) יוֹבֵל הוּא שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה תְהִיָּה לָכֶם לֹא תִזְרְעוּ וְלֹא תִקְצְרוּ אֶת סְפִיחֶיהָ וְלֹא תִבְצְרוּ אֶת נִזְרֶיהָ; (יב) כִּי יוֹבֵל הוּא קֹדֶשׁ תְהִיָּה לָכֶם מִן הַשָּׂדֶה תֹאכְלוּ אֶת תְּבוּאָתָהּ; (יג) בְּשַׁנַּת הַיּוֹבֵל הַזֹּאת תִּשְׁבּוּ אִישׁ אֶל אֶחָתוֹ.

ויושם אל לב: בעוד שבפרשיות משפטים ובהר, שהובאו לעיל, הקדימה תורה מצוות השבתת האדמה לשמיטת האדם, במצוות היובל הסדר הוא הפוך: תחילה נזכרת שמיטת האדם - קריאת דרוור לכל יושבי הארץ ושיבתם "איש אל אחוזתו ואל משפחתו"¹⁰, ורק לאחר מכן באה חובת שמיטת האדמה "לא זרעיו, ולא תקצרו את ספיחיה, ולא תבצרו את נזריה". גם ביובל מצווה אדם מישראל על תוכנית ההתנתקות. עליו ל"שמוט" את

8. לפי גישות אחרות, לא יחול במקרה זה איסור "אמירה לנוכרי". ראו תורת הארץ, פרק ו, סימן טו ואילך, והמקורות שנזכרו שם.

9. על שנת היובל כביטוי לחירות האדם, ראו: ב' פורת, "על מהפכת היובל", משרד המשפטים, פרשת השבוע 285, בהר בחוקותי תשס"ו. הזיקה התוכנית והמהותית שבין שנת השמיטה לשנת היובל אינה צריכה לפנים. היא בולטת על רקע סמיכות פרשיותיהן בתורה, וביטוי לה ניתן במשנה תורה לרמב"ם שכללן במסכת אחת, "הלכות שמיטה ויובל".

10. על משמעותו של "דרור" זה ותרגומו לשפת זכויות האדם בימינו, ראו: א' הכהן, "ומן המקדש לא יצא" - חופש התנועה והגבלתו לתכלית ראויה", משרד המשפטים, דף פרשת השבוע, 164 אייר תשס"ד.

אחיזתו בשדות זרים, ולשוב "אל אחוזתו ואל משפחתו", אל מורשתו-שלו, ואל בני ביתו.

דומה, שלא לחינם הציתה מצוות היובל את דמיונם של רבים, אשר ראו בה דגם עקרוני לבניית חברת צדק למופת. כך, במיוחד בראשית הציונות, כשהתבססה הציפייה להקמת היישוב החדש על אדני הצדק החברתי יחד עם הרצון להחיות את המורשת היהודית. לחלק מהוגי התקופה, חולמיה ומתקניה החברתיים, היה היובל מודל ראוי לחיקוי במגוון דרכים, עד שהיה מי שהכריז בחגיגות: "לו הייתי מלך, מְחַדֵּשׁ הייתי את פני ממלכתי על פי תורת היובל"¹¹.

ח. די לכיבוש!

מוקד זה – של חירות, חופש ודרור – בשנת היובל, הודגש כמובן גם בדברי החכמים, אחרונים כראשונים. צא ולמד מה בין מצוות התקיעה בראש השנה, שעיקרה מכוון כלפי המצווה שבין אדם למקום, לבין מצוות התקיעה בשנת היובל, שעיקרה מכוון כלפי המצווה שבין אדם לחברו. יסוד זה הובלט על ידי בעל ספר החינוך (מצווה שלא):

ויזוע שמצות התקיעה ביום זה היא לפרסם חירות כל עבד עברי, שיצא בן חורין בלי דמים. ואין עניינה כעניין תקיעת שופר בראש השנה, שהתקיעה ההיא [=בראש השנה] אנו עושים לקבוע מחשבתנו על עניין עקידת יצחק, ונצייר בנפשנו לעשות גם בנו כמוהו לאהבת ה', ומתוך כך יעלה זכרונו לפני ה' לטוב, כלומר שנהיה זכאים לפניו; וזאת התקיעה של יובל היא לפרסם החירות כמו שאמרנו.

בהמשך דבריו, הוא עומד על הקושי הרב בקיום מצווה זו, שנובע דווקא בשל היותה מצווה שבין אדם לחברו, והלא הדברים ידועים: בעוד שרבים הם הששים ושמחים לעשות רצון קונם, למלא מצוות שבין אדם למקום, ובהידור רב, מועטים הם יותר אלה הששים ושמחים לקיים מצוות שבין אדם לחברו, במיוחד כאשר כרוכות הן בחסרון כיס. וכך כותב בעל ספר החינוך (מצווה שלא):

משרשי המצווה, לפי שידוע כי קול השופר יעורר לב בני אדם, אם לשלום אם למלחמה, ועניין שילוח העבד שעבד את אדוניו זמן רב הוא קשה מאד בעיני אדוניו, על כן לעורר לב הבריות על העניין ולחזק נפשם ולהזהירם על המצווה בשמעם את קול השופר, בראותם כי דבר השווה הוא בכל הארץ, ושהכל עושים כן, נצטוינו על זה, שאין דבר שיחזק לבות בני אדם כמו מעשה הרבים, וכמאמר החכם, צער רבים נחמה [=או בניסוח אחר: צרת

11. ז' ז'בוטינסקי, "רעיון היובל", בתוך אומה וחברה (ירושלים תש"ז), עמ' 177. ז'בוטינסקי היה מן הבולטים שהקדיש בהגותו ובכתביו מקום משמעותי לעיון ביסודותיו של דין היובל ובמידת שייכותו בחברה המודרנית. בנושא זה עסק בהרחבה ב' פורת, "צדק חברתי לאורו של דין היובל - עקרון ההזדמנות החוזרת", אקדמות יג (תשס"ג), עמ' 77, וכן במאמרו הנזכר לעיל בהערה 9.

רבים – חצי נחמה]. גם העבד בעצמו מתעורר לצאת ככל העבדים מתחת ידי רבו אשר אהב, בשמעו קול השופר, ומתוך כך המצווה מתקיימת לשוב הכל ברשות אדון הכל.

עד כמה קשה היה קיום מצווה זו, הלכה למעשה, יכולים אנו ללמוד מן הדברים הקשים שעליהם מעיד הנביא ירמיהו (פרק לד):

(ח) הַדָּבָר אֲשֶׁר הָיָה אֵל יִרְמְיָהוּ מֵאֵת ה' אַחֲרֵי כִּרְתֵּי הַמִּלֵּךְ צִדְקָיָהוּ בְּרֵית אֵת כָּל הָעָם אֲשֶׁר בִּירוּשָׁלַם לִקְרֹא לָהֶם דְּרוֹר.

(ט) לְשַׁלַּח אִישׁ אֶת עַבְדּוֹ וְאִישׁ אֶת שִׁפְחָתוֹ הָעִבְרִי וְהָעִבְרִיָּה חִפְשִׁים לְבִלְתִּי עֲבֹד בָּם בִּיהוּדֵי אֶחִיהוּ אִישׁ.

(י) וַיִּשְׁמְעוּ כָל הַשָּׂרִים וְכָל הָעָם אֲשֶׁר בָּאוּ בְּבֵרֵית לְשַׁלַּח אִישׁ אֶת עַבְדּוֹ וְאִישׁ אֶת שִׁפְחָתוֹ חִפְשִׁים לְבִלְתִּי עֲבֹד בָּם עוֹד וַיִּשְׁמְעוּ וַיִּשְׁלְחוּ.

(יא) וַיִּשׁוּבוּ אַחֲרָי כֵּן וַיִּשְׁבוּ אֶת הָעִבְדִּים וְאֶת הַשִּׁפְחוֹת אֲשֶׁר שְׁלְחוּ חִפְשִׁים וַיִּכְבְּשׂוּם לְעֲבָדִים וְלַשִּׁפְחוֹת.

(יב) וַיְהִי דְבַר ה' אֵל יִרְמְיָהוּ מֵאֵת ה' לֵאמֹר:

(יג) כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲנֹכִי כִּרְתִּי בְּרֵית אֵת אֲבוֹתֵיכֶם בַּיּוֹם הַזֶּה וְאִתְּם מֵאֲרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים לֵאמֹר:

(יד) מִקֶּץ שִׁבְעַת שָׁנִים תִּשְׁלְחוּ אִישׁ אֶת אֶחָיו הָעִבְרִי אֲשֶׁר יִמְכַר לָךְ וְעֲבָדְךָ שֵׁשׁ שָׁנִים וְשִׁלַּחְתּוֹ חִפְשִׁי מֵעַמְדְךָ וְלֹא שָׁמְעוּ אֲבוֹתֵיכֶם אֵלַי וְלֹא הִטּוּ אֶת אָזְנָם.

(טו) וַתִּשְׁבוּ אַתֶּם הַיּוֹם וַתַּעֲשׂוּ אֶת הַיִּשׁוּר בְּעֵינַי לִקְרֹא דְרוֹר אִישׁ לְרַעְהוּ וַתִּכְרְתוּ בְּרֵית לִפְנֵי בְּרֵית אֲשֶׁר נִקְרָא שְׁמִי עָלָיו.

(טז) וַתִּשְׁבוּ וַתַּחֲלֹלוּ אֶת שְׁמִי וַתִּשְׁבוּ אִישׁ אֶת עַבְדּוֹ וְאִישׁ אֶת שִׁפְחָתוֹ אֲשֶׁר שִׁלַּחְתֶּם חִפְשִׁים לְנַפְשָׁם וַתִּכְבְּשׂוּ אֹתָם לְהִיּוֹת לָכֶם לְעֲבָדִים וְלַשִּׁפְחוֹת.

(יז) לָכֵן כֹּה אָמַר ה': אַתֶּם לֹא שָׁמַעְתֶּם אֵלַי לִקְרֹא דְרוֹר אִישׁ לְאֶחָיו וְאִישׁ לְרַעְהוּ. הִנְנִי קֹרֵא לָכֶם דְּרוֹר נְאֻם ה' אֵל הַחֶרֶב אֵל הַדָּבָר וְאֵל הַרְעָב וְנִתְתִּי אֶתְכֶם לְזַעֲנָה לְכָל מַמְלַכּוֹת הָאָרֶץ.

(יח) וְנִתְתִּי אֶת הָאֲנָשִׁים הָעִבְרִים אֶת בְּרֵיתִי אֲשֶׁר לֹא הִקִּימוּ אֶת דְּבָרֵי הַבְּרִית אֲשֶׁר כִּרְתוּ לִפְנֵי הָעָגֹל אֲשֶׁר כִּרְתוּ לְשָׁנִים וַעֲבָרוּ בֵּין בְּתָרָיו.

(יט) שְׂרָי יְהוּדָה וְשָׂרֵי יְרוּשָׁלַם הַסָּרְסִים וְהַכֹּהֲנִים וְכָל עַם הָאָרֶץ הָעִבְרִים בֵּין בְּתָרֵי הָעָגֹל.

(כ) וְנִתְתִּי אֹתָם בְּיַד אֲבִיָּהֶם וּבְיַד מִבְּקָשֵׁי נַפְשָׁם וְהִיתָה נִבְלָתָם לְמֵאֲכָל לְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְבִהֶמַת הָאָרֶץ.

(כא) וְאֵת צִדְקָיָהוּ מִלֵּךְ יְהוּדָה וְאֵת שְׂרָיו אֶתֶּן בְּיַד אֲבִיָּהֶם וּבְיַד מִבְּקָשֵׁי נַפְשָׁם וּבְיַד חֵיל מִלֵּךְ בְּבָל הָעֲלִים מֵעֲלִיכֶם.

(כב) הִנְנִי מִצְוֶה נְאֻם ה', וְהַשְׁבַּתִּים אֵל הָעִיר הַזֹּאת וְנִלְחַמוּ עָלֶיהָ וּלְכֻדָּה וּשְׂרָפָה בָּאֵשׁ וְאֵת עָרֵי יְהוּדָה אֶתֶּן שְׁמָמָה מֵאִין יֵשֵׁב.

ביטוי קשה זה, "ויכבשום לעבדים", שורשו הוא כ.ב.ש., וממנו נגזרים שמות תואר ועצם שונים המבטאים את השפלת הגורם הנכבש, ותהא זו אדמה שסוללים עליה "כביש", או שטח גיאוגרפי שאדמתו – "אדמה כבושה" - ויושביו

מאבדים את חירותם ונתונים לשליטתו של "עם כובש". שחרור העבדים ביובל, כמוהו כהשמטת הקרקע, מבטא את רעיון החירות מעול זרים. ולא לחינם בא דווקא במצוות היובל אותו ביטוי יחידי במקרא, שרווח בלשון ימינו, אך במקרא הוא נדיר ביותר, לשון "דרור":

וקראתם דרוֹר בארץ לכל יושביה!

ט. חירות התנועה והמגורים

חופש התנועה הוכר זה מכבר כחלק מזכויות היסוד של האדם. חירות האדם מתבטאת ביכולתו לנוע חופשי ממקום למקום, לגור במקום שהוא חפץ בו ולצאת מן הארץ ולהיכנס אליה כל אימת שירצה. בשיח הזכויות המודרני, היא ביטוי לעצמאות הפרט ולחירותו¹², אלא שכשאר זכויות, גם היא אינה מוחלטת, ויש לאזן בינה לבין זכויות יסוד אחרות, כגון: ביטחון המדינה, שלום הציבור, זכות הקניין ועוד.

כדרכו של המשפט העברי בסוגיות אחרות, לא מצינו פרק המוקדש לשאלת חופש התנועה והגבלתו, והרעיון בדבר הגבלת חופש התנועה מובלע בעניינים אחרים, ומהם עלינו לבור את עקרונות היסוד ואת החריגים. כאמור לעיל, הדגשת חופש התנועה כיסוד מהותי ועקרון יסוד בחירות האדם באה לביטוי במצוות היובל, בפסוק "וקדשתם את שנת החמשים שנה וקראתם דרוֹר בארץ לכל יושביה" (ויקרא כה, י).

וכבר עמדו חכמי התלמוד על נדירות המילה דרוֹר במקרא, הבאה רק פעם אחת בתורה בפרשתנו¹³, כנגד השימוש הרגיל בשורש ח.פ.ש.¹⁴, ופירשו שהדבר מכוון לחופש התנועה והזכות לגור בכל מקום: "דכולי עלמא [=הכול סוברים ש] דרוֹר [היא] לשון חירות"¹⁵. מאי משמע? דתניא: אין דרוֹר אלא לשון חירות. אמר רבי יהודה: מה לשון דרוֹר? כמדיר בי דיירא ומוביל סחורה בכל מדינה" (ראש השנה ט ע"ב). ופירש רש"י את הביטוי "כמדיר בי דיירא" כמביעה את חופש

12. זכות זו הוכרה במשפט הישראלי כזכות עצמאית לעניין זכות היציאה מן הארץ, בעוד שבשיטות משפט אחרות, כגון חוקת ארצות הברית, היא נגזרת מעקרון החירות הכללי. ראה א' ברק, פרשנות במשפט – פרשנות חוקתית (ירושלים תשנ"ד), עמ' 428, ושם בהערה 164; וראה: י' זילברשץ, "זכות היציאה ממדינה", משפטים כג (תשנ"ד) 69; הנ"ל, "עיכוב יציאה מהארץ על-פי צו של בית משפט", מחקרי משפט, מחקרי משפט יב (תשנ"ה) 71.

13. בדברי הנביאים בא לשון זה שש פעמים לבטא את חירותו של היוצא מעבדות לחירות, כגון: "לקרא לשבויים דרוֹר" (ישעיהו סא, א); "לקרא להם דרוֹר" (ירמיהו לד, ח). וביחזקאל מכונה שנת היובל "שנת הדרור" (יחזקאל מו, יז). "דרור" כשם ציפור בא כבר בתהילים: "גם צפור מצאה בית ודרור קן לה" (תהלים פד, ד).

14. כגון: "יצא לחפשי... לחפשי ישלחנו" (שמות כא, ב; שם כו-כז); "לא אצא חפשי" (שמות כא, ה); "וכי תשלחנו חפשי מעמך" (דברים טו, יב-יג; שם יח).

15. תן דעתך שהמילה חירות אינה באה במקרא.

התנועה: "שדר בכל מקום שהוא רוצה, ואינו ברשות אחרים"¹⁶. אף ציפור דרור נקראת על שם שהיא נעה ממקום למקום בחופשיות (שבת קו ע"ב). העמדת רעיון החירות במוקד מצוות היובל, עשויה להסביר לנו הלכה נוספת שנשנתה בהלכות יובלות – ומהן, השפיעה אף על השמיטה. לפי ההלכה, מצוות היובל אינה נוהגת אלא בארץ ישראל, ודווקא בזמן ש"רוב יושביה עליה". בספר המצוות שלו (מצוות עשה קלו), הוסיף הרמב"ם תנאי נוסף בעקבות דברי התלמוד (ערכין לב, ע"ב):

ובתנאי שיהיה כל שבת ושבת יושב במקומו,
כלומר יושב בחלקו מארץ ישראל ולא יהיו מעורבים זה בזה.

מה ראו חכמים הראשונים, ובעקבותיהם הרמב"ם, שהוסיפו תנאי זה? אפשר שביקשו ללמדנו שחירות יהודית אמיתית אינה מושגת אלא כאשר עם ישראל שב לארצו, ואיש איש שב אל אחוזתו ואל משפחתו, ואינו צריך לעבוד בשדות זרים.

י. שמיטת כספים

אחד הביטויים החריפים לשמיטת האדם הוא כמובן חיוב שמיטת הכספים (דברים טו, א-ב)

(א) מִקֵּץ שִׁבְעַת שָׁנִים תַּעֲשֶׂה שְׁמִטָּה.
(ב) וְזֶה דְבַר הַשְּׁמִטָּה, שְׁמוֹט כָּל בַּעַל מִשָּׁה יְדוּ אֲשֶׁר יֵשֶׁה בְּרַעְהוּ, לֹא יִגַּשׁ אֶת רַעְהוּ וְאֶת אֲחִיו כִּי קָרָא שְׁמִטָּה לֵה'.

בדומה לשבת ("לעשות את השבת"), גם בשנת השמיטה יש חובה "לעשות את השמיטה": "תעשה שמיטה! השמיטה אינה יכולה להתבצע רק במחדל, באי עשייה, באופן סביל (פאסיבי). עליה להיות מלווה במעשה, בעשייה, באופן פעיל (אקטיבי). כיצד באה עשייה זו לביטוי? לא רק באי תביעת החוב מהלווה, אלא בראייתו כ"אח", כ"רע": "לא יגש את רעהו, ואת אחיו".

ודוק: מהקשר הדברים עולה בבירור שאין מדובר כאן ב"אח" ממש, שהרי מטיבו וטבעו של עולם, אדם אינו מלווה מעותיו רק לבני משפחתו הקרובים, ובוודאי שאינו "נוגשם", אלא לזרים. ואף על פי כן, מצווה אותנו תורה, שעליך לראות בו "אח", כאילו היה בשר מבשרך, שאינך רשאי להתעלם בימנו. ראיית האחר כ"אח", מובילה לקריאת "אחריי", וממנה קצרה הדרך לנטילת "אחריות". סולידאריות חברתית אמיתית מחייבת לא רק טיפול ודאגה באנ"ש,

16. בפירושו לתורה, ויקרא כה, י. וראה גם פירושו לתלמוד, שם, ד"ה כמדדיר. וראה ספרא בהר, ב. ראוי לציין שבעל "הערוך", המילון הקדום לתלמוד, מעשה ידיו של רבי יחיאל בר נתן מרומי (איטליה, ראשית המאה ה"א), גוזר את הביטוי התלמודי מלשון "דואר", ומפרשו: כדרך שהדואר יכול לילך ממקום למקום ללא הגבלה, כך גם בן החורין. ויש שפירשו אותו לשון "דיר", צאן שהולך ממקום למקום.

בבני המשפחה הנמצאים במעגל הקרוב ביותר, אלא גם ב"אחר", הרחוק כביכול, הדך והמך, העני והאביון, שעליך לראות אותו כאילו היה "אחיד" ממש.

יא. אומרים שמיטה יש בעולם, מה זו שמיטה?

מרב דבורים על שמיטה, נשמט מאתנו לעתים מובנו של המונח, המבדיל אותו ממונחים קרובים כמו "עזיבה", "נטישה" וכיוצא באלה. בעברית המודרנית, נתפס לא אחת שורש זה, של ש.מ.ט. בהקשר שלילי. לא אחת, השמיטה מבטאת מעידה וכישלון, כמו שנאמר במעשה ארון ה' בגורן נכון (שמואל ב, ו):

(ג) וַיִּרְכְּבוּ אֶת אַרְוֹן הָאֱלֹהִים אֶל עֵגְלָה חֲדָשָׁה, וַיִּשְׁאַהּוּ מִבַּיִת אַבְיֹנָדָב אֲשֶׁר בְּגִבְעָה, וַעֲזָא וְאֶחָיו בְּנֵי אַבְיֹנָדָב נִהְגִּים אֶת הָעֵגְלָה חֲדָשָׁה. (ד) וַיִּשְׁאַהּוּ מִבַּיִת אַבְיֹנָדָב אֲשֶׁר בְּגִבְעָה עִם אַרְוֹן הָאֱלֹהִים וְאֶחָיו הַלֵּךְ לִפְנֵי הָאֲרוֹן. (ה) וַדּוֹד וְכָל בַּיִת יִשְׂרָאֵל מִשְׁחָקִים לִפְנֵי ה' בְּכָל עֲצֵי בְרוֹשִׁים וּבְכַנְרוֹת וּבְנִבְלִים וּבַתְּפִים וּבַמְנַעְנָעִים וּבְצִלְצָלִים. (ו) וַיָּבֹאוּ עַד גְּרֵן גְּרֵן וַיִּשְׁלַח עֲזָא אֶל אַרְוֹן הָאֱלֹהִים וַיֹּאחֲזֵ בּוֹ כִּי שְׁמֹטוֹ הַבְּקָר. (ז) וַיַּחַר אֵף ה' בְּעֲזָה וַיַּכְהוּ שֵׁם הָאֱלֹהִים עַל הַשָּׂדֶה וַיִּמָּטוּ שֵׁם עִם אַרְוֹן הָאֱלֹהִים.

במקרה אחר, מבטאת ה"שמיטה" השלכה, הפלה לארץ בצורה מבזה, כמו בסיפור מותה הבזוי של איזבל (מלכים ב, פרק ט):

(ל) וַיָּבֹאוּ יְזַרְעֵאלָהּ, וְאִיזָבֵל שְׂמֵעָה, וְתַשֵּׁם בַּפֹּה עֵינֶיהָ, וַתִּיטֵב אֶת רֹאשָׁהּ, וַתִּשְׁקֹף בְּעַד הַחַלּוֹן. (לא) וַיְהִי בָּא בִשְׁעָרָה, וַתֹּאמֶר: הַשָּׁלוֹם זְמִירֵי הַרְגֵּ אֲדֹנָיִי?

(לב) וַיִּשָּׂא פָּנָיו אֶל הַחַלּוֹן, וַיֹּאמֶר: מִי אֲתִי מִי? וַיִּשְׁקִיפוּ אֵלָיו שְׁנַיִם שְׁלֵשָׁה סָרִיסִים. (לג) וַיֹּאמֶר שְׂמֹטוֹהָ וַיִּשְׁמֹטוּהָ¹⁷, וַיִּזְ מִדְּמָהּ אֶל הַקִּיר וְאֶל הַסּוּסִים וַיִּרְמְסֶנָּהּ.

(לד) וַיָּבֹאוּ וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתְּ וַיֹּאמְרוּ¹⁸: פָּקְדוּ נָא אֶת הָאֲרוּרָה הַזֹּאת וּקְבְּרוּהָ כִּי בַת מֶלֶךְ הִיא. (לה) וַיֵּלְכוּ לְקַבְּרָהּ וְלֹא מָצְאוּ בָּהּ כִּי אִם הַגִּלְגָּלִת וְהַרְגִּלִים וְכַפּוֹת הַיַּדִּים. (לו) וַיִּשְׁבּוּ וַיִּגִּדּוּ לוֹ וַיֹּאמְרוּ דָּבָר יִקְנֹק הוּא אֲשֶׁר דָּבָר בְּיַד עֲבָדוֹ אֲלֵיהֶם הַתִּשְׁבִּי לֹאמַר בְּחֻלְקֵךְ יִזְרַעְאֵל יֹאכְלוּ הַקְּלָבִים אֶת בֶּשֶׂר אִיזָבֵל.

ה"שמיטה" מבטאת גם הסתבכות מיותרת. על התיאור הנורא שבמגילת החורבן (איכה ז, יד-טו): "נעו עורים בחוצות, נגאלו בדם, בלא יוכלו יגעו בלבושיהם; סורו טמא קראו למו, סורו סורו אל תגעו!", פירש המיוחס לרש"י:

17. כפי שפירש הרד"ק על אתר, הייתה זו מעין מיתה של סקילה, "מידה כנגד מידה" על שציוותה לסקול את נבות היזרעאלי.

18. ארבעת הפעלים הבאים בזה אחר זה מבטאים את הדרמה הגדולה, בדומה למעשה מכירת הבכורה של עשו ליעקב: "ויאכל, וישת, ויקם, וילך, ויבז עשו את הבכורה" (בראשית כה, לד).

"נעו עורים בחוצות" - כשהיו העוורים הולכים בשוק היו נעים ורגליהם נשמטים בדם ההרוגים שהיו הרשעים הורגים בתוכה; "נגאלו בדם" - נתלכלכו בדם עד אשר לא יוכלו הקרובים אליהם ליגע בלבושיהם והיו קוראים אליהם; "סורר" - מעלינו אתם הטמאים המלוכלכים בדם, "כי נצו" - לשון סרחון ולכלוך... "גם נעו" - נשמטו בדם.

הביזוי שבפעולת ההשמטה רמוז גם בלשונם של חכמים, המספרים לנו שבתום קיום מצוות נטילת ארבעת המינים, לא הניחו את הלולב אלא "מיד התינוקות שומטין את לולביהן" (משנה סוכה ד, ז). וכך בלשון ימינו, משמטין את הקרקע מתחת רגליו של אדם, שלא יעמוד יציב, וייפול. כיוצא בזה הכינוי השלילי של ההשתמטות, שראשיתו בלשון חכמים שתיארו את השתמטותם המבישה של זקני ישראל, שהתחמקו מללכת עם משה ואהרן אל פרעה, ופרע להם הקב"ה מידה כנגד מידה (שמות רבה ה; תנחומא שמות, כד):

כיון שבא משה ואמר "פקד פקדתי", מיד "ויאמן העם". אמר להם משה ואהרן: בואו עמנו ונלך אצל פרעה. הלכו עמהם זקני ישראל והיו מגנבין עצמן ונשמטין אחד אחד שנים שנים והלכו להם. כיון שהגיעו לפלטרין של פרעה, הלכו כולם, שלא נמצא מהם אחד, שכך כתיב "ואחר באו משה ואהרן", והיכן הזקנים? אלא שהלכו להם. אמר להם הקב"ה: וכך עשיתם? חייכם שאני פורע לכם. אימתי? בשעה שעלה משה ואהרן עם הזקנים להר סיני לקבל את התורה, החזירן הקב"ה שנאמר (שמות כד) ואל הזקנים אמר שבו לנו בזה עד אשר נשוב. אמר להם הקב"ה: בעולם הזה לא ראיתם כבודה של תורה, אבל לעולם הבא אני מראה לכם אור כבודה של תורה שנאמר (ישעיה כד) וחפרה הלבנה ובושה החמה וגו'.

בלשון ימינו רווח גם השימוש במונח "השְׁמָטָה" ככינוי לחסרון שנפל בספר וטעון תיקון. ומקורו כבר בלשון חכמים, במי שמגמגם בלשונו, ו"טעה והשמיט את השם" (ירושלמי מגילה עא, ע"ג). בשפת הגוף, "בשר שמוט" מבטא גוף כחוש, חולה, מדולדל, שעומד בניגוד לתיאורו של הגוף הבריא¹⁹. עד כדי כך, שבמקרים מסוימים, עושים בה חכמים שימוש לציון הנפש שיוצאת מן הגוף בשעת פטירתו של אדם, ונשמטת הימנו²⁰. אכן, בניגוד למשמעויות שליליות אלה, באה מצוות השמיטה ומורה אותנו: "שמוט!". הפוך את החיסרון ליתרון, ואת המגרעת למעלה. עזוב את הלווה, ואפשר לו לפתוח דף חדש בחייו. נטוש את האדמה ותן עיניך לאדם. כלך לך מן הרכושנות וצבירת ההון, ותן דעתך למי שאין לו.

19. ושם כאן מקור הביטוי בידיש "שמאטע", ו"שמאטעס" ברבים, לציון בגדים קרועים, בלויים וסמורטטים.

20. ראו דברים רבה (ליברמן), עמ' 16: "שהיה נותן ידו על חוטמו ומבקש לשמוט את נפשו".

יב. האתגר

עיון בפרקיה השונים של שמיטת האדם – כמו בשמיטת האדמה – מציע ומציב בפנינו לא קריאת תגר על בעלי שיטה זו או אחרת בשמירת דיני השמיטה, אלא אתגר. האומנם יכולים יהודים עתירי ממון בימינו, בעלי חברות ענק, בנקים ואמצעי מימון אחרים לנהוג באחיהם הלוויים כפי שציוותה תורה ולשמוט לחלוטין את חובם? האמנם רשאים ויכולים מדינת ישראל ומשקה החקלאי לנהוג בעידן הכלכלה הגלובלית של המאה ה-12 כפי שנהגו חקלאים בודדים במשק החקלאי הפרימיטיבי של המאה הראשונה לספירה, ולשמוט כליל את עבודת האדמה? כלל לא בטוח.

בתחומי הלכה שונים, קיים פער גדול בין הלכות ה"יחיד"-הפרט הבודד בקהילה, לבין הלכות ה"יחד", המדינה והקהילה כולה. "הלכות מדינה" אינן מסמלות ומסמנות רק שינוי כמותי, אלא שינוי איכותי, מהותי. קל וחומר, כאשר מדובר במדינה שלא כל תושביה יהודים, ואף רבים מהאחרונים אינם שומרי תורה ומצוות.

ענקי רוח, כמו הרא"ה קוק וממשיכי דרכו, הבינו שלעתים שיקולי ה"מאקרר" – יישוב ארץ ישראל והבטחת המשך האחיזה היהודית בה; כלכלת המדינה; פרנסת אלפי חקלאים וקיום המשק החקלאי בעידן של תחרות – גוברים על שיקולי ה"מיקרו" – הכרעה הלכתית פרטית ופרטנית במקרה נקודתי. כתוצאה מכך, מצאו פתרונות יצירתיים – במסגרת עולם ההלכה ועל פי כלליה – לקיום מצוות השמיטה גם בעידן המודרני, שהבולט שבהם הוא "היתר המכירה". גם התומכים בו, היו מודעים היטב לקשיים – ההלכתיים והמהותיים – שהוא מעלה, אך במאזן הכולל העדיפו אותו על פני פתרונות אחרים שאולי היה בהם פתרון טוב יותר לפרט, אך נזקם לכלל היה רב מתועלתם.

יתר על כן: רבים מהפתרונות שמוצעים כיום לציבור שומרי השמיטה יפים לציבור מצומצם של אנ"ש-שומרי מצוות היכולים ורוצים לעמוד בהם. כך, למשל, אנשים הבקיאים היטב במשק החקלאות הישראלי סבורים שהתצרוכת החקלאית של תושבי השטחים אינה יכולה לספק את צרכיה של מדינת ישראל. כתוצאה מכך, לטענתם, רבים מן הירקות והפירות שכביכול יהיו מ"גידולי נוכרים", נושאים עליהם את חותמות ה"צ"מ המהדרין למיניהם, לא יהיו אלא ירקות ופירות שגודלו על ידי יהודים, יצאו ב"דלת המסתובבת" לעבר השטחים, יעברו שם "גיוור לחומרה" על ידי אנשי הרשות הפלשתינית, ויחזרו לשווקי ישראל כ"גידולי נוכרים", למהדרין מן המהדרין. אם אמנם נכונה הטענה – החייבת, כמובן, לסמוך עצמה על עובדות מהימנות ומוצקות – הרי שיש בכך עוול כפול: גם מעשי רמייה והונאה בכשרות, שאסורים הן מבחינה הלכתית הן מבחינה משפטית; גם פגיעה קשה בתוצרת החקלאים היהודים, הסומכים על "היתר המכירה", אך בעקבות מלחמת החורמה שמנהלים חוגים מסוימים בהיתר המכירה אין הרבה קופצים על סחורתם ובכך מאיימים למוטט את מטה לחמם.

יג. אחרית דבר

כמצוות רבות אחרות – הייתה גם מצוות השמיטה ברבות השנים למצווה המזוהה כמעט לחלוטין עם דיני כשרות האוכל, היינו: חלק אינטגרלי של מצוות שבין אדם למקום.

אכן, עיון במקורות מלמד שלא פחות מכך היא מצווה שבין אדם לאדם, בין אדם לחברו ולחברתו.

השמיטה אינה רק שם פרטי, היא שם משפחה. בשנת השמיטה חייב אדם להתיק עיניו למשך שנה שלמה מן ה"קרקע", ולהביט – בגובה העיניים – נכחו; להסתכל במי שנמצא מולו, בביתו, בשכונתו, בארצו.

שנת השמיטה היא תוכנית ההתנתקות הגדולה של תורת ישראל: מעבודת האדמה לעבודת האדם.

אדם מישראל מתנתק בשנת השמיטה מן האדמה, שממנה לוקח ואליה ישוב. בעולם העתיק, שימשה "עבודת האדמה" מודל, אב טיפוס, למרכז חייו הכלכלי של האדם. בתרגוםם ללשון מודרנית, ניתן לומר כי בשנת השמיטה חייב אדם להתנתק משגרת יומו, מעמלו, ממסך המחשב שאליו הוא מרותק, ממפעלו ובית עסקו, ולהקדיש את השנה לעבודת האדם. להגשים את אחריותו החברתית.

מכאן החיוב בשמיטת כספים, שנועדה לאפשר גם לעני ולאביון לפתוח דף חדש, ולשקם את חייו. מכאן החלת עקרון השוויון בשנת השמיטה: כל הפירות הם הפקר, ויד הכל – עניים ועשירים – שווה בהם.

ומכאן הזיקה ההדוקה שבין מצוות השמיטה והיובל, כשבזו האחרונה תופס עקרון חירות האדם את המקום המרכזי: עבדים יוצאים לחופשי, לקול תרועתו הרמה של שופר היובל.

"והשביעית תשמטנה ונטשתה" – כדי שתוכל לקיים "ואכלו אביוני עמך".

קצרו של דבר: בשנת השמיטה עלינו להחמיר ולהדר לא רק בשמיטת הארץ אלא גם בשמיטת האדם. שלא נבוש ולא ניכלם, ולא ניכשל כשישאלו אותנו: "איפה היה האדם בשמיטה?"

כל ה"שומר שבת מחללו" – הן שבת הארץ, הן שבת האדם – ראוי לו שיהא גם "שומר ידו מעשות כל רע". שלא תהפוכנה לנו, חס וחלילה, מצוות התלויות בארץ, אמצעי וכלי שרת לרמיסת מצוות התלויות באדם.

וספרת לך שבע שבתות שנים שבע שנים שבע פעמים, והיו לך ימי שבע שבתות השנים תשע וארבעים שנה. והעברת שופר תרועה בחדש השבועי בעשור לחדש, ביום הכפרים תעבירו שופר בכל ארצכם. וקדשתם את שנת החמשים שנה וקראתם דרוך בארץ לכל ישיבה, יובל הוא תהיה לכם ושבתם איש אל אחזתו ואיש אל משפחתו תשובו. יובל הוא שנת החמשים שנה תהיה לכם, לא תזרעו ולא תקצרו את ספיחיה ולא תבצרו את נזריה. כי יובל הוא קדש תהיה לכם, מן השדה תאכלו את תבואתה. בשנת היובל

הזאת, תִּשְׁבוּ אִישׁ אֶל אֲחֵזתוֹ (ויקרא כה, ח-ג).

היובל נושא בכנפיו רוח מהפכנית. בסוף כל חמישים שנה, משתחררים כל העבדים העבריים ושבים למשפחותיהם, וכל הקרקעות חוזרות לבעליהן המקוריים לפי מפתח חלוקת הארץ לשבטים ולנחלות, כאמור: "וקראתם דרור בארץ לכל ישיבה... ושבתם איש אל אחזתו ואיש אל משפחתו תִּשְׁבוּ".

מהפכת היובל ראויה לציון גם בקנה מידה היסטורי, ולא רק בקנה מידה חברתי. במזרח הקדום, יש דוגמאות המזכירות כמה מן המצוות החברתיות האחרות שבתורה. לגביהן נראה כי התורה נוטלת מנהגים קיימים ומעצבת אותם מחדש, בהקשר חברתי ודתי שונה לחלוטין, עד שאנו מוצאים לפנינו פנים חדשות, כגון: שמיטת החובות, שחרור העבדים ועוד. אולם שונה מכל אלו הוא מנגנון חזרת הקרקעות ביובל, שלא מצאנו דומה לו בעת העתיקה, עד שנראה כי כל כולו הוא פרי חידושה של התורה²¹.

יחד עם זאת, ראוי לתת את הדעת לעובדה שמהפכת היובל מבטאת סוג של אוטופיה, עד שיש להסתפק אם יושמה הלכה למעשה בהיסטוריה היהודית, ויעידו על כך דברי תוכחתו של הנביא ירמיהו כלפי צדקיהו המלך. כשהוא נתון במצור, ביקש צדקיהו לערוך רפורמה חברתית ולהביא לשחרור העבדים, כנראה כדי ללכד את השורות בשעת הדוחק. תחילה נשמעה שכבת האדונים לצדקיהו, אולם רק לזמן קצר, וכעבור זמן מה השיבו הללו את העבדים והשפחות לעבדותם כבתחילה. בתגובה, מגנה הנביא ירמיהו את מעשיהם ומוכיחם על כך שהם הולכים בדרכי אבותיהם, שלא קיימו את מצוות התורה בעניין זה:

הדבר אשר היה אל ירמיהו מאת ה', אחרי כרת המלך צדקיהו ברית את כל העם אשר בירושלם לקרא להם דרור. לשלח איש את עבדו ואיש את שפחתו העברי והעבריה חפשים, לבלתי עֲבָד בם ביהודי אחיהו איש... וישמעו כל השרים וכל העם אשר באו בברית לשלח איש את עבדו ואיש את שפחתו חפשים לבלתי עֲבָד בם עוד, וישמעו וישלחו. וישבו אחרי כן וישבו את העבדים ואת השפחות אשר שלחו חפשים, ויכבשום לעבדים ולשפחות. והי דבר ה' אל ירמיהו מאת ה' לאמר. כה אמר ה' אלהי ישראל, אנכי כרתִי ברית את אבותיכם ביום הוצאתי אתם מארץ מצרים מבית עבדים לאמר. מקץ שבע שנים תשלחו איש את אחיו העברי אשר ימכר לך ועבדך שש שנים ושלחתו חפשי מעמך, ולא שמעו אבותיכם אלי ולא הטו את אזנם²². ותִּשְׁבוּ

21. ראה מ' ויינפלד, משפט וצדקה בישראל ובעמים (ירושלים, תשמ"ה), עמ' 45 ואילך. בעמ' 106 מציין ויינפלד לדוגמה אחת ויחידה מן המזרח הקדום, שיתכן ויש לראות בה קווי דמיון מסוימים לדין היובל.

22. מתוך הפסוקים קשה לדעת בבירור אם הרקע להם הוא מצוות היובל או מצוות השמיטה. מצד אחד, מצוות היובל נזכרת כמעט בבירור בביטוי "לקרוא להם דרור", הרומז לפרשת היובל שבספר ויקרא. גם מעשה שחרור העבדים נקבע בתורה במסגרת פרשת היובל. אולם מצד שני, ירמיהו מתייחס למחזוריות של שבע שנים, לא של חמישים שנה. על כך ראה ויינפלד, עמ' 92.

אתם היום ותעשו את הישר בעיני לקרא דרור איש לרעהו, ותכרתו ברית לפני בבית אשר נקרא שמי עליו. ותשבו ותחללו את שמי ותשבו איש את עבדו ואיש את שפחתו אשר שלחתם חפשים לנפשם, ותכבשו אתם להיות לכם לעבדים ולשפחות. לכן כה אמר ה' אתם לא שמעתם אלי לקרא דרור איש לאחיו ואיש לרעהו, הנני קרא לכם דרור נאם ה' אל החרב אל הדבר ואל הרעב ונתתי אתכם לזעוה לכל ממלכות הארץ (ירמיהו לד, ח-ז).

אין ספק שהאופי המהפכני של רעיון היובל, אשר כפי שנראה בהמשך דברינו, מצווה לחלק מחדש את רכיבי היסוד של המשק הכלכלי, הוא תובעני וקשה ליישום, יותר ממצוות בעלות אופי חברתי מינורי ומתון יותר דוגמת לקט שכחה ופאה. אכן, לא לחינם החלת דין היובל הייתה לאחד מסימני ימות המשיח, כפי שאומר הרמב"ם²³:

המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה, ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות, ועושין שמטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה.

המאפיין האוטופי של היובל מתיר לנו לעיין בו מבחינה תאורטית, גם בלא שניתן דין וחשבון על מידת ישימותו ועל אופני הגשמתו במציאות החיים המודרנית. נניח אפוא לשאלות מעשיות חשובות, דוגמת המקבילה המתאימה למעשה שחרור העבדים בתקופה שהעבדות כמעט פסה מן העולם או לשאלת אופן המימוש ההולם של עקרון חזרת הקרקעות לבעליהן במציאות חיים עירונית, שהמקרקעין בה אינם עוד כה מרכזיים להוויית האדם.

יד. בין קיום העני לבין שיקומו

מצוות היובל אינה האמצעי היחיד שמעמידה התורה לעזרת בני השכבות החלשות, אלא אחד משורה של מצוות: שמיטת החובות²⁴, שחרור העבדים לאחר שש שנות עבודה²⁵, מצוות הענק תעניק²⁶, מצוות הלוואה²⁷, מנוחת השבת²⁸, מצוות השדה (לקט שכחה ופאה) ועוד. במקום אחר²⁹, עמדנו על האפשרות לסווג את אמצעי העזרה לעני ולחלש

23. רמב"ם, הלכות מלכים, פרק יא, הלכה א.

24. דברים טו, א-ג.

25. שמות כא, א-ו; דברים טו, יב-יח.

26. דברים, שם.

27. דברים טו, ז-יא.

28. שמות כג, יב; דברים ה, יד.

29. ב' פורת, "ליסודות מדיניות חברתית-כלכלית", פרשת השבוע, עקב, תשס"ב, גיליון