

לדמותה הקדומה של השמיטה

שירת צהילה בלפר

פתיחה

רשימה זו עוסקת בשנת השמיטה על צביונה הלאומי והדתי, ובשינויים שחלו בה בסוף ימי בית שני ועל התפר שבין ימי הבית וספרות התורה שבעל-פה, כשזו הפכה ל'תורה-שבכתב'. בסקירת המקורות הכיתתיים וה'רבניים' נראה שוני גדול בהתייחסות לשנת השמיטה כשנת מנוחה מלחימה, כאשר האופי הלאומי בספרות הרבנית שומר על מוקד כלכלי (שנשמר עד לימינו, להלכה גם אם לא למעשה), ובספרות הכיתתית המנוחה הלאומית נוספת עליו, בהדגשת מימד הקדושה של הזמן והתבנית הזמנית של הבריאה.

מצוות שנת השמיטה, כפי שאנו מכירים אותה מימות המשנה ואילך, הינן חקלאיות וכלכליות מטבען. גם היובל מקבל צביון כלכלי, וקריאה זו נתמכת על ידי פסוקי המקרא. עם זאת, ישנם רמזים היסטוריים בכתבי יוספוס פלביוס ובמגילות קומראן, שלשמיטה היה קו מעמיק יותר, לשד רדיקאלי שלא רק מצביע על נטישה כלכלית של האדמה אלא מחייב מנוחה לאומית; השלכות השנה השביעית הרחיקו מעבר לדיני עבודת הקרקע, בתארן את אופי התנהלותו של עם שלם כגוף ריבוני הנע ונח במעגלי שבתות השנים.

במאמר ננתח את השביתה ממלחמה בשביעית במגילת מלחמת בני אור בבני חושך, והקדשת השנה לפעילות המקדשית כמתואר בסרך היחד, יחד עם העדויות של יוספוס על הימנעות מלחימה בשנת השביעית עוד בתקופת החשמונאים. הדרשנות החז"לית המוקדמת לדיני שביעית תובן באור שונה במקצת בהינתן מציאות זו. בעיקר תובן הקטגוריה הבלתי מבוררת של 'קדושת שביעית', המופיעה הן כדבר המובן מאליה והן כטיפוס בלתי מסווג של קדושה בעולם בו קדושות היו עניין חמור, עם מדרג ברור.

לאחר הצגת חלק מהופעות השבת והשביעית במקרא, נסקור את המציאות ההיסטורית של השמיטה בסוף ימי בית שני. לאחר מכן נעבור ליחסן של כתות מדבר יהודה לשנה השביעית. כמו כן נזדקק ליחס הכללי המופיע באותה תקופה ל'מצוות התלויות בארץ' – גוף מצוות עם מאפיין לכיד של קדושת הארץ והעם היושב עליו.

לאור מידע וניתוח זה ניגש אל המדרשים השונים (בעיקר בהלכה) המתייחסים אל השביעית, ונראה את ההלכות המופקות מן הפסוקים כעוברות דרך התייב ההיסטורי, הרעיוני והמעשי אותו סקרנו.

השבת והשביעית במקרא

מהתבוננות ראשונית במקרא ניתן מיד לגלות כי השבת והשביעית אינן רחוקות זו מזו בהופעותיהן,¹ במרחב ובעניין:

וְהַשְּׁבִיעִית תִּשְׁמְטֶנָּה וְנִטְשָׁתָה וְאָכְלוּ אֶבְיָנֵי עַמְּךָ וַיִּתְּרֶם תֹּאכֵל חֵיט הַשָּׂדֶה כִּן תַּעֲשֶׂה לְכַרְמְךָ לְיִתְךָ: שְׁשַׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִשְׁבֹּת לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וַחֲמֹרְךָ וַיִּנְפֹּשׁ בֶּן אֲמָתְךָ וְהָגֵר:

הסמיכות בין הציוויים אינו תואם את רצף הפירוט הכרונולוגי, הממשיך הלאה בפסוקים עם ציווי על חגים ומועדי חודשים. ניתן (גם אם לא הכרחי) לראות את השבוע היומי והשנתי כמכלול – המסגרת הזמנית הקטנה והגדולה, שהן ככותרת לשאר הציוויים שיבואו. אך גם אם לא ניכנס לשאלת המשמעות, הסמיכות עצמה מספקת הבנה של קרבה פנימית בין המבנים השבועי, היומי והשנתי.

קיימת גם הקבלה בין הפרנסה היום-יומית של דור המדבר – כלכלת המן נגדה התרעמו שוב ושוב – וכלכלת הארץ השנתית עליה הם מצווים לקראת הכניסה:²

וְכִי תֵאמְרוּ מַה נֹּאכֵל בַּשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִית הֵן לֹא נִזְרַע וְלֹא נֶאֱסַף אֶת תְּבוּאֹתֵינוּ: וְצִוִּיתִי אֶת בְּרִכְתִּי לָכֶם בַּשָּׁנָה הַשְּׁשִׁית וַעֲשִׂיתָ אֶת תְּבוּאָה לְשֵׁלֶשׁ הַשָּׁנִים: וַיִּרְעַתֶּם אֶת הַשָּׁנָה הַשְּׁמִינִת וְאָכַלְתֶּם מִן תְּבוּאָה יָשָׁן עַד הַשָּׁנָה הַתְּשִׁיעִת עַד בּוֹא תְבוּאָתָה תֹאכְלוּ יָשָׁן:

עבודת הקרקע בארץ ישראל אמורה להתנהל כפי שהם חיים במדבר – כשהשבוע מסתיים ללא תכנון כלכלי מוסדר מעבר לביטחון שהאל יתמוך כלכלית בעמו. הדמיון לציווי על המן ברור: מנה כפולה תופיע בשנה השישית, ובשנה השביעית אין להשתמש במה שיעלה מן הארץ אלא במה שיגיע בחסדי שמים. בתבנית זו, הארץ משמשת בתפקיד השמים, משם מגיע המן במדבר. ארץ זו היא מקודשת כמו מקור המן.

1 שמות כג, יא-יב.

2 ויקרא כה, כ-כב.

מציאות היסטורית:

א. השמיטה בימי הבית השני

לפני שניגע באופייה של השנה השביעית בהלכה הקדם-תנאית והכיתתית, יש להכיר את המציאות של קיום מצוות השמיטה לאורך תקופת הבית השני, או לפחות בסופה.

לדעת יחזקאל כהן,³ שנות השמיטה נשמרו באדיקות לאורך ימי הבית השני:

מצוות שמיטה, על אף שקשה היה לקיימה, קיימה בא"י לאורך כל ימי הבית השני, פרט, אולי, לשנים קשות במיוחד. הפטור ממיסים בשנה זו, שנהג, כנראה, כבר מימי השלטון הפרסי והמשיך לנהוג במשך כל ימי הבית, הקל במקצת את העול, אך עדיין זקוקים היו יהודי א"י, ובעיקר העניים שבהם, לסיוע חומרי מידי אחיהם שבחוצה לארץ.

שנת השמיטה היוותה נושא מבסס ביחסי היהודים והשליטים על הארץ לאורך התקופות. יוסף בן מתתיהו⁴ מתאר מפגש בין אלכסנדר מוקדון ומנהיגי יהודי ארץ ישראל, שבו פטר את יהודי הארץ ממיסוי בשמיטה. כהן מתפלמס⁵ עם החוקרים שרואים במפגש זה רק אגדה, ומדגיש את הגרעין ההיסטורי של המפגש והשלכותיו.

תחת השלטון הרומאי, היו יהודי ארץ ישראל פטורים ממס בשנות שמיטה. יוסף בן מתתיהו⁶ מדווח על מיצוק של מצב עניינים זה בפקודה של יוליוס קיסר בשנת 47 לפנה"ס:

גאיוס קיסר אימפרטור בשניה, קבע, שהיהודים יעלו מס לירושלים העיר, להוציא יפו, מדי שנה, חוץ מהשנה השביעית, שהם קוראים לה שנת שבתון הואיל ואינם אוספים את פרי העצים ואינם זורעים בה.⁷

3 כהן, יחזקאל; *עדויות על קיום מצוות שביעית בימי בית שני*; בתוך: שמיטה; מקורות, הגות, מחקר; עמ' 116. לסקירה ממצה של התפתחות המצב הקנייני החומרי, והשפעתו על אופי המצווה וקיום השמיטה בארץ ישראל לאורך הדורות, ראו שרייבר אברהם, *זכויות קנייניות כגורם מעצב בהלכות שמיטה* (מכללת ליפשיץ, פרסומי סגל אקדמי).

4 *קדמוניות* יא, ח, ה (338). מקור נוסף המתאר פגישה זו הוא מגילת תענית (כ"ב) לכ"א כסלו (מהד' ליכטנשטיין), עמ' 340-339. בתלמוד הבבלי: במסכת יומא, ס"ט, ובסנהדרין צ"א. השנה בה שהה אלכסנדר הגדול באזור היתה ערב שנת השמיטה, בחודשים ינואר-יולי 332, ובאביב 331.

5 כהן, *עדויות*, עמ' 102-103; למשל, דברי נרט שהסיפור נועד לחזק את הצו של קיסר משנת 47. כהן מסביר כי צו זה לא היה זקוק לחיזוק היסטורי.

6 *קדמוניות* יד, י, ו (202).

פטור זה בא בעקבות תמיכתם של היהודים במאבקו של קיסר ובמאמציו במצרים לאחר נפילת פומפיוס. לדעת כהן, גם בימי הורדוס⁸ נשמר מצב דומה של הקלה במיסים בשנת השמיטה.

כהן אף עושה שימוש במועדי שנות השמיטה על מנת לברר מידע היסטורי מתקופת הבית. בעזרת השמיטה מימות יוחנן הורקנוס הוא ממקם את שנת המצור של הורדוס על ירושלים,⁹ ואת פרשת הצלם בהיכל של הקיסר גאיוס קליגולה.¹⁰ יש לציין ששיטתו כוללת את ההנחה שבימי בית שני לא מנו את שנת היובל כשנת החמישים.¹¹ כמו כן גורס ספראי.¹²

ב. תקופת החשמונאים והשביתה בשביעית

שנת השמיטה מופיעה בתיאור ההיסטורי של ימי החשמונאים בהקשר של לחימה והתמודדות עם אויבים מבית ומחוץ. המצביא ליסיאס שפלש לארץ ישראל על מנת לטפל ביהודה המכבי באביב שנת 163, התמודד עם מציאות שנת השמיטה:

ויעש שלום עם אנשי בית צור ויצאו את העיר כי לא היה להם שם אוכל להיסגר בה כי שבת היתה לארץ ... ויחן [ליסיאס] על המקדש ימים רבים ... ואוכל לא היה באוצרות בהיות השנה השביעית והנמלטים ליהודה מן הגויים אכלו את שארית האוצר.¹³

7 כהן (מעדייות, עמ' 108) מעיר כי פקודה זו ניתנה כשהקיסר היה בסוריה ואושרה שנה לאחר מכן על ידי הסנאט הרומי.

8 כהן, עדייות, עמ' 110. הוא מסתמך על בקשת ביטול המלוכה שהוגשה לאוגוסטוס לאחר מות הורדוס. בתיאור המעשים השלייליים של הורדוס לא מוזכר מיסוי בשמיטה. אצל יוספוס - בקדמוניות, י"ז, י"א, ב' (307).

9 כהן, עדייות, עמ' 109. הוא מסתמך על דברי א. שליט (הורדוס המלך, עמ' 509, נספח ד', ירושלים, תשכ"ד): "ולא היה קץ לצרות שכן את הממון מצד אחד גזלה תאוות הבצע של השליט, שהיה זקוק (לכסף) ומצד שני הכריחה שנת השמיטה שתישאר האדמה לא-מעובדת כי שנה זו הגיעה אז ואסור לנו לזרוע את האדמה באותה (שנה)".

10 כהן, עדייות, עמ' 111-112.

11 כהן, עדייות, עמ' 116.

12 שמואל ספראי, מצוות, עמ' 119, 124. כמו כן זאב ספראי, דף שבועי בר אילן, בהר תשנ"ח מס' 236, המשטר הכלכלי היהודי.

13 חשמונאים א; ו, מט, נא, נב.

המחסור במזון פגע קשות בעם הארץ, אך להם היו מאגרים אותם יכלו לנצל, לפחות במידה מוגבלת. הצבא הכובש שנכנס לשטח בו לא היו גידולי קרקע מסודרים באותה שנה, ניצב מול הקושי הגדול ביותר שיכול לעכב צבא – קיבתו.

ויאמר [ליסיאס] למלך ולשרי החיל ולאנשים: אנחנו הולכים ודלים מיום ליום ואוכל לנו מעט...¹⁴

לדעת כהן,¹⁵ "בידינו ראייה ברורה וחד משמעית על קיום מצוות שביעית בימי יהודה המכבי בעיצומה של מלחמת השחרור הכבדה. באותה שנה התנהלו קרבות רבים עם הנוכרים תושבי ארץ-ישראל, שהתנכלו ליהודיה ולמלחמתם במשעבד הסלוקי, ועם צבא הסלוקי עצמו. בשנת שמיטה זו הביאו יהודה ושמעון החשמונאים יהודים רבים מהגלעד ומהגליל ליהודה, כדי להציל אותם מיד שכניהם הנוכרים, ועל אף כל זאת נשמרה השמיטה. יש בכך כדי ללמד מה מושרשת היתה מצווה זו בעם כבר בראשית התקופה החשמונאית..."

כהן, כאמור, אינו מקבל את דעתו של נורט¹⁶ המפקפק בקיום השביעית באותה השנה.

יוחנן הורקנוס, בנו של שמעון החשמונאי, רדף את תלמי וביקש לנקום בו על רצח אביו.¹⁷ הוא צר על תלמי במבצר סמוך ליריחו במשך זמן רב. מדי פעם העלה תלמי את אמו ואחיו של יוחנן על החומה ועינה אותם לעיניו. בסופו של דבר נטש יוחנן את המצור:

כך נמשך המצור זמן [רב] והגיעה השנה שבה נוהגים היהודים לשבות. הם שומרים [מנהג] זה בכל שנה שביעית, כמו [שהם נוהגים] ביום השביעי. ותלמי, שנפטר מן המלחמה מטעם זה, הרג את אחיו ואת אמו של הורקנוס.¹⁸

על כן ארך המצור זמן רב, עד אשר הגיעה שנת השמיטה, אשר בה שובתים היהודים אחת לשבע שנים, כדרך שבת השבוע, ובעבור זה נפדה תלמי מן המצור.¹⁹

14 חשמונאים א; ו, נג.

15 כהן, עדינות, עמ' 105.

16 Maccabean p. 507, 514, שמסתמך על היעדר הסיפור מדברי יוספוס וחשמונאים ב'. כהן מבהיר שיש להתייחס לדברי בעל חשמונאים א' כבעלי משקל ומדויקים יותר מחשמונאים ב' ויוספוס: "בעל חשמונאים א' נכתב על ידי בן ארץ ישראל שהכיר את זירת ההתרחשויות והיה קרוב אל פרטי המאורעות". (כהן, עדינות, עמ' 105).

17 שנרצחו על ידי תלמי במשחה, בחודש שבט בשנת 136. חשמונאים א; טז, יד.

18 קדמוניות יג; ח, א (234).

19 מלחמות היהודים א; ב, ד.

בסתיו של שנת 136 לפנה"ס התחילה שנת השמיטה (28 שנים לאחר השמיטה בימי יהודה המכבי) שנמשכה על פני השנים 135/136. הקשר שבין השמיטה ובין הסרת המצור אינו ברור. בניגוד לתיאור מלחמות השחרור של יהודה, יוסף בן-מתתיהו אינו טוען שהמצור הוסר בגלל מחסור במזון בעקבות השמיטה. המצור הוסר **בראשית** השמיטה, ובארץ לא התנהלה באותו הזמן מלחמה כללית ומתישה כבימות יהודה. מדובר במצור על מקום אחד, ולכן לא סביר שמחסור במזון הוא שאילץ את יוחנן הורקנוס להסיר את המצור. הסרת המצור הביאה להמתת משפחתו, כפי שיכול היה יוחנן עצמו לשער שיקרה.

יוספוס מתייחס ל"דרך שבת השבוע" כאל סיבה סטנדרטית להימנעות מלחימה. אין תיעוד הלכתי פרושי המשלים תפיסה זו של שביתת השביעית. המקבילה היחידה בהלכה הפרושית היא בעיסוק בלחימה בשבת, אותה נראה להלן.

תיעוד חיצוני של היהדות והלכותיה (מנקודת מבט שלילית) מובא אצל טאקיטוס. גם הוא מצרף את השבת והשביעית באותה קטגוריה של שביתה ו'עצלנות':

We are told that the rest of the seventh day was adopted, because this day brought with it a termination of their toils; after a while the charm of indolence beguiled them into giving up the seventh year also to inaction.²⁰

לעומת החוקרים המבטלים יחס זה אל השביעית כטעות המתגלגלת ממקורות יווניים בהם השתמש יוספוס, מעמיד כהן²¹ את חזקתו של יוספוס כמי שלא היה מביא מידע בעל שורשים הלכתיים או מנהגיים מבלי לעמוד על הרלוונטיות המציאותית לקיום הממשי שלו. כהן ממשיך ומשתמש במידע הנשאב ממגילת מלחמת בני אור בבני חושך (אותה נראה להלן) כדי לצייר את תמונת דמות שנת השמיטה בתקופה הקדם-תנאית.

הביקורת על דיווחו ופרשנותו של יוסף בן מתתיהו למידע ההיסטורי של פרישה ממלחמה מובא אצל כהן באופן כללי כשימוש שלו במידע היסטורי ממקורות הלניים – ניקולאוס איש דמשק, וסטרבון ההיסטוריון.

20 *The Histories*, By Tacitus; Written 109 A.C.E.; Translated by Alfred John Church and William Jackson Brodribb; Book V. Chap. 4.

21 כהן, *עדייות*, עמ' 107.

שביעית ושבט קומראן

המקום המרכזי שתופס המחזור השביעוני נחקר רבות, ואין אנו מעוניינים כאן בסקירה שלו אלא בקשר שניתן להפיק בין השבת והשביעית בעולמם של בעלי הסרכים.

בסרך הברכות מופיע המחזור השביעוני בדרך של הילול לירי:

ורזי פלאים בהראותמה

ושבועי קודש בתכונמה

ודגלי חודשים []

וראשי שנים בתקופותמה

ומועדי כבוד בתעודותמה

ושבתות ארץ במחלקותמה

ומועדי דרור דרורי נצח.²²

הדרור של זמני הקודש כולל את החופש מעבודה, משיעבוד אנושי, ולפי אליאור²³ – מבטיחים צדק חברתי ושמחה. היא גם מצביעה על התקבולת הבין-תבניתית – שבעת השבועות והמועד, ושבעת השמיטין והיובל.²⁴ מה שחסר בניתוחה הוא האיזכור לאטימולוגיה²⁵ של המילה 'דרור' – duraru – המנהג האכדי של שחרור עבדים ושמיטת כספים כחנינה מלכותית בשעת הכתרה. הכללת הדרור, החופש הניתן כצו חנינה מלכותי לכלל הארץ והעם, היא שינוי מהותי מן המקור השרירותי התלוי בגחמת המלך, ונועדה בעיקר להצביע על כוחו והשיעבוד בזמן מלכותו. החנינה המובנית מראש במעגלי הזמן מבטיחה חופש של ממש, ויותר מכך, שחרור מהעול האנושי החזק ביותר, דבר שה-duraru המקורי בעצם הנציח על דרך הדחיה הזמנית של הבלתי-נמנע.

22 4Q286, fragment Iii:8-12; DJD XI p.12.

23 אליאור, רחל; מקדש ומרכבה, כהנים ומלאכים, היכל והיכלות במיסטיקה היהודית הקדומה; מאגנס, ירושלים תשס"ג, עמ' 57.

24 אליאור, שם, עמ' 107.

25 גרינץ, יהושע מאיר; מונחים קדומים ב"תורת כהנים"; לשוננו לט (תשל"ה) 5-20, 163-181; מ (תשל"ו) 32-5. גרינץ דן גם במונח המקביל ל'שמיטה' – wussuru. כמו כן ראו:

J. B. Prichard, *Ancient Near Eastern Texts Relation to the Old Testament*; Princeton Univ. Press, pp. 526-528.

שינוי עמוק זה מייצג סעיף במעבר הפרדיגמטי הרחב יותר,²⁶ מן הבריתות שמיוצגות בחוזים הווסאליים²⁷ אל הברית שבין העם לאלוהיו.²⁸

הזמנים המקודשים שאליאור מצביעה עליהם, במחזורים רביעוניים ושביעוניים, מייצגים לפי שיטתה סדר עולמי מוחלט²⁹ שנשמר בידי המלאכים³⁰ ונועד לחבר בין הרובד האלוהי לזה האנושי³¹ תוך ניסיון 'לגעת בנצח' ולהחמיר עם הנוכחי, ההווה. השבת והשביעית נמצאים מלכתחילה באותה קטגוריה טמפורלית של שיקוף הסדר האלוהי, והקשר ביניהם הוא מכונן ואינו עומד לניתוח פנימי.

בציטוט הקטע הבא מן הסרך, מביאה אליאור³² את הקשר שבין חלוקת הזמן בשמים ובארץ, מועדי עבודת הקודש, השבועות ושבטות השנים:

וחדשים וענות טוב וחסדי אמת ורחמי עולמים ורזי פלאים
בהר[אותמ]ה ושבועי קודש בתכונמה ודגלי חודשים
[ראשי ש]נים בתקופותמה ומועדי כבוד בתעודות[מה]
ושבתות ארץ במחל[קותמה ומעודי דרוך

26 כפי שמסביר יהושע ברמן במאמרו, "כל יחיד הוא מלך", תכלת 26, 2007, הוצאת מרכז שלם, עמ' 90-65.
27 שם, עמ' 71, 76-74. ההקבלה וההנגדה נעשות בעיקר עם חוזים חיתיים אך גם עם האשוריים של סוף תקופת הברונזה התיכונה.

28 ברמן מצביע על המעבר מחוזה בין מלכים לחוזה בין עם (בו כל אחד הוא מעין מלך - ראו לחוזה של כבוד) ואלוהיו. 'הפרטת' החוזים מלווה גם בהפשטה ובאיזון יחסי הכבוד בין בעלי הברית. הברית הזו מעמידה את האדם כפרטונה של ממש ביחס אל חייו ואל דתו, ולא כנתין כפוי של מערך פוליטי ודתי שמתבצע הרבה מעליו על ידי אנשי השררה והאיליות.

29 אליאור, שם, שם, ובעמ' 106. המונח של בצחיות הלוח "כל הוי עד" (עמ' 107) משמש את אליאור שוב ושוב לאורך הספר. זאת בניגוד לשיטת וולהאוזן (ראו אנציקלופדיה העברית, כרך לב עמ' 70 ערך שמטה), שצימד עניינית בין נטישת הפירות בשביעית ומצוות שחרור העבדים. לדעתו, עד ימי בית שני המחזור היה תלוי-קרקע ולא היה סדר שביעוני כלל-ארצי. גם אם לא נרחיק עד לבעל תורת התעודות, מספיקה לעניין זה ביקורתו של בר אילן (ביקורת: רחל אליאור, מקדש ומרכבה, כוהנים ומלאכים, היכל והיכלות במיסטיקה היהודית הקדומה, ירושלים: מאגנס, תשס"ג: מועד, יד (תשס"ד), עמ' 114-131) על השימוש המוגזם בתבניות שמשיות-שביעוניות לשם תיאור הלך המחשבה של בני הכת, הגובל אצל אליאור בנטישת הניתוח המדעי לטובת הנומרוולוגי.

30 אליאור, שם, עמ' 91.

31 אליאור, שם, עמ' 71: "קדושת הזמן התייחסה לנקודת הראשית בזמן ובמרחב ולנצחיות מחזורי הזמן המכונים 'מרכבות השמים' ונמנים על פי מספרים קבועים של לוח השמש. קדושת המקום התייחסה למקום החורג מגדרי הזמן והמקום - מקום שהמוות אינו שולט בו, 'אן עדן הוא בין החלוף והאי חלוף' (חנוך ב ה 3) - ולנקודת החיבור בין העולם הנצחי לעולם הארצי המצויה בקודש הקודשים ונשמרת בחוקי טהרה...".

32 אליאור, שם, עמ' 107.

ד[ר]רורי נצח ו

אור וחשבוני...³³

בעל הסרך מפאר את הטוב האלוהי והמוסרי הטמון בתבניות הזמן האלה. הקשר בין השבת והשביעית מתואר לפי אליאור כך:

היום השביעי הוא ציר החישוב של הלוח השמשי הנמנה בשבתות השנה ונלמד ממלאכי הפנים, שכן הוא היום המקודש הנשמר ביחד עם בשמים ובארץ...

מערך היחסים בין הטבע, החקלאות האנושית והמחזור המקודש והפולחני מתוארים על ידי אליאור מכיוונים שונים. מצד אחד, הכוהנים הגולים במדבר יהודה מעוניינים בקדושה מוחלטת, הממוקדת במקדש ובתבניות זמן ומקום שאינן מוחשיות. מצד שני, מתוארת התאמה מעמיקה בין המועד הנצחי הקבוע³⁴ לבין העונות הטבעיות המצביעות עליו. כפי שנראה להלן,³⁵ תפיסת הארץ של בני הכת לא היתה משנית בלבד למקדש. יסודות ה'מצוות התלויות בארץ' מתחילות עם 'חוקי אדמת הקדש'.

במגילת מלחמת בני אור בבני חושך, מתוארת המלחמה הארוכה בת ארבעים השנים בין אנשי הכת ואויביהם השונים. מלחמה זו מהווה שיא בתפיסת המאבק.

ידין מתווה את חלקי המגילה השונים, וביניהם את סדר שנות הלחימה:

בעל המגילה קובע שבשנות השמיטה לא יילחמו בני-אור בכלל, ולכן תימשך הלחימה גופה כשלושים וחמש שנים, לפי החלוקה הבאה: מלחמת כל העדה נגד הכתיים³⁶ ובעלי בריתם תימשך שש שנים, ואילו מלחמת המחלקות נגד כל

33 4Q286, fragment Iii:8-13 ; DJD XI, pp.12-16

34 אליאור, שם, עמ' 114.

35 בפרק קטגורית מצוות התלויות בארץ.

36 האיוב המסורתי של בני הכת, עליהם מסביר ידין (מלחמת, 1960, בתחילת *תוכן המגילה*) כי: "בה בשעה שאדום, מואב, בני-עמון ופולשת הן הארצות הסובבות את ארץ ישראל והיו מאז ומעולם אויביה המסורתיים, הרי 'כתיי אשר' הם בגדר מונח שאינו מוגדר בפני עצמו, אם גם ידוע היה בודאי לאנשי הכת, ויש לעמוד עליו בנפרד בכל מקרה ומקרה. בכתיים כבר נתקלנו ב'פשר חבקוק', ועל זהותם בכלל נעמוד בפרק שידון בכת ובתקופתה. כך יש לציין ש'מרשיעי ברית' הנזכרים - הם אויבי בני-אור שבקרב ישראל עצמם, ולמעשה הרי זה הרמז היחיד עליהם בכל המגילה כולה. כל הנ"ל מהווים את 'בני חושך'. ונגדם ילחמו בני-אור בשלב הראשון. בני-אור עצמם מוגדרים כ'בני לוי ובני יהודה ובני בנימין גולת המדבר'. התואר 'גולת המדבר' הולם ביותר את אותם בני אור שעשו מרבית תקופתם במדברות יהודה. שלב זה של המלחמה יהיה 'בשוב גולת בני אור ממדבר העמים לחנות במדבר ירושלים'."

מלכי הצפון תימשך עשרים ותשע שנים. התכנית קובעת במפורט אף את שמות האויבים ומספר השנים שיש להלחם נגד כל אחד ואחד.³⁷

מה כן יעשו בני האור בשנות השמיטה? – את עבודת המקדש. אלה שנים המיועדות לפעילות מקדשית ולא מלחמתית:

את כל אלו יסרוכו במועד שנת השמיטה, ובשלוש ושלושים שני המלחמה הנותרות יהיו אנשי השם קרואי המועד וכל ראשי אבות העדה בחרום להם אנשי מלחמה לכול ארצות הגויים. מכל שבטי ישראל יחלוצו להם אנשי חיל לצאת לצבא כפי תעודות המלחמה שנה בשנה ובשני השמיטים לא יחלוצו לצאת לצבא כי שבת מנוח היא לישראל.³⁸

שיפמן מסביר³⁹ את ה'סריכה' ב"כל אלו יסרוכו במועד שנת השמיטה", כמינויים של הכהונה הגדולה והקשורים אליה, סידור המערך הצבאי והכוהני בתוכן ובתבנית. מינויים אלה מתבצעים בשנת השמיטה,⁴⁰ לא רק בהזדמנות פרגמטית של הפוגה מן הלחימה הממושכת אלא בגלל מהותה הקדושה⁴¹ של השנה.

כשיוספוס מתאר את השביעית והשבת כקשורים, "כדרך שבת השבוע", הוא משקף גם את תפיסת בני הכת אותם הכיר לטענתו מניסיון אישי.⁴² כפי מידת חומרם בדיני השבת והטהרה, כך גם בשבוע השנים. בשל כך אפשר לחשוב בתיאור שלו את התנהלות מלחמות החשמונאים בשנת השמיטה כמוטה לכיוון הסברי התואם כזו הלכה.

הקדושה האינהרנטית לשביעיות השונות אצל בני הכת – ימות השבוע, ספירת העומר, חג השבועות, שנות השמיטה ושנת היובל – נחקרה רבות, ויש שתיארוה כאבן

37 יגאל ידין, *מלחמת בני אור בבני חושך* (ירושלים 1955), בפרק 'תוכן המגילה'.

38 יגאל ידין, שם, פרק ב', 6-9.

39 יהודה שיפמן, *הלכה, הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה* (ירושלים 1993) עמ' 79.

40 שיפמן (שם, הערה מס' 271) מציע כי המינויים נכנסו לתוקף בסתיו של השנה הראשונה במחזור, לפי הבנת "במעד שנת השמיטה" (דברים לא, י) כהתייחסות למחזור שלאחר השמיטה.

41 ניתן להנגיד בין הפעילות התכנונית והמערכתית הזו לבין האיסור המאוחר על יצירת תוכניות בשבת, אך אין סתירה מהותית כיון שהפעילות המקדשית כן היתה מותרת בשבת, וגרעין זה נשמר גם בשבת השנים, עם הרחבת התפקיד הכוהני להנחלת העולם כולו.

42 *חיי יוסף*, §§10-11. אמנם יש לתת את הדעת לחוסר המתגלע לעיתים בין חיי יוסף לשאר כתביו (קדמוניות, מלחמות). ראו למשל הסברו של מנחם שטיין (מבוא, *יוסף בן מתתיהו, חיי יוסף*, הוצאת מסדה – תשי"ט – 1959, עמ' צד) הנשען על הופעת ספרו של יוסטוס איש טבריה בו האשים את יוספוס בבגידה. ישנם גם הסברים מזווית כללית וביוגרפית (ראו לדוגמה: דוד פלוסר, *יוספוס פלביוס*, אוניברסיטה משודרת, משרד הביטחון – ההוצאה לאור, תשמ"ו – 1985, עמ' 60) לפיה הוא ניסה בחיי יוסף להצדיק את חייו לקראת סופם.

היסוד בכל עולמם של בני הכת. תמונת העולם של הכתות במדבר יהודה אותה מציירת אליאור, היא אימוץ קיצוני של חומרת הקדושה ההלכתית למציאות אונטית של דין מוחלט – אור וחושך. מושלמות הזמנים השמשיים איננה מותרת מקום להתפשרות המשפטית נוסח הפרושים בזמנים (שילוב השנה הירחית והשמשית) ובעניינים הלכתיים (תמרון ההלכות המחמירות הכתובות בתורה שבכתב).

למרות הרדיקליות של כתיבת אליאור, החורגת לדעת אחרים מן התחום המדעי אל ההתפייטות ושוברת את העמדה המחקרית, ניתן בכל זאת לאמץ חלק מן התובנות שהיא מעלה מבלי להתחייב לשיטה כולה: תפיסת הסידור והטוהר של האיסיים לא היתה משנית במדרג התפיסה הדתית שלהם. לא השיקול ההלכתי הוא המנחה אותם ליצירת לוח שנה, אלא להיפך. בעוד שבלוח השנה הפרושי, המערב ישירות את השמש והירח, ומתחשב בקשיים אנושיים ופרגמטיים למניעת חלות של חגים בימים מוגדרים מראש ('לא אד"ו ראש'), הרי שכת בני אור הולכים בכיוון ההפוך: הזמנים העליונים והסדר האלוהי שבהויה הם הקובעים את דמות ההלכה – ההליכה בנתיב המוחלט 'האלוהי' אותו יודעים הכוהנים בני האור.

שיפמן מבאר את ניתוחו של ידן, שהשביתה מלחימה בשנת השמיטה קשורה להלכות שבת. לדעתו, קשר כזה בין השביתה בשבת ובשביעית נובע מסוג של היקש בין הופעות הזמנים בתורה: "כל שימוש במילה 'שבת' בהקשר לשנת השביעית עשוי היה כהחלט להסתיים בהיקש, שממנו נובע שתקנות המתייחסות לשבת מתייחסות אף לשנת השמיטה"⁴³.

שתי בעיות עומדות כנגד הסבר כזה:

ראשית, עקרון ההיסק והלימוד משבת לשביעית מצריך שיטת לימוד המבוססת על היקשים והיסקים בסגנון פרושי (כפי ששיפמן עצמו מביא⁴⁴), דבר שאיננו ברור מאליו.

שנית, שיפמן מסיק מכיוון זה של חקירה כי ייתכן ואף מלחמות מגן היו אסורות; הוא מביא את היעדר הנכונות להילחם מלחמת מגן בשבת כדוגמא. לעומת זאת ידן גורס כי מלחמת מגן כן היתה מותרת. היכן מתחיל ומסתיים הקשר בין השבת לשביעית? אילו מלאכות או תקנות אסורות בשנת השמיטה כמו בשבת, אם כנים דברי שיפמן? – כלומר, אם מדובר בתהליך הלכתי עיוני ומעשי, הוא צריך לפעול גם ברמת הפרטים, ולא רק בהיקש כללי בין השבת לשביעית.

43 שיפמן, עמ' 92.

44 שיפמן, שם, הערה מס' 21.

היקש כזה קרוב יותר להיות פרי הניתוח המחקרי של הדיסציפלינות האקדמיות (ארכיאולוגיה, היסטוריה), דמיון בין מבנים חברתיים ואיסוריים בתחומי זמן ומרחב מקבילים. הטיפולוגיה של האיסיים/כת קומראן היא המעלה את התבנית הזו, ובצדק. התבנית של שבת-שביעית אכן מספקת כוח הסברי. לא מוכח מכך כלל שתהליך יצירת ההיסק היה גם במקור.

יש לציין שישנו קשר מדרשי בספרות חז"ל, במדרשי האגדה המוקדמים, בין הכישלונות הצבאיים הכוללים של העם בשמירת ריבונותו, ובין השבת והשביעית יחדיו. לדוגמא, באיכה רבה: ⁴⁵

פִּי מִפְּנֵי חֲרָבוֹת נִדְדוּ (ישעיה כ"א), מפני חרבו של נבוכדנצר נדדו, מפני חרב נטושה, מפני שלא היו שומרים שמיטותיהן כראוי כד"א וְהִשְׁבִּיעַת תְּשֻׁמְטָהּ וְנִטְשָׁתָה (שמות כ"ג), ומפני קשת דרוכה, על ידי שלא היו שומרים שבת כראוי כד"א בְּיָמֵים הָהֵמָּה רָאִיתִי בְּיַהֲדָה דְרָכִים גְּתוֹת בְּשַׁבָּת (נחמיה י"ג), ומפני כובד מלחמה מפני שלא היו נושאים ונותנים במלחמתה של תורה דכתיב בה עַל פֶּן יֵאָמֵר בְּסֵפֶר מִלְחָמֹת ה' (במדבר כ"א).

כמובן שמדרש זה אינו מהווה בהכרח עדות להלך מחשבה הלכתי, והוא מובא כאן כדי לתאר את הכיוון ההפוך לזה של שיפמן וידין: השבת אינה מוקשת אל השביעית, אלא שתיהן מהוות ביטוי של דבר-מה עמוק יותר. השבת והשביעית משחקות תפקידים מקבילים בחורבן ⁴⁶ ובגאולה ⁴⁷. שמירה על השבת והשביעית היא תנאי מסורתי לביאת הגואל. במדרש מבואר שאותו קשר בסיסי של ברית העם והארץ הופר באופן מקביל על ידי חילול השבת והשביעית. רוצה לומר – הקשר ביניהם איננו דרשני אלא תשתיתי, לא תוצר של תהליך הלכתי אלא יצירתו דרך העשיה. ⁴⁸

45 איכה רבה (וילנא) פרשה ב ד"ה ד בלע ה'.

46 למשל, *תוספתא* מסכת תענית (ליברמן) פרק ג הלכה ט: "ר' יוסה אומ' מגלגלין זכות ליום זכיי וחובה ליום חייב, כשחרב בית המקדש בראשונה מוצאי שבת ומוצאי שביעית היה".

47 כשהיחס התלמודי הקלאסי מבוטא באמרתו המפורסמת של רבי יוחנן בשם רשב"י, המובאת בתלמוד בבלי מסכת שבת דף קיח ע"ב: "אמר רב יהודה אמר רב: אלמלי שמרו ישראל שבת ראשונה לא שלטה בהן אומה ולשון, שנאמר ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקט (שמות טז) וכתוב בתריה ויבא עמלק. אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: אלמלי משמירין ישראל שתי שבתות כהלכתן – מיד נגאלים, שנאמר כה אמר ה' לסריסים אשר ישמרו את שבתותי (ישעיהו נו) וכתוב בתריה והביאותים אל הר קדשי וגו'".

48 דוגמא לכך בגבול שבין ההלכה הצדוקית לחז"לית, אצל צבי שטמפפר ומטמאים היו את הכהן (נטועים ד). שם, הערה מס' 56: על המעשה כיסוד להלכה; א"א אורבך, 'הדרשה כיסוד ההלכה ובעיית הטופרים', תרביץ כח (תשי"ח), עמ' 168-169; ע"צ מלמד, 'המעשה' במשנה כמקור להלכה', סיני מו (תש"כ), עמ' 152 ואילך. ובגמרא ראה: א' קמינקא, 'המעשה מקור ההלכה', מחקרים במקרא ובתלמוד ובספרות הרבנית, ספר שני (מחקרים בתלמוד), תל אביב תשי"א, עמ' 1 ואילך.

אנו נעבוד תחת ההנחה הקרובה יותר לזו של אליאור (עד ולא עד בכלל), שתפיסת הזמן היתה תשתיתית, וההתרחשויות והפעילויות נתפסו כמוכתבות על ידי סדר אלוהי אותו יש לשמור ולהפעיל. מנקודת השקפה כזו, לא ההיקש בין השבת לשביעית הוא שמייצר את איסור הלחימה בשנת השמיטה, אלא שתיהן גם יחד נובעות מן השביעיות המשותפת למערך הזמנים המידי – ימים, והכללי-שנים. בכל הופעה של שביעית מורגשת בחריפות האפוקליפטיות והחשיבות של העמידה בתנאים האלוהיים.

לפי תפיסה קדומה זו, אופייה החמור של השבת משתקף בשביעית כיון ששתיהן גם יחד מייצגים זמן טהור יותר, ימים ממשמשים ובאים של מוחלטות, אור כנגד חושך. המקצב המשיחי הוא של שביעיות, ופעירת השביעית – בשבוע הימים, בספירת העומר או בשנים, מייצגת רמז עבה לנוכחות אלוהית ממנה אסור בשום פנים להתעלם.

אלו מלחמות לא נלחמים בשביעית? מגילת מלחמת בני אור ומגילת המקדש לא מבררות את הנושא ישירות, והוא מובא אגב-אורחא. עם זאת, מדובר בתכנון רחב (בלי לבטל את אוירת ההתנבאות השמורה לכתות פורשות ורדיקאליות) של מלחמת קודש לאורך שנים רבות, ובתכנון כזה נלקחות בחשבון מסגרות (שבת, כשרות, קידושין) שאינן מוקפדות במלחמה הנכפית על המשתתפים בה.

יש לזכור כי המעמד ההלכתי של הלחימה בשבת עומד לדיון ופיתוח חשמונאי⁴⁹ – מן התקדים למוות בשל הימנעות ממלחמת-מגן, ועד להיחלצות לקרבות מנע אסטרטגיים במצורים הרומאיים. לעומת זאת הלחימה בשנת השמיטה פשוט אינה מתרחשת לפי יוספוס. אמנם המקרה של יוחנן אריסטובלוס הוא של מלחמה פנימית, אך משפחתו המיידית היתה מעורבת, ואיסור הלחימה מנע את הצלתם. אין אופיו והיקפו של האיסור מבורר כל צרכו.

דמותה של שנת השמיטה והפעילויות האסורות בה מצריך מחקר רחב יותר. אין די במתיחת קו היקשי בין השבת לשביעית. יש להבין את דיני השביעית הקדומים כיסודיים יותר.

49 לפי יוספוס פלביוס, וכן מניחוהו ההיסטורי של פינקלשטיין (1930) בעיקר בהנגדה להלכות אחרות באותה התקופה, שם עמ' 41-40; כמו כן מורה דיונו ההלכתי של הרב שלמה גורן (תשי"ח), חלק ב', *מלחמה בשבת בתקופת החשמונאים*.

משמיטה ממלכתית לשמיטת הארץ

במקרא מצוים בני ישראל על שמיטת הארץ דווקא לאחר הכניסה אליה. מצווה זו פרדיגמאטית למצוות התלויות בארץ, ואף מגדירה בהלכה המאוחרת את גבולות הארץ.

בספר היובלים, הברית בין העם לאלוהיו הינה שלב בדרך לברית כוללת שבה העולם כולו יהיה הארץ. המצווה היחידה בספר יובלים לגביה מוזכרת הארץ כישות עצמאית היא מצוות השמיטה המובאת בסוף הספר:⁵⁰

ואחרי החק הזה הודעיך את ימי השבתות במדבר סין אשר בין אילים ובין סיני: ואת שבתות הארץ הודעתי לך על הר סיני ושנות היובלות בשבתות השנים הודעתי לך ושנתו לא הודעתי לך עד בואך אל הארץ אשר תנחלו: ושבתה הארץ בשבתותיה בשבתכם בה וידעו את שנת היובל: לכן קבעתי לך שבועות שנים, שנים ויובלות מימי אדם עד היום הזה ארבעים ותשעה יובלות ושבוע אחד ושתי שנים, ועוד ארבעים שנה תעבורנה עד אשר ידעו את מצוות ה' עד הגיעם אל ארץ כנען בעברם את הירדן מערבה: והיובלות יעברו עד כי יטהר ישראל מכל הזנות והחטא והטומאה והעוון והשגגה וישבו בכל הארץ לבטח ואין שטן לו ואין רע וטהרה הארץ מן העת ההיא לכל הימים:

השמיטה והיובל הם המסגרת של הספר למציאות כולה ולמציאת הפיתרון למציאות הלוקיה של עם הפוגם בברית עם אלוהיו. משה שמתחנן למניעת ההידרדרות הישראלית מקבל אפשרות לחזרה בתשובה של העם, ופירוט היסטורי של היובלות השבועות והשנים. המתווה ההיסטורי והיחס בין העם לאלוהיו קשורים בטבורם, וחתמת הספר עם הלכות השביעית וריצוי שבתות הארץ לשם תיקון מדגישה זאת.

למרות שהשביעית מופיעה בסוף הספר, היחס השביעוני לזמן מתחיל מן הפתיחה⁵¹ ומדגיש את חשיבות שמירת השבת על ידי העם. העם המקודש ישמור את הזמן המקודש, ועונש מוות צפוי למי שחורג מימי החג. מושג השבת מוצג כבר בשלב הפתיחה המציעה את תבנית הספר שיסקור את השנים והיובלים. מה שראוי לציון הוא המעבר הטבעי לגמרי בין העיסוק בימי השבוע ושני השבוע.

במקביל, סיום הספר בפרק נ' ממשיך, לאחר הפסוקים שהבאנו, עם תיאור מצוות השבת היומית, בדומה למובא בתחילת הספר. הפסוק האחרון המסכם את הפרק מכליל את השבתות והחשיבות החיובית והשלילית הבאה עימהם:

50 ספר יובלות פרק נ א-ה.

51 ספר היובלים (כהנא, תש"כ), עמ' רכ"ה (ב, יד-כו).

יג. והאיש אשר יעשה דבר מכל-זה ביום השבת ומת למען ישבתו בני ישראל במצות שבתות הארץ ככתוב בתוך לחות השמים אשר נתן בידי לכתוב לך חקי עת ועת בחלקת ימיה.⁵²

כשפסוק זה מאגד את 'שבת בראשית' ו'שבת הארץ' גם במובן של היחס האיסורי, מובנת האפשרות של יחס אל שנת השמיטה כאל שנת שבתון במובן הפשוט של המילה – שביתה לא רק מפעילות חקלאית.

המאפיין של שנת השמיטה כשנת שבתון מפעילות, כמו השבת – כזמן מקודש, בולט בספר היובלים. בהמשך מקבלת שנת השמיטה משמעות ההולכת ומתמקדת באדמה, כ'מצווה התלויה בארץ'. התפתחות זו משנה את המוקד של הפעילות בשנה זו משביתה 'כוללת' לשביתה מפעילות כלכלית וחקלאית. נרצה לומר להלן ששינוי זה יכול להאיר את המעבר משנת שמיטה הכוללת שביתה ממלחמה בהלכה של החשמונאים והכתות, אל הלכה חז"לית בה אין רמז לשביתה 'ממלכתית' שכזו.

לדעת מרגלית,⁵³ יוספוס איננו מכיר במושג 'מצוות התלויות בארץ' כפי שהוא מופיע בהלכה המאוחרת, אלא במובן מצומצם של "חוקת המדינה", לפיה החוקים עקרונית יכולים לחול בכל מקום. ספר היובלים לעומת זאת איננו מכיר במושג של 'מצוות התלויות בארץ' בגלל חוסר הלגיטימיות של התפוצה. גלות נוספת איננה צפויה. יש לקיים את החוקים בארץ, וזו עוד עתידה להתרחב ולכלול את כל העולם.

קטע ממגילת דמשק המפרט את המצוות החקלאיות, מתפרש באופן שנותן משקל גדול יותר למצוות-הארץ כקטגוריה⁵⁴ העומדת בפני עצמה:

חוקי אדמת ה[קודש]⁵⁵

במקרא, קיום המצוות מביא למצב ראוי (דתית וכלכלית) של העם בארץ. בכתבי הכת, קיומם של החוקים בצורה הנכונה, כפי שמקיימים אותם בני הכת, מכפר על הארץ באופן מעשי ומיידי, ואמור להביא בזמן הקרוב (המיידי אך מעורפל) לגירוש

52 ספר היובלים, שם, עמ' שי"ג (ב, יג).

53 מרגלית (2006), פרק ג' "יוספוס פלביוס".

54 הדבר זוקק ביטוס נרחב יותר, אך אני מצפה שניתן יהיה להצביע על קשר בין המעתק אל קטגוריות מוסדרות ומבוססות הקשר קונקרטי וקונספטואלי כאחד, לבין השינוי שחל בחשיבה הדתית, מתודעת ברית אל שפה דתית בה הדקדוק הוא של המתנה הניתנת לבני ישראל לטוב ולמוטב (מינוח 'הדקדוק-של-המתנה' הוא של אסף שגיב, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית ירושלים 2007, טרם פורסם).

55 באומגרטן (1999). הגירסא הראשונית של באומגרטן (1996) עמ' 147, לפיו הקריאה היא: [על] חו[קי] ארצות... זוהי קריאתו בקטע Q270 3i line 19: [] ° [] ארצו[]. בקטע זה של מגילת דמשק, סודרו לפי הסדר הבא המצוות החקלאיות: קציר, עוללות גפנים, לקט, ניקוף הזית, תרומה מהלקט, חלות התרומה, נטעי הכרם ועצי המאכל, מעשר הגורן.

האויבים ממנה.⁵⁶ אבל בניגוד לאווירה של ספר היובלים, בני הכת תפשו את עצמם כגולים – מן המקדש, גם אם לא מהארץ. לדעת מרגלית, בניגוד לקומראן ולקריאה המסוימת במחקרו של באומגרטן, אצטט:

...אצל יוספוס יש הכרה בכך ש'חוקי מדינה' ניתנים לקיום מלא רק במדינה, אבל זו קטגוריה שבדיעבד. בספר יובלים אולי כל החוקים תלויים בארץ, אבל הארץ עתידה להתרחב לכל העולם.

בניגוד לקביעתו הגורפת, ראינו לעיל בדברי יוספוס יחס הדוק בין התנהלות ברמה הלאומית (התגייסות למלחמה) ובין שנת השמיטה. זו אינה 'קטגוריה שבדיעבד' אלא חיים של עם היושב בארצו, כשמחזור החיים של העם והארץ מאוחד לא רק ברובד החקלאי אלא גם הדתי והמדיני.

בעולמם של אנשי קומראן, קטגוריית הקדושה של העם, הארץ והזמן היא מרכזית ביותר, ואי אפשר לנטרל אחד מן הרכיבים מבלי לאבד את התמונה כולה. מחזורי הזמן השביעוניים (אותם הזכירה אליאור), הארץ (מרגלית), והטוהר/קדושה, מתפקדים יחד ליצור את המציאות 'הקומראנית' המושלמת.

השביעית היא הזמן המיועד לעיצוב הפעילות בבית המקדש, מוקד ההתרחשות בעולם כת בני האור. אין בכך ניתוק מן הארץ, אלא הידוק הקשר אליה, במובן של השאיפה להפוך את כל העולם למקום של קודש בתום המלחמה בכל סוגי בני החושך. הקשר הכפול אל השמים ואל הארץ הוזכר לעיל בדברי אליאור, ובסופו של חשבון אין התעלמות ממקצב החיים של החקלאות,⁵⁷ בניגוד למה שניתן היה לצפות מכת מסתגרת של אנשי-מקדש וטוהר.

שביעית בהלכות חז"ל

הפסוקים בפרשת בהר⁵⁸ מפרטים את ההלכות הבסיסיות של שנת השמיטה:

וְהִזְתָּה שְׁבַת הָאָרֶץ לְכֶם לְאֲכֹלָהּ לֶךָ וְלַעֲבָדֶיךָ וְלַאֲמָתֶיךָ וְלַשְׂכִּירֶיךָ וְלַתּוֹשָׁבֶיךָ הַגֵּרִים עִמָּךְ: וְלִבְהֶמְתֶּךָ וְלַחַיָּה אֲשֶׁר בְּאֶרְצֶךָ תִּהְיֶה כָּל תְּבוּאָתָהּ לְאָכֹל:

56 למשל, סרך היחד 9:5, 8:7, 8:10, 9:3, 19:2. מגילת דמשק 2:9, 4:10.

57 ראו מרגלית (2006), פרק 4, קומראן.

58 ויקרא כה, ו-ז.

במדרש ההלכה (ספרא בהר⁵⁹) מפותחות ההלכות על בסיס ציווי האכילה וקדושת היובל המוצהרת במקרא, ומעניק לשנת השמיטה את התואר החסר בפסוקים: קודש.

יובל היא שנת החמשים שנה, שיכול בכניסתה תהיה מקודשת מראש השנה וביציאתה תהיה מושכת והולכת עד יום הכיפורים שכן מוסיפין מחול על הקודש תלמוד לומר יובל היא שנת החמשים שנה תהיה לכם, אין קדושתה אלא עד ראש השנה. לא תזרעו לא תקצרו את ספיחיה ולא תבצרו את נזיריה כשם שנאמר בשביעית כך נאמר ביובל. כי יובל קודש, מה קודש תופס את דמיו אף שביעית תופסת את דמיה, אי מה קודש יוצא לחולין ודמיו נתפסים יכול אף שביעית כן תלמוד לומר היא, הרי היא בקדושתה נמצית אומר האחרון אחרון נתפס כשביעית ופירי עצמו אסור, כיצד לקח בפירות שביעית בשר אילו ואילו מתבערים בשביעית, לקח בבשר דגים יצא בשר ונכנסו דגים, בדגים שמן יצאו דגים ונתפס שמן האחרון אחרון נתפס ופירי עצמו אסור. מן השדה תאכלו את תבואתה כל זמן שאתה אוכל מן השדה אתה אוכל מתוך הבית, כלה מן השדה כלה מן הבית.

הענקת תואר הקדושה לשנה השביעית היא מהלך מובן וטבעי על רקע היחס השבתי שקיבלה השמיטה בזמן החשמונאים וסוף ימי הבית אצל אנשי קומראן. כמו כן, דברי ספר היובלים מקבלים כאן יישום דיפרנציאלי: במקום לצבוע את כל מהלך העולם ובני האדם בצבעי היובלות והשמיטות עם הטיהור הדרוש מהם לשם השגת מציאות גבוהה, מתואר יישום הפוך בכיוונו, אל הקטן והיום-יומי. אותה קדושה גבוהה של היובל⁶⁰ נרתמת ליצירת מציאות של קדושה חדשה וייחודית – 'קדושת שביעית'.

קדושה זו איננה בעלת דמות הלכתית מסוימת הדומה לקדושות האחרות בהלכות קודשים. ניתוחים מאוחרים של קדושה זו מעמידים אותה מצד אחד בשיא החומרה,⁶¹

59 ספרא בהר פרשה ב, פרק ג' א-ד.

60 לגבי הקשר בין דברי ספר היובלים להלכה החז"לית, בפירושו לדברי הימים (הוצאת רפאל קירכהיים, פראנקפורט דמיין תרל"ד, עמ' 36) כג, ג מעיד אחד מתלמידי רס"ג שספר היובלים היה בידי רבו. מובא אצל כהנא (תש"כ), עמ' ריח. כמו כן ראו דימנט (בני שמים), עמ' 98 הע' 6.

61 משנה שביעית ח, ב – על ההבדל בינה לבין תרומה ומעשר שני בשימוש.

פרופ' שמואל ספראי (מצוות שביעית במציאות שלאחר חורבן בית שני, בתוך: בימי הבית ובימי המשנה; מחקרים בתולדות ישראל; מאגנס, ירושלים, תשנ"ד), מבין (עמ' 118, הערה מס' 5) כי "ההלכה רואה בפירות שביעית קדושה למעלה מכל דבר שבקדושה אחר ואין הם מתחללים על-ידי תמורה ומכירה ואם המיר... אחרון נכנס בשביעית ופירי עצמו אסור (סוכה מ, ע"ב). כן החמירה ההלכה בתערובת שביעית (שביעית פ"ח, ח'–י"א) וחומרות רבות כיוצא באלו".

ומאיך כמכלול פיקטיבי של דיני איסורים וחובים.⁶² הקדושה הזו לא מגיעה מן המקדש – ובמעגלים מתרחבים לשאר הארץ – אלא מן הזמן. כפי שאמרנו לעיל, השביעית איננה מוסקת בהיקש מן השבת כיון שהדמיון ביניהם איננו סמנטי-חיצוני, אלא כפי שמבינה אליאור, פנימי ומהותי לתפיסת הזמן הקדומה והמוחלטת של הכתות. קדושה כזו איננה ניתנת לניתוח סטנדרטי של תיחום פנים וחוץ, מציאת תחום הטאבו וכן הלאה. המדרש מדגיש את הקדושה (שבדרך כלל נוגעת בדיני איסור ומידור בין חוץ של חול ופנים של קודש) תוך פירוש הפסוקים המפרטים דווקא את דיני **האכילה והשימוש** בתבואה המאחדים את הבית והחוץ, חית השדה והאדם.

ניתן להסביר דיסוננס הלכתי-פרשני זה של המדרש בנוגע לקדושת השביעית, אם לוקחים בחשבון את המקורות הקדומים של היחס לשביעית כקדושה של זמן ומקום, המייצר איסורים כגון השבתת לחימה, ולא רק כמערכת חיובים חקלאיים בטבעם. הגלגול ההלכתי המאוחר של הלכות שביעית מכניס אל התחום הכלכלי והחקלאי את התוכן המקודש שבעבר הכתיב מציאות לאומית ומדינית.⁶³

היחס של חז"ל אל שנת השמיטה כמסגרת הלכתית נותר כלכלי-חקלאי לגמרי. הרמז היחיד לקשר אל מלחמות מגיע ממדרשים העוסקים בנושאי גאולה, ולא ישירות בשביעית:

ומה ראו לומר גאולה בשביעית? – אמר רבא: מתוך שעתידין ליגאל בשביעית, לפיכך קבעוה בשביעית, והאמר מר: בששית – קולות, בשביעית – מלחמות, במוצאי שביעית בן דוד בא. – מלחמה נמי אתחלתא דגאולה היא.⁶⁴

השביעית איננה מושא למחקר הלכתי בדיני מלחמה. היא מתוארת דווקא כתקופה של מלחמה, של הרס המהווה שלב חשוב בתהליך גאולי.

62 שאלת אופיה של קדושת השביעית במובן ההלכתי אינו מגיע למיצוי מלא רק דרך הסוגיות ההלכתיות. ניתן להבין דרכן שהקדושה איננה אלא הבניית מציאות איסורית, כפי שאומרים התוס' – "אין מספר לדינים ולאיסורים שיש בפירות שביעית, שצריך לנהוג בהן קדושת שביעית" (תוספות סוכה לט ע"א ד"ה שאין מוסריין). גם הרמב"ם (הלכות שמיטה ויובל פרק ו הלכה ו) מתפתל סביב הגדרתה – "...שנאמר בה תהיה בהויתתה תהא לעולם, ולפי שנקראת קדש...". אפשר לראות זאת כירושה ממהלך הספרא בהר פרשה ב, המדלג בין השוואה והנגדה לקודש, לבין כינוי השביעית כקודש בעצמה כדבר שבדאי.

חשוב לציין את שיטת הראי"ה קוק בקדושת הפירות הממשית, שאינה 'תוצר של'. אלא סיבה לאיסורים ולחובים בשביעית. לסיכום שיטתו ראו מאמרו של הרב יהודה הלוי עמיחיקדושת פירות שביעית במשנת הרב קוק זצ"ל. מופיע גם בתוך *התורה והארץ שביעית* (כרך ו', אייר תשס"א), עמ' 249-254.

63 השביעית כשביטת העם המכלילה את שביטת השבת לכלל עם שלם ופעילותו ככזה, מופיעה בפרשנויות התורה המאוחרות (רש"ר הירש על ויקרא כ"ה), למשל בדברי הראי"ה כי "את אותה הפעולה שהשבת פועלת על כל יחיד, פועלת היא השמיטה על האומה בכללותה".

64 מגילה יז ע"ב.

ההתרחקות מיישום הלכות מלחמה בשביעית מתרחשת במקביל להתגבשות המושג של 'מצוות התלויות בארץ' כפי שמחקרו של מרגלית מעלה. ייתכן ומחקר היסטורי פרטני ומדויק יוכל לבדוק אם ישנו קשר כלשהו בין מצבם הפוליטי והריבוני של היהודים בארץ ישראל לפני ואחרי החורבן, לבין אופיין של המצוות התלויות בארץ, ולענייננו מצוות שנת השמיטה, בגלל החוסר המוחלט בכיוון של איסורי הלחימה בשביעית בעיון ההלכתי של חז"ל.

שביעין חביבין

נחזור לנושא השבת והשביעית, שהופיע לעיל אצל ידן, שיפמן ואליאור. כפי שראינו, אין הכרח לראות את הקשר בין השביעית והשבת בקומראן ככזו של היקש מילולי. הדמיון, עד כמה שהוא קיים, בין הלכות השבת והשביעית – הינו כזה של הכללה ולא שכפול מדויק ומלא. דיני שביעית אינם מקבלים פירוט איסורי נרחב כמו השבת גם בספר היובלים.

לאחר שסקרנו את הרקע ההיסטורי וההלכתי הקדום הנוגע להלכות שנת השמיטה, נגיע לשאלת האופי של איסור הלחימה בשביעית. אם לוקחים בחשבון את ההקבלה לאיסור הלחימה בשבת – ישנן שתי דרכי הסבר:

- א. מדובר במעין הכללה לאומית של מצוות השבת; אם נשתמש בניסוחו המאוחר של הרב אברהם יצחק הכהן קוק:⁶⁵ "את אותה הפעולה שהשבת פועלת על כל יחיד, פועלת היא השמיטה על האומה בכללותה".
- ב. גם השבת וגם השביעית מהוות יישום של מה שאליאור מנתחת כ'קדושה השביעונית'. אין השבת מקורית יותר מהשביעית, אלא שתיהן מהוות ייצוג של סדר אלוהי.

כיוון הסבר אחרון זה שולט בכיפה בעידנים הקדומים יותר של הקיום היהודי, וחלקים ממנו שורדים עד למדרשים חז"ליים מסויימים, בהם השבת והשביעית מופיעות כחלק מאיגוד של מהות שביעונית יסודית (ולא כשירשור סמנטי של המילה 'שבת' מתחום הלכתי אחד למשנהו כפי שהציע שיפמן):

כל השביעין חביבין לעולם למעלן השביעי חביב שמים ושמי השמים ורקיע ושחקים זבול ומעון וערבות וכתיב סולו לרוכב בערבות ביה שמו (תהלים סח),
בארצות שביעית חביבה ארץ אדמה ארקא גיא ציה נשיה תבל וכתוב והוא
 ישפוט תבל בצדק ידן לאומים במישרים (תהלים צו),

65 שהולך בתלם חרוש בעקבות הרמב"ן והאב"ע על ויקרא כה, ב, ובעקבות הרב שמשון רפאל הירש ועוד.

בדורות שביעית חביב אדם שת אנוש קינן מהללאל ירד חנוך וכתוב ויתהלך חנוך את האלוהים (בראשית ה),

באבות שביעי חביב אברהם יצחק ויעקב לוי קהת עמרם משה וכתוב ומשה עלה אל האלוהים (שמות יט),

בבנים השביעי חביב שנאמר דוד הוא השביעי במלכים השביעי חביב שאול איש בוש דוד שלמה רחבעם אביה אסא וכתוב ויקרא אסא אל ה' (דברי הימים ב יד),

בשנים שביעי חביב שנאמר והשביעית תשמטנה ונטשתה (שמות כג),

בשמיטין שביעי חביב שנאמר וקדשתם את שנת החמשים (ויקרא כה),

בימים שביעי חביב שנאמר ויברך אלוהים את יום השביעי (בראשית ב),

בחדשים שביעי חביב שנאמר בחדש השביעי באחד לחדש (ויקרא כג).⁶⁶

כמובן שלפי שיטת אליאור ביסודות המיסטיים של הזמן והמקום, מדרש זה מפעיל שלל מונחים הקריטיים לחשיבת כתות מדבר יהודה – חנוך, שביעיות, קדושת שנת החמישים, רקיעים. אך יש לשים לב לעיסוק במשה (כ'אב שביעי') ובדוד (כבן שביעי). ה'חביבות' איננה קטגוריה הלכתית. היא גם לא מופעלת ככזו אלא כתיאור-על פרדיגמטי, הנותן משמעות גורפת להשתלשלות עניינים מימות עולם, באמצעות מפתח שביעוני המסביר את המרכזיות שתופסים מקומות, זמנים ואישים.

השביעית כשבת רבתי מצריכה מערך מחשבתי זהותי והלכתי שתיאורו הראוי חורג בהרבה מהיקף עבודה זו. המאזן המורכב בין תפיסה לאומית ודתית מערב את מושגי הגאולה והגלות, הזמן והמקום בתודעה האישית והכללית.

בין אם נבחר בנתיב א' או ב', ההבדל שבין השבת והשביעית התפתח והינו בהלכה החז"לית מציאות מוגמרת: שבת בראשית מקבלת אופי זמני לחלוטין ונשמרת בכל אתר ואתר, ואילו השביעית מוגדרת מלכתחילה כמצווה שתחול עם הכניסה לארץ (גם אם עדיין לא נטבע המונח 'מצווה התלויה בארץ'). מצוות השבת מצומדות לעבודת

66 ויקרא רבה (וילנא) פרשה כט ד"ה יא כל השביעין. כמו כן בניסוח מעט מורחב, מדרש אגדה (בובר) ויקרא פרק כה ד"ה ו והיתה שבת.

המשכן,⁶⁷ ומצוות השביעית לעבודת הקרקע.⁶⁸ השבת והשביעית אינן מעומתות הלכתית כאותו סוג של איסור.⁶⁹

השביעית, בתבנית 'מצוה התלויה בארץ', ספק-מבטאת-ספק-יוצרת מתחים המוכרים כיום בקיום היהודי בארץ ישראל. ייתכן והמציאות ההיסטורית והדמות ההלכתית הקדומה של השביעית יכולות לשפוך מעט אור על שורשה של בעייתיות זו.

סיכום

התבוננות על שנת השמיטה מניבה תמונה לאומית המערבת את תחומי העיסוק הלאומיים כקומה שלמה: החקלאות, הכלכלה, הלחימה ומגוון הדעות והכתות בעם לאורך היסטוריה רבת שנים. על ידי הסתכלות אחורה למקורות שנת השמיטה ניתן הבסיס ממנו עיצבה השמיטה את אופיה.

ההשוואה לשבת מתבקשת טריואלית, ולו בשל השביעיות הכובלת אותן יחדיו, ואכן אפשר לראות את הצביון של השבת הדומה לזה של שנת השמיטה, כשחלק מפרטי ההלכות הדומות בשבת ובשביעית שרדו זה לצד זה עד ימינו – כגון עבודת הקרקע וההגבלות על חיי המסחר. איסור המלחמה לעומתן בשביעית לא שרד בספרות הרבנית, ובשבת נשאר כמעט אך ורק לשם לימוד דיני פיקוח נפש.

'קידוש' השביעיות – המצוות המגדירות שבת ושביעית, האיסורים מהם אנחנו נמנעים והדיון הלאומי הלמדני או הפוליטי הנגזר מהן, מאפיין את המצוות הללו מתחילת עיצובן ועד לימינו.

67 שבת דף ע"ד.

68 לפי הניתוח לעיל, המאחד את כל הטווח של הציוויים הכלכליים של שמיטת כספים, שחרור עבדים ונטישת הקרקע תחת הגדרת ה'חקלאות'.

69 ישנה ההשוואה של חומרת האיסורים: שבת ס"ח ע"א: "גדול עונשו של שבת יותר משל שביעית, דאילו שבת – איתא בין בתלוש בין במחובר; ואילו שביעית, בתלוש – ליתא, במחובר – איתא...". אך אין כאן העמדה על אותו יסוד, כפי ששאר הסוגיה מראה. מעניין שברובד המחשבתי והאזוטרי, המייצג בחלקו מורשת ממהלכים קדומים, נותר כיוון חשיבה הפוך של חומרת השביעית על פני השבת. פירוש הרמב"ן לויקרא כה: "והנה הימים רמז לאשר ברא במעשה בראשית, והשנים ירמזו לאשר יהיה בבריאת כל ימי עולם. ועל כן החמיר הכתוב בשמיטה יותר מכל חייבי לאוין, וחייב הגלות עליה כמו שהחמיר בעריות, שנאמר אז תרצה הארץ את שבתותיה. והחזיר הענין פעמים רבות, כל ימי השמה תשבות, ונאמר והארץ תעזב מהם ותרוץ את שבתותיה, וכן שנינו גלות באה על עיניו הדין ועל עוות הדין ועל שמיטת הארץ, מפני שכל הכופר בה אינו מודה במעשה בראשית ובעולם הבא. וכן החמיר הנביא וגזר גלות על שלוח עבדים בשנה השביעית, שנאמר אנכי כרתי ברית את אבותיכם וגו' מקץ שבע שנים וגו', כי גם בעבד שביעית כיובל כו'".