

שמעון ישראלי

על האדמה

אידיאל השמיטה ואתגר הקיום בארץ

עיון בסוגיות שביעית

שמעון ישראלי

עַל הָאָדָמָה

אידיאל השמיטה ואתגר הקיום בארץ

עיון בסוגיות שביעית

Shimon Israeli
Upon The Land

עריכה לשונית: אפרת פוקס
עימוד ועיצוב כריכה: שירה קופרשמידט־חכמון
תמונת השער: Freepik



כל הזכויות שמורות למחבר

נדפס בישראל

סיון תשפ"א, מאי 2021

שמעון ישראלי, אריק איינשטיין 64, נתיבות 8767677
052-7430426
israelis@post.bgu.ac.il

לעילוי נשמת
בעלי ואבינו
אל"מ במיל' עו"ד
ר' בנימין הלוי שטרן ז"ל
בן ר' שמעון ובת שבע
ניצול שואה
נצר לחסידי רדזין
אוהב את התורה ולומדיה
איש חסד ואמת

תוכן העניינים

פתיחה 11

מבוא: מה עניין שמיטה אצל הר סיני 15

שמיים וארץ - אידיאל ומציאות במצוות השמיטה

פרק ראשון: חזון היובל וקרקע השמיטה 29

א- בין השמיטה ליובל ב- 'כל יושביה' ג- מהיובל אל השמיטה
ד- שביעית בזמן הזה ה- משמיטת קרקעות לשמיטת כספים
ו- 'השמיטה שמוט' ז- מיובל לשמיטת כספים ח- שביעית בזמן
הזה לשיטת הרמב"ם

פרק שני: הד יובל 53

א- יובל עולה למניין שבוע ב- מנו יובלות לקדש שמיטין ג- יובל
מעבר לאופק ד- מוסר השמיטה

פרק שלישי: שקיעתה של השמיטה 67

א- עוברי עבירה בשביעית ב- הרף הרוחני של השמיטה ג- רבי
וערעור השמיטה ד- חסידותו של רבי פינחס בן יאיר ה- שמיטה
וגאולה ו- מרבי ועד הרב קוק ז- העם וקדושת הארץ

'ושבתה הארץ' - משבת הארץ לשביתת האדם וחזרה

פרק רביעי: שביתת הארץ ואיסורי המלאכה 93

א- פסוקי השמיטה ב- המדרש הממזג - איסור חקלאי ג- בין שתי עמדות פרשניות ד- רמב"ם - משביתת הארץ לאיסורי מלאכה

פרק חמישי: מצוות שבת הארץ 111

א- גדריה של מצוות השביתה ב- שבת הארץ כשבות ג- שבת הארץ כשביתת כלים ד- שבת האדם ה- שבת האדם בארץ

פרק שישי: הארץ והאילן 131

א- עבודה שבשדה ובכרם ב- אברויי אילנא וסתומי פילי ג- לטיבו של איסור אברויי אילנא ד- ושוב לשבת הארץ - שיטת הרמב"ם

'תשמטנה' - נכסים ורכוש לאור השמיטה

פרק שביעי: שמיטה ושליטה 145

א- שבתון ושמיטה ב- 'תשמטנה ונטשתה' ג- פריצת גדר ד- דין שמור ה- בטובה ושלא בטובה ו- בטובה דווקא

פרק שמיני: ניכוס ושמיטה 165

א- הפקר ב- אפקעתא דמלכא ג- שלוש סעודות ד- איסוף וביעור ה- ביעור סוציאלי ו- ביעור כסמל

פרק תשיעי: אוצר בית דין 185

א- בראשונה ב- התנגדותו של רבי טרפון ג- כלכלת ה'אוצר'
ד- כלכלת השמיטה

'לאכלה' - בין הארץ לפירותיה

פרק עשירי: ארץ, אילן, פרי 201

- א- איסור ספיחים מן התורה ב- תבואה ופירות ג- ביעור ואכילה
- ד- דין 'לאכלה' ה- איסור פירות שביעית

פרק אחד-עשר: מסכת צומחת 219

- א- חריש במשנת שביעית ב- פרקי הארץ והאילן ג- פרקי הפירות
- ד- ציר האדם

סיכום: יש מאין 231

- א- שמיטה ואחיזה ב- לא ישבותו ג- ארץ, שדה ואדמה ד- תנועת
- ה'יש' וה'אין' ה- האדם עץ השדה

מפתח מקורות 241

פתיחה

מצוות השמיטה היא המצווה החקלאית התובענית ביותר מבין המצוות התלויות בארץ. בעולם שהיה מבוסס כולו על עבודת השדה היא עמדה כאתגר של ממש בפני החברה כולה ובפני כל אחד ואחד מפרטיה, וממילא המשקל הרוחני והחינוכי שהוענק לה היה רב. כגודל הנוכחות של מצוות השמיטה בשגרת החיים וכגודל המחירים שהיא תבעה כן היה גודל ההשפעה שלה על תודעתו הרוחנית של האדם, על ערכיו ועל ראיית עולמו. מסיבה זו בדיוק מתעוררת ועולה בכל תוקפה שאלת משמעותה של השמיטה בעולם המודרני.

השמיטה החקלאית דורשת תרגום והנגשה למציאות העכשווית. רובם המוחלט של האנשים העובדים בעולם כיום אינם חקלאים. המהפכה התעשייתית, תהליכי העיור המואצים ועוד יותר ההתפתחויות הטכנולוגיות והדיגיטליות של הדורות האחרונים הרחיקו את האדם מן המגע הרציף עם הטבע ומן התלות הישירה בתוצרת החקלאית. שמיטת הקרקע אינה מטלטלת עוד את האדם, וממילא גם אינה מעניקה רכיבים מכוננים לעולמו הרוחני.

ייתכן שבשנות הגלות הארוכות הפער הזה לא הורגש. השמיטה הייתה אגודה בתודעה היהודית יחד עם כל המצוות התלויות בארץ כחזון רחוק שיתגשם רק לעתיד לבוא. לא הייתה ציפייה לקיימן, וממילא לא הורגש תסכול בעקבות חוסר המשמעות שלהן בחברה שאינה חקלאית.

עם שיבת ציון והשיבה אל אדמת ארץ ישראל צפו ועלו דילמות סבוכות בנוגע לקיומה של השמיטה בתוך מציאות דחק של אתגרים קיומיים. הדיונים הסוערים ביחס לאופני קיומה של השמיטה, החל

מפולמוסי השמיטה בימי העלייה הראשונה ועד ימינו ממש, התמקדו מטבע העניין בדילמות הלכתיות ובפתרונות מעשיים. לדיונים הללו ולמסקנות העולות מהם היו השלכות דרמטיות בעיקר על הציבור החקלאי, שמשקלו בחברה הלך והצטמצם. זיקתה של השמיטה לחברה העירונית ולעובדים בתעשייה, במסחר ובשירות הציבורי נותרה לוטה בערפל.

מה, אם כן, משמעותה של השמיטה לאדם המודרני? האם ניתן למצוא בתוך מצוות השמיטה יסודות רוחניים שיוכלו להיות קיומיים ורלוונטיים למי שאינו חקלאי?

במסגרת הניסיונות השונים לחבר את האדם המודרני אל השמיטה ניתן להצביע בהכללה על שתי מגמות עיקריות. מגמה אחת מבקשת להרחיב את השביתה החקלאית לכל שביתה תעסוקתית. בדמותו של החקלאי השובת ממלאכתו בעולם העתיק ישבתו בעולם המודרני איש ההייטק ורואה החשבון. מכאן צמח המושג המודרני 'שנת שבתון' הלקוח מפסוקי השמיטה. שנת השמיטה היא שנת הרפיה ומנוחה, שנת עצירה והתחדשות, שנת שקט ושלווה.

המגמה השנייה מציעה לראות בשנת השמיטה הזדמנות לשוב אל הטבע, לרענן את המגע הישיר עם האדמה ולקחת אחריות מחודשת על הסביבה. כאן מודגשים מושגים מתחדשים של קיימות ואיכות הסביבה. השמיטה היא 'שבת הארץ', שנת דאגה לאדמה ושנת צמיחה מתוך החיבור המחודש לרגביה.

שתי המגמות הללו נוגעות בשני יסודות ראשוניים שמופיעים בפסוקי השמיטה עצמם, שני יסודות קצה שהתנועה ביניהם עומדת במוקד הספר הזה. בקצה האחד נמצאת שביתה הארץ, ובקצה השני ניצבת שביתה האדם. כל אחת מן המגמות הללו תואמת בוודאי לערך עמוק שקיים במצוות השמיטה. כל אחת מהן מניחה למעשה משהו על טיבה ועל מוקדה של השמיטה.

הספר הזה מבקש להציע דרך שלישית, שאינה מתמקדת באדם לבדו או באדמה לבדה אלא במערכת היחסים שביניהם, בעצם עמידתו של האדם על האדמה. הדרך הזאת תיבנה מתוך עיון מעמיק בפסוקים, בתורתם של חז"ל ובכתביהם של הראשונים ופוסקי ההלכה. אני מאמין שהרעיונות העמוקים ביותר מתגלים מתוך דיון יסודי בפרטים והתמונה המלאה נחשפת מתוך אינספור אבני פסיפס. הלומד בספר מוזמן לצאת למסע של חיפוש והתחבטות, של תנועה בין צדדים ודגשים שונים, של העמקה ודיוק, שבסופו אולי ייחשף בפניו סוד השמיטה.

הספר בנוי כמקשה אחת וצומח מפרק לפרק. בראשיתו הוא מתמקד במעמדה של הארץ ומשם הוא עובר לדון ביחסיו של האדם עם הארץ, ביסודות החברתיים של השמיטה ובסופו של דבר בפירות הממשיים והרוחניים שלה. עם זאת השתדלתי שכל פרק יעמוד גם בפני עצמו, כך שניתן יהיה לדון בו גם בלי היכרות עם שאר חלקי הספר. בסופו של הספר נוסף גם מפתח מקורות, לטובת לומדים המעוניינים למצוא דיונים קונקרטיים בסוגיות שבהן הם עוסקים.

הספר 'על האדמה' השריש, נבט וצמח מתוך לימוד משותף עם החבורה הבוגרת בישיבת ההסדר 'אהבת ישראל' בנתיבות. אין תחליף לפיריון ולעושר שבלימוד בחבורה. רבים רבים מן הרעיונות שבספר הזה אינם משלי אלא עלו מבין שיטי הלימוד המשותף. בעיניי הדינמיות היא הכוח המזין והמפרה של לימוד התורה. מאותה סיבה אני לא מתייחס לספר הזה כספר סגור. הייתי רוצה שהוא ימשיך ויתפתח. אשמח מאוד שהלומדים בספר יגיבו לדברים שנכתבו בו, יחלקו, יקשו, יוסיפו ויפתחו. כל הערה ורעיון יתקבלו בברכה במייל הרשום בתחילת הספר.

ראשית תודה לחבורת הלימוד שאיתה ביררתי וליבנתי את סוגיות השמיטה - רועי בן־נון, אליאב גביר, אביב לוי ובצלאל צ'רנובילסקי. תודה לשיבת ההסדר 'אהבת ישראל', לעומד בראשה הרב דוד אסולין ולחבריי הר"מים על הענקת כר פורה ליצירה תורנית. אופיו של החיבור מוקרן מן האווירה המיוחדת שבין כותלי בית המדרש הזה ומן השפה הייחודית שנוצרה בו. תודה לאליאב גביר ולדוד גדיש שעברו על חלקים מן החיבור והעירו מהערותיהם. תודה לר' אייל רזניקוביץ' על עצותיו המועילות, לאפרת פוקס על עריכת הלשון ולשירה חכמון על עיצוב הספר והכריכה. תודה רבה להוריי על תמיכתם ועידודם בכתיבת הספר והוצאתו לאור. תודה לאבי מורי על ההכוונה, על הערותיו החשובות ועל הצימאון ללימוד וליצירה שהוריש לי. תודה מקרב לב לאשתי היקרה ולילדיי על פינוי המקום והזמן, על השותפות העמוקה לדרך ועל הזכות לחיות עמם יחד כאן, על האדמה.

רוחו של מו"ר הרב ישראל פרידמן בן־שלום זיע"א מרחפת על הספר. דרכו ורעיונותיו ניכרים בתוך התכנים ובתבניות החשיבה. הרב ישראל הדגיש תמיד את תודעת האין ואת ההכרה בכך שהכוחות אינם שלנו. זוהי תודעה חשובה במיוחד בעת יצירה. בפתח הספר הזה אני מבקש לזכור שהכוחות אכן אינם שלי, ולהודות לקב"ה שמידו הכול.

מבוא

מה עניין שמיטה אצל הר סיני

'וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה בְּהַר סִינַי לֵאמֹר' (ויקרא כה, א), 'מה עניין שמיטה אצל הר סיני', שאלו חז"ל (ספרא בהר, פרשה א). חז"ל תמהים על אזכור המקום שבו נאמרה מצוות השמיטה למשה, שהרי 'כל המצוות נאמרו מסיני'. מדוע יש צורך לציין דווקא במקרה זה שהציווי נאמר בהר סיני?

השאלה הזאת אינה רק שאלה פרשנית מקומית. יש בה תהייה שקשורה למקומה של מצוות השמיטה, שנאמרה למשה בהר סיני, בתוך ציר הזמן של מסע בני ישראל במדבר. ראשית, כיצד ייתכן שהקב"ה פונה אל משה 'בהר סיני' לקראת סיומו של ספר ויקרא, כאשר כבר בספר שמות ירד משה, והשכינה עמו, מן ההר אל המשכן? לאחר מתן תורה ממוקדות פרשות הסיום של ספר שמות ופרשות הפתיחה של ספר ויקרא בבניית המשכן (ויקהל-פקודי), בהדרכה לעבודת הקרבנות באוהל מועד (ויקרא-צו) ובימי המילואים (צו-שמיני). ציוויי הקרבנות בראשיתו של ספר ויקרא נאמרו למשה, על פי הכתוב, באוהל מועד: 'וַיִּקְרָא אֶל מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר ה' אֵלָיו מֵאֹהֶל מוֹעֵד לֵאמֹר' (ויקרא א, א). משה כבר איננו בהר סיני. הייתכן שבסופו של ספר ויקרא עלה משה שנית אל ההר בעת שצווה על מצוות השמיטה?

שנית, מלבד האזכור בציוויי הקרבנות אין התורה מציינת לאורך שאר פרשיות ספר ויקרא את המקום שבו ניתנו הציוויים למשה.¹ והנה בפתחה של פרשת בהר רואה התורה לנכון לציין שמצוות השמיטה נאמרה למשה 'בהר סיני'. מדוע?

ציווי השמיטה בפתחה של פרשת בהר איננו עומד לבדו. הוא חלק ממערכת בנויה של ציוויים הכוללת למעשה את כל פרשיות בהרבחוקותי. מערכת זו סובבת סביב נושא אחד ומאופיינת בלשונות ייחודיות ובמבנה ספרותי ברור. פרשת בהר פותחת במילים 'וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה בְּהַר סִינַי לֵאמֹר' (ויקרא כה, א), ופרשת בחוקותי נגמרת במילים 'אֵלֶּה הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַר סִינַי' (ויקרא כז, לד). משמע, כל מה שנכתב בתווך, מפתחת פרשת בהר ועד לסיומה של פרשת בחוקותי, כלול במה שנאמר בפעם אחת למשה בהר סיני.

יש לציין שגם באמצעה של פרשת בחוקותי, עם קץ הברכות והקללות, מופיעה סיומת בלשון דומה: 'אֵלֶּה הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים וְהַתּוֹרָה אֲשֶׁר נָתַן ה' בֵּינוּ וּבֵין בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַר סִינַי בְּיַד מֹשֶׁה' (ויקרא כו, מו). בכך מתבהרת החלוקה של שתי הפרשיות הללו לשלושה מרכיבים בולטים: המערכת החברתית של השמיטה והיובל שבפרשת בהר, פסוקי התוכחה שבחלקה הראשון של פרשת בחוקותי ופרשת הערכין בחלקה השני של פרשת בחוקותי. התוכחה ניצבת בתווך שבין פרשת השמיטה והיובל לפרשת הערכין. יש זיקה בולטת בין פרשת הערכין לפרשת השמיטה והיובל, עד שניתן לראות אותה כמעין השלמה לדיני השמיטה והיובל. דיני הערכין וההקדשות נתלים במפורש בשנות היובל, ומושגי גאולת השדה נשנים גם הם בפרשה זו. פרשת השמיטה והיובל מעמידה מבנה חברתי-כלכלי הבנוי על

1 מלבד ציווי אחד, ראו להלן בהערה 4.

מעגל הזמן של השמיטין והיובלות, ופרשת הערכין יוצקת לתוך המעגל הזה רכיבים של נדר והקדשה כלפי שמיא.²

בין פרשת השמיטה לפרשת הערכין עומדת פרשת התוכחה, 'אם בַּחֲקָתִי תֵלְכוּ וְאֵת מִצְוֹתַי תִּשְׁמְרוּ וְעֲשִׂיתֶם אֹתָם'. על פי פשט הפסוקים, הברכות והקללות של פרשת התוכחה אינן מכוונות לקיומן של כל מצוות התורה אלא למצוות הקונקרטיות המופיעות בתוך המערכת הסגורה של פרשות בהר־בחוקותי. הדברים מפורשים בפסוקים המתארים את העוון שבגינו יבואו ח"ו הקללות על ישראל:

'אִז תִּרְצֶה הָאָרֶץ אֶת שְׁבַת־הָיָהּ כֹּל יְמֵי הַשָּׁמָה וְאַתֶּם בְּאָרֶץ אֲבִיכֶם אִז תִּשְׁבַּת הָאָרֶץ וְהִרְצַת אֶת שְׁבַת־הָיָהּ: כֹּל יְמֵי הַשָּׁמָה תִּשְׁבַּת אֶת אֲשֶׁר לֹא שְׁבַתָּה בְּשַׁבַּת־הַיָּמִים בְּשַׁבַּת־הָיָהּ' (ויקרא כו, לד-לה), ולאחר מכן שוב: 'וְהָאָרֶץ תִּעְזֹב מֵהֶם וְתִרְץ אֶת שְׁבַת־הָיָהּ בְּהִשְׁמָה מֵהֶם וְהֵם יִרְצוּ אֶת עֹנֵם יַעַן וְיִבְיַעַן בְּמִשְׁפָּטֵי מֵאִסוּ וְאֵת חֲקָתִי גָעַלָה נַפְשָׁם' (ויקרא כו, מג). 'מִשְׁפָּטֵי' ו'חֲקָתִי' מזהים כאן עם מצוות השמיטה. יש לציין שאין מעבר לכך שום עוון אחר המוזכר במפורש בפרשיות התוכחה.³

2 כאמור ישנן שתי חתימות לפרשיות שלנו: לאחר פרשת התוכחה - 'אֵלֶּה הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים וְהַתּוֹרֹת... ולאהר פרשת הערכין - 'אֵלֶּה הַמִּצְוֹת...'. לא מן הנמנע ש'חֲקָתִי' ו'מִצְוֹתִי' שבפתח התוכחות מכוונות אל שתי המערכות. אם כן, לפנינו מערכת בתוך מערכת. המערכת הבסיסית יותר היא מערכת היובל והתוכחות. התורה מצווה על קיום המסגרת החברתית של היובל ומתריעה, כפי שנראה, ארוכות בתוכחה נגד אי קיומה. המערכת הרחבה יותר משלבת גם את פרשת הערכין, המשמשת כקומה נוספת של יוזמה אישית ונדיבות הלב של האדם.

3 כדברים האלה כותב רשב"ם על הפסוק החותם את פרשת התוכחות (ויקרא כו, מו): 'בהר סיני ביד משה - שכן התחילה פרשת שמיטה וידבר ה' אל משה בהר סיני. וגם גמר התוכחות האלה בשביל השמיטה הם כדכתיב כל ימי השמה תשבות, כי כל מצות של פרשת בהר סיני בשמיטות ויובלות מדבר ושליחות עבדים וחזרת קרקעות, לכך נאמרו כאן התוכחות של עבירות השמיטות בהר סיני הכל בפעם אחת.'

פרשות בהר־בחוקותי, אם כן, נאמרו יחד למשה 'בהר סיני'. כעת יש להבין מה היחס ביניהן ובין כל פרשות המשכן ופרשות ספר ויקרא שהתרחשו ונאמרו, ככל הנראה, באוהל מועד.⁴ האם עלה משה שנית אל ההר? או שמא פרשיות אלו אינן במקומן הכרונולוגי? אכן, יש פרשנים שמציעים ש'אין מוקדם ומאוחר בתורה', וכך מפרש למשל הרשב"ם.⁵ אך עדיין יהיה עלינו להסביר לאור זאת מדוע הובא ציווי השמיטה דווקא כאן, בסיומו של ספר ויקרא, אם אין זה זמנו. רבי אברהם אבן עזרא (ויקרא כה, א) סבור כמו רשב"ם שאכן 'אין מוקדם ומאוחר בתורה', אלא שהוא מוסיף להסביר מדוע, אם כן, שובצו פרשות בהר־בחוקותי דווקא בסופו של ספר ויקרא:

בהר סיני - אין מוקדם ומאוחר בתורה. וזו הפרשה קודם ויקרא וכל הפרשיות שהם אחריו, כי הדבור בהר סיני, ועתה כרת הברית הכתובה בפרשת ואלה המשפטים, והזכירה במקום הזה לחבר תנאי הארץ

לפי הסברו של אבן עזרא פרשות בהר־בחוקותי נאמרו בסיני, במסגרת 'הברית הכתובה בפרשת ואלה המשפטים', אך הן הובאו דווקא בסוף

4 ציווי הקרבנות בפתיחת ספר ויקרא נאמר, כאמור, 'באהל מועד'. עם זאת, בסוף ציוויי הקרבנות נאמר: 'זאת התורה לעלה למנחה ולחטאת ולעֹשֶׂם ולמלוואים ולזבח השלמים: אֲשֶׁר צָנָה ה' אֶת מֹשֶׁה בְּהַר סִינִי בַיּוֹם צִוְּתוֹ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְהִקְרִיב אֶת קָרְבָּנֵיהֶם לַה' בְּמִדְבַר סִינִי' (ויקרא ז, לז-לח). זהו תיאור הסותר את הנאמר בפתיחת הספר, ולמעשה הוא סותר גם את עצמו שכן הוא מציין כמיקום הן את 'הר סיני' והן את 'מדבר סיני'. נדמה שכוונת הפסוקים היא להיותו במדבר לצד הר סיני, וכן הציע בפשטות הרמב"ן (אך ראו הצעות נוספות שלו שם). ממילא אפשר באותו אופן לפרש גם את המילים 'בהר סיני' שכתובות בציווי השמיטה כמתייחסות לתחתית הר סיני, כלומר באוהל מועד. אבל פירוש כזה רק מחדד את השאלה מה ראתה התורה להשתמש בביטוי הייחודי הזה דווקא בפרשות בהר־בחוקותי.

5 'בהר סיני - קודם שהוקם אהל מועד'.

ספר ויקרא, כחלק מההכנות למסע אל הארץ בראשית ספר במדבר.⁶ מהי 'הברית הכתובה בפרשת ואלה המשפטים'? מדובר בברית האגנות המתוארת בסופה של הפרשה (שמות כד, ג-ח):

וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיְסַפֵּר לְעַם אֶת כָּל דְּבָרֵי ה' וְאֵת כָּל
הַמִּשְׁפָּטִים וַיַּעַן כָּל הָעָם קוֹל אֶחָד וַיֹּאמְרוּ כָּל הַדְּבָרִים
אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' נַעֲשֶׂה: וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת כָּל דְּבָרֵי ה' וַיִּשְׁכַּם
בַּבֹּקֶר וַיָּבֵן מִזְבֵּחַ תַּחַת הַהָר וּשְׁתֵּים עָשָׂר מִצְבֵּה לְשָׁנִים
עָשָׂר שְׁבֻטֵי יִשְׂרָאֵל: וַיִּשְׁלַח אֶת נְעָרֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲלוּ
עֹלֹת וַיִּזְבְּחוּ זִבְחִים שְׁלָמִים לַה' פָּרִים: וַיִּקַּח מֹשֶׁה חֲצִי
הַדָּם וַיִּשֶׂם בְּאֵזְנֵי הַדָּם וַחֲצִי הַדָּם זָרַק עַל הַמִּזְבֵּחַ: וַיִּקַּח סֹפֶר
הַבְּרִית וַיִּקְרָא בְּאָזְנֵי הָעָם וַיֹּאמְרוּ כָּל אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' נַעֲשֶׂה
וְנִשְׁמָע: וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת הַדָּם וַיִּזְרַק עַל הָעָם וַיֹּאמֶר הִנֵּה
דָם הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַת ה' עִמָּכֶם עַל כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה

לפי הבנתו של אבן עזרא תוכנה של הברית המתוארת כאן איננו הדברים שנאמרו במעמד הר סיני או המשפטים שניתנו בראשיתה של הפרשה (על אף שמפורש כאן 'משפטים'), אלא דווקא ציווי השמיטה והיובל המובא בסופו של הספר.

לפירושו של אבן עזרא יש בסיס בפשט הפסוקים. בסוף פרשת התוכחות השנייה שבפרשת כי תבוא מסכמת התורה: 'אֵלֶּה דְּבָרֵי הַבְּרִית אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה לְכַרֵּת אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּאָרְץ מִוָּאֵב מִלְּבַד

6 רמב"ן מתקשה בפירושו של אבן עזרא ומציע הצעת ביניים: משה שמע את הפרשיות הללו כשעוד היה בהר סיני, אך אמר אותן לעם רק לאחר ציווי הקרבנות: 'וכאשר הוקם, מיד ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד וצוהו בקרבנות ובכל תורת כהנים, ומשה צוה הכל אל אהרן ואל בניו ואל כל בני ישראל מיד. וכאשר השלים אמר להם עוד צוה אותי השם בהר סיני לפרש לכם השמיטה והיובל ולכרות לכם על כל המצוה והמשפטים ברית חדשה באלה ובשבועה.'

הַבְּרִית אֲשֶׁר פָּרַת אִתָּם בְּחֶרֶב' (דברים כח, ט). הברית שנכרתה בחורב היא כמובן ברית האגנות שתוארה לעיל. ההשוואה בין הבריתות מובילה להבנה שגם הברית בחורב הייתה, כמו ברית ערבות מואב, ברית המבוססת על ברכות וקללות. כך אכן מפרש רש"י: 'מלבד הברית - קללות שבתורת כהנים שנאמרו בסיני'. אכן הביטוי 'ברית' מצוי לא מעט במסגרת הברכות והקללות של פרשת בחוקותי. עולה, אם כן, שיש בסיס משכנע לזהות את הברית שנכרתה בחורב עם מערכת השמיטה והיובל והתוכחה שעמם בסוף ספר ויקרא.

מדוע, אם כן, לא נאמרו פרשות בהרבבחותי במקומן, במסגרת תיאור כריתת הברית בהר חורב? יש אומרים שהתורה ביקשה למנוע קטיעה של רצף פרשות מעמד הר סיני ובניית המשכן.⁷ אך על כך יש לשאול: מדוע ציווי פרשת משפטים כן הובאו במקומם וקטעו את הרצף, ובנוסף לכך מדוע חיכתה התורה רק לסופו של ספר ויקרא ולא הניחה את פרשות בהרבבחותי מיד לאחר חנוכת המשכן וקודם לפרשות קדושים-אמור?

נראה משכנע יותר להעניק פשר עקרוני למקומן של פרשות בהרבבחותי.⁸ ספר ויקרא, החל מפרשת שמיני, ניצב בתווך שבין בניית המשכן והשראת השכינה בתוך בני ישראל ובין היציאה לארץ ישראל בדרך למימוש הייעוד של 'ממלכת כהנים וגוי קדוש' בראשית ספר במדבר. הייעוד הזה מופיע כבר כאשר העם מגיע למדבר סיני לראשונה, עוד קודם מעמד הר סיני, ויחד עמו מוזכרת ברית שנכרתה בין הקב"ה לעם ישראל (שמות יט, ה-ח):

7 ראו, למשל, במאמרו של ר' יהודה ראק 'שני הדיבורים בפרשות בהר ובחוקותי' בבית המדרש הווירטואלי (VBM) שליד ישיבת הר עציון.

8 אני פוסע כאן בעקבותיו של הרב אלחנן סמט במאמרו 'פרשיות בהר בחוקותי - סיום מרומם לספר ויקרא' (בתוך: עיונים בפרשות השבוע, ויקרא-במדבר דברים, עמ' 126-142) ומוסיף על דבריו.

וְעַתָּה אִם שָׁמוּעַ תִּשְׁמָעוּ בְּקִלִּי וּשְׁמַרְתֶּם אֶת בְּרִיתִי
 וְהֵייתֶם לִי סִגְלָה מִכָּל הָעַמִּים כִּי לִי כָּל הָאָרֶץ: וְאַתֶּם
 תִּהְיוּ לִי מִמְּלַכַת כְּהַנִּים וְגוֹי קְדוֹשׁ אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר
 תִּדְבַר אֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיִּקְרָא לְזֻקְנֵי הָעָם
 וַיֵּשֶׁם לְפָנֵיהֶם אֶת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר צִוְּהוּ ה':
 וַיַּעֲנוּ כָּל הָעָם יַחְדָּו וַיֹּאמְרוּ כָּל אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' נַעֲשֶׂה וְנִשְׁבַּח
 מֹשֶׁה אֶת דְּבָרֵי הָעָם אֵל ה'

מהי הברית המתוארת כאן? לא מפורש. ייתכן שמשה רבנו טרם פירש אותה לעם. בכל אופן ברור שהיא אחוזה בייעוד הגדול שלהם להיות 'ממלכת כהנים וגוי קדוש'. נשים לב גם למילים 'כי לי כל הארץ'. הן יופיעו במקום אחד נוסף בתורה, בפרשת היובל: 'וְהָאָרֶץ לֹא תִמְכַר לְצִמְתָּת כִּי לִי הָאָרֶץ כִּי גֵרִים וְתוֹשָׁבִים אַתֶּם עִמָּדִי' (ויקרא כה, כג). תגובתו של העם 'כל אשר דבר ה' נעשה' תופיע שוב לאחר מכן במסגרת ברית האגנות: 'וַיִּקַּח סֵפֶר הַבְּרִית וַיִּקְרָא בְּאָזְנֵי הָעָם וַיֹּאמְרוּ כָּל אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע'. בכך כבר נקשרת ברית האגנות, המזוהה כאמור עם תוכחת היובל, לקריאת הכיוון הניתנת עם ההגעה להר סיני, קודם לעשרת הדברות. במבט על אפשר לתאר זאת כך: העם היוצא ממצרים בפסח מגיע בראשית החודש השלישי למרגלות הר סיני שבמדבר סיני. במקום הזה מוצעת לו ברית עם הקב"ה, ברית שיש בה הבטחה גדולה וגם סיכון, ברכות וקללות. הברית הזאת היא ברית ייעוד לעם, להיות 'ממלכת כהנים וגוי קדוש'. עם הסכמתו של העם מתרחש המפגש המכונן עם הקב"ה, מפגש המביא עמו בהכרח את עקרונות המוסר ועבודת השם הבסיסיים ביותר (עשרת הדיברות), ובעקבותיו נכרתת הברית המדוברת עם הקב"ה (ברית האגנות). לאחר כריתת הברית מתחילות ההכנות למסע אל הייעוד הגדול. היציאה לדרך תתרחש בראשיתו של ספר במדבר. עד אז נעשות ההכנות,

הכוללות שני תהליכים מרכזיים: ראשית, הקמת המשכן לצורך השראת השכינה בתוך העם במסעו לארץ ישראל, תהליך שמתרחש בחלקו השני של ספר שמות ונמשך עד פרשת שמיני שבספר ויקרא. שנית, קריאת כיוון מפורטת למימושו של הייעוד במסגרת החיים בארץ ישראל.

מרגע השראת השכינה עוסקות פרשות ספר ויקרא בהנחיה מובנית כיצד להגיע אל המציאות השלמה של 'ממלכת כהנים וגוי קדוש': החל מדיני הטומאה והטהרה שבפרשות שמיני-תזריע-מצורע, דרך ציוויי העריות שבפרשת אחרי מות ודיני ההתקדשות של העם והכהנים בפרשות קדושים-אמור ועד השיא - תיאור חברת מופת השוכנת בארצה בפרשות בהרבחוקותי. במובן מסוים, כאן נגמרת כביכול ה'תורה' שניתנה בהר סיני. ספר במדבר כבר מתאר את המסע אל הארץ, אשר פותח בהכנות רבות (במדבר-נשא-בהעלותך) ומסתבך ומתארך מאוד לאחר חטא המרגלים, וספר דברים הוא כידוע 'משנה תורה' הכולל נאום סיכום רפלקטיבי של משה רבנו לפני הכניסה לארץ. נקודת השיא שאליה מובילה התורה את העם היא גם הברית שנכרתה עמם מלכתחילה בנקודת המוצא. בהגיעם להר סיני הכריזו 'כל אשר דיבר ה' נעשה' ביחס לברית שהוצעה בפניהם, וכשעזבו את ההר הועמדה בפניהם התוכנית המלאה, ששיאה במערכת החברתית המפורטת של פרשות בהרבחוקותי.

לאור דברינו, הכרזותיה הקשות של התורה במסגרת קללות בחוקותי מתייחסות אמנם למצוות השמיטה, אך מתוך הכרה בה כפסגת הברית שנכרתה בחורב, פסגה הבנויה על רבדים מקדימים של מצוות טהרה והתקדשות. מצוות השמיטה מתוארת כעיקרון תורני בסיסי המצדיק את קיומו של העם בארצו.

ביטוי חזק למרכזיותה של השמיטה מובא בפסוקי הסיום של ספר דברי הימים, שהם למעשה גם הפסוקים החותמים את התנ"ך כולו (דברי הימים ב' לו, יח-כג):

בְּנֵי עֲשָׂרִים וְאַחַת שָׁנָה צִדְקָיָהוּ בְּמַלְכוֹ וְאַחַת עֶשְׂרֵה שָׁנָה מְלֶכֶת בִּירוּשָׁלַם: וַיַּעַשׂ הָרַע בְּעֵינֵי ה' אֱלֹהָיו לֹא נִכְנַע מִלִּפְנֵי יְרֻמָּיָהוּ הַנָּבִיא מִפִּי ה'... וַיִּשְׁרְפוּ אֶת בֵּית הָאֱלֹהִים וַיִּנְתְּצוּ אֶת חוֹמַת יְרוּשָׁלַם וְכָל אַרְמְנוֹתֶיהָ שִׁרְפוּ בָאֵשׁ וְכָל פְּלִי מִמְּמַדְיָה לְהַשְׁחִית: וַיִּגַּל הַשְּׂאֲרִית מִן הַחֶרֶב אֶל בְּבַל וַיְהִי לוֹ וּלְבָנָיו לְעַבְדִים עַד מְלֶכֶת מְלָכֹת פָּרַס: לְמֵלְאוֹת דָּבָר ה' בְּפִי יְרֻמָּיָהוּ עַד רְצֻתָהּ הָאָרֶץ אֶת שַׁבְתוֹתֶיהָ כָּל יְמֵי הַשְּׂמֵה שְׁבֻתָהּ לְמֵלְאוֹת שְׁבָעִים שָׁנָה: וּבְשָׁנַת אַחַת לְכוֹרֶשׁ מְלֶכֶת פָּרַס לְכָלוֹת דָּבָר ה' בְּפִי יְרֻמָּיָהוּ הָעִיר ה' אֶת רוּחַ כּוֹרֶשׁ מְלֶכֶת פָּרַס וַיַּעֲבֹר קוֹל בְּכָל מְלָכוֹתָיו וְגַם בְּמִקְתָּב לְאָמֵר: כֹּה אָמַר כּוֹרֶשׁ מְלֶכֶת פָּרַס כָּל מְמַלְכוֹת הָאָרֶץ נָתַן לִי ה' אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם וְהוּא פָקַד עָלַי לְבָנוֹת לוֹ בֵּית בִּירוּשָׁלַם אֲשֶׁר בִּיהוּדָה מִי כָכֶם מִכָּל עַמּוֹ ה' אֱלֹהָיו עִמּוֹ וַיַּעַל

בפתח המסע לארץ ישראל קבעה התורה את השמיטה כתנאי הקיום בארץ, ובסיומו של התנ"ך, עם הגלות הראשונה, מתואר חילולה של השמיטה כסיבת הגלות. גם רש"י בפירושו לפרשת בחוקותי (ויקרא כו, לה) מזכיר את פסוקי דברי הימים במסגרת חישוב שבעים השמיטין שלא נשמרו מן הכניסה לארץ ועד החורבן.⁹ משהו בטיבה

9 מן הפסוקים הללו נראה שירמיהו הוכיח את ישראל על השמיטה. אין בדינו תוכחות מפורשות כאלה, אך רמז לזה מופיע בירמיהו יז, ד. וראו גם בפירושו של רש"י שם על המילים 'ארור הגבר' בפסוק ה'.

של השמיטה חיוני ומכונן מספיק עד שבלעדיו לא נוכל להניח את רגלינו על האדמה.

'מה ענין שמיטה אצל הר סיני? הר סיני כל כולו שמיטה. השמיטה עומדת בתשתית כריתת הברית בסיני ואליה מכונן מעמד הר סיני, מעומק ספר שמות ועד לשיאו המכונן של ספר ויקרא. אולי בתשובתם של חז"ל רמוז משהו מן ההבנה הזאת: 'אלא מה שמיטה נאמרו כללותיה ודקדוקיה מסיני, אף כולם נאמרו כללותיהם ודקדוקיהם מסיני'. אין כאן מצווה מקרית שנבחרה כדי לשמש בניין אב למצוות אחרות שנאמרו כולן מסיני. לפנינו מצווה תשתיתית שמעמד הר סיני כולו, על כל המצוות המפורטות ממנו, מתרחש לאורה, והמסגרת של התנ"ך כולו, מיציאת מצרים ועד החורבן, עטופה בחותמה.¹⁰

10 התייחסות חמורה לשמיטה והגדרתה כמצווה יסודית מופיעה בפירושו של רמב"ן על התורה (ויקרא כה, א). במסגרת 'תורת השמיטות' מתאר הרמב"ן את השמיטה והיובל כציר הזמן שעליו מתרחשת ההיסטוריה ומסביר בכך את חומרתן: '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 ותרץ את שבתותיה, וכן שנינו גלות באה על עינוי 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'. ויש לציין גם את פירושו של הרמב"ן לתחילת פרשת משפטים (שמות כא, ב), שם הוא מעיר שהמשפט הראשון עוסק ביציאת עבד עברי לאחר שבע שנים, כשהוא רומז שוב ל'תורת השמיטות', ומסיים: 'ולכן המצוה הזאת ראויה להקדים אותה שהיא נכבדת מאד, רומזת דברים גדולים במעשה בראשית'.

וַיִּדְבֹר ה' אֶל מֹשֶׁה בְּהַר סִינַי... כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָנִי נֹתֵן לְכֶם'. ממרומי הר סיני צופה משה בכניסתם של ישראל אל הארץ. התורה שניתנה על הר סיני צריכה לרדת קודם כל אל תחתית ההר, ומשם להיכנס עם העם לארץ ישראל. הירידה מן ההר אינה מסתכמת בהשראת השכינה במשכן ובעבודת הקרבנות. היא מתפשטת מקדושת המשכן והקרבנות אל קדושתו של העם ('קְדוּשִׁים תִּהְיוּ') ומבקשת בסופו של דבר להביא את הקדושה הזאת אל הקיום הטבעי של החיים בארץ. ההתקדשות בהר סיני, המופיעה לצד הקריאה 'בְּמִשְׁפַּח הַיָּבֵל הַזֶּה יֵעָלוּ בְּהָר' (שמות יט, יג), עתידה להגיע למימושה המלא בארץ: 'כִּי יוֹבֵל הוּא קִדְשׁ תִּהְיֶה לְכֶם מִן הַשָּׂדֶה תֹאכְלוּ אֶת תְּבוּאָתָהּ' (ויקרא כה, יב). זהו האתגר הטמון במצוות השמיטה - לקחת את העקרונות המכוננים של התורה ולממש אותם בשגרת הקיום של האדם ושל החברה, לרדת עם התורה מן השמיים ולהצליח לחיות איתה בארץ, על האדמה.

שמירת השמיטה היא תנאי לקיום בארץ, והקב"ה מכריז עליה בראשית הדרך מפסגתו של הר סיני. אם ישמרו ישראל את השמיטה ויכלו לזכות לייעוד שעליו מצהירה התורה בברכות של פרשת בחוקותי: 'וְנָתַתִּי מִשְׁכְּנֵי בְּתוֹכְכֶם... וְהִתְהַלַּכְתִּי בְּתוֹכְכֶם וְהִיִּתִּי לְכֶם לְאֱלֹהִים וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי לְעָם' (ויקרא כו, יא-יב). אם לא ישמרו ישראל את השמיטה, לא יוכלו להמשיך להתקיים בארץ. במצוות השמיטה, לפיכך, טמונה משמעות דרמטית שבמימושה ובהכרה בה תלויים החיים בארץ. אל המסע בעקבותיה של המשמעות הזאת נצא כעת.

שמיים וארץ

אידיאל ומציאות במצוות השמיטה

פרק ראשון

חזון היובל וקרקע השמיטה

א. בין השמיטה ליובל

מצוות היובל ומצוות השמיטה המופיעות בפרשת בהר כרוכות זו בזו. 'וְסִפַּרְתָּ לְךָ שְׁבַע שָׁבָתוֹת שְׁנִים שְׁבַע שָׁנִים שְׁבַע פְּעָמִים וְהָיָה לְךָ יָמֵי שְׁבַע שָׁבָתוֹת הַשָּׁנִים תִּשַׁע וְאַרְבָּעִים שָׁנָה' (ויקרא כה, ח). השמיטה שואפת אל היובל, והיובל מבוסס על שנות השמיטה. אבל התייחסות אליהן כמערכת אחת עלולה להחמיץ את ההבחנות החשובות ביניהן ואת הרעיון הייחודי הטמון בכל אחת מהן.

כדי לעמוד על ההבחנה בין השמיטה ליובל, קודם כל יש לזהות בפסוקים את המשותף ואת השונה ביניהן. ליובל נוספו מצוות שהן מעבר לשמיטה - שחרור עבדים וגאולת קרקעות, אך יש בו ציוויים שמשחזרים את ציוויי השמיטה ומעניקים את הרושם שהוא מעין שמיטה גדולה: 'לֹא תִזְרְעוּ וְלֹא תִקְצְרוּ אֶת סְפִיחֶיהָ וְלֹא תִבְצְרוּ אֶת נִזְרֶיהָ' (ויקרא כה, יא). עם זאת, גם הציוויים הללו מופיעים ביובל באופן שונה מעט. היובל, בשונה מהשמיטה, אינו מתמקד בארץ. בשמיטה הארץ שובתת, ואילו ביובל הארץ כמעט באופן מופגן אינה מוזכרת במסגרת איסורי העבודה בקרקע. היא מופיעה בתחילה רק כחלק ממגמת השחרור: 'וּקְרָאתֶם דְּרוֹר בְּאַרְץ לְכָל יִשְׂרָאֵל' (ויקרא כה, י). לא הארץ משוחררת אלא יושביה.

ההאנשה של הארץ, הבולטת כל כך בשמיטה, נעלמת במסגרת

תיאורי היובל. השמיטה מעניקה לארץ מעמד עצמאי. כשם שהאדם שוכת בשבתו, כך שוכתת הארץ בשמיטה, 'שִׁבְתָּ לָהּ'. לעומת זאת, ביובל הארץ כבר איננה גורם מובחן שעומד בפני עצמו. היא כרוכה בקדושתו של היובל ומשויכת לקב"ה: 'כִּי לִי הָאָרֶץ' (ויקרא כה, כג). גם האדם עובר ביובל תהליך דומה: 'כִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים' (ויקרא כה, נה). השמיטה מנתקת בין האדם לארץ, בעוד היובל כורך מחדש את שניהם מתוך שיוך מלא של הארץ ושל האדם אל הקב"ה. רק השיוך הכפול הזה מאפשר גם את הזיקה המחודשת ביניהם, זו שנותקה במסגרת השמיטה: 'וְשִׁבְתֶם אִישׁ אֶל אֶחָתוֹ' (ויקרא כה, י). 'דְּרוֹר בְּאָרֶץ לְכָל יְשִׁבְיָהּ' הוא גם דרור מתוך הקשר המחודש אל הארץ.

הבדל נוסף בין השמיטה ליובל הוא המעבר מלשון יחיד ללשון רבים. ציוויי השמיטה מופיעים כמעט תמיד בלשון יחיד, 'שִׁדְּךָ לֹא תִזְרַע וְכַרְמְךָ לֹא תִזְמַר' (ויקרא כה, ד),¹¹ בעוד מצוות היובל מתוארת בלשון רבים: 'לֹא תִזְרְעוּ וְלֹא תִכְרְזוּ אֶת סְפִיחֵיהֶּ' (ויקרא כה, יא). השינוי בולט בפסוק המעבר (פסוק ט') שבעצם חוזר על אותו הציווי, בתחילה בלשון יחיד ומיד אחר כך בלשון רבים: 'וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפָר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבַעִי בְּעֶשְׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכַּפָּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אֲרָצְכֶם'. השינוי הזה מבהיר את תפקידו הציבורי-לאומי של היובל. השמיטה מעצבת את מערכת היחסים שבין האדם לארץ הפרטית שלו, בעוד היובל מבקש לבנות חברה בארץ.

ולבסוף, ביובל נוסף מושג מכונן שאינו מיוחס לשמיטה: 'וְקִדְשִׁתֶם אֶת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה' (ויקרא כה, י), 'קִדְשׁ תִּהְיֶה לְכֶם'

11 יוצא הדופן הוא הפסוק 'וְהִזְתָּה שִׁבְתָּ הָאָרֶץ לְכֶם לְאֶכְלָהּ', ולמעשה גם הוא ממשיך מיד: 'לֶךְ וּלְעַבְדְּךָ וְלְאִמְתְּךָ וְלְשִׁכְיֶךָ וּלְתוֹשִׁבְךָ הַגֵּרִים עִמָּךְ'. יש לפרש את הריבוי כאן כמבקש מן האדם לכלול באכילתו גם את כל מי שנמצא בסביבתו ותחת חסותו.

(ויקרא כה, יב). השמיטה אמנם מתוארת במושגים המקבילים לשבת, ועוד נדון בכך, אך בניגוד לשבת אין היא מתוארת כקדושה. היובל, לעומת זאת, מאופיין כקדוש.

ב. 'כל יושביה'

דרשת היסוד בנוגע לתנאי החיוב של היובל מופיעה בספרא על המילים 'וּקְרָאתֶם דְּרוֹר בְּאַרְץ לְכָל יִשְׂרָאֵל' (ספרא בהר, פרשה ב):

'יושביה' - בזמן שיושביה עליה
ולא בזמן שגלו מתוכה היו עליה אבל היו מעורבבים
שבט יהודה בבנימן
ושבט בנימן ביהודה, יכול יהיה היובל נוהג?
תלמוד לומר 'יושביה' - 'לכל יושביה'
נמצאת אומר: כיון שגלו שבט ראובן וגד וחצי שבט
מנשה בטלו היובלות

המדרש מעמיד את תנאי היסוד בשני שלבים. ראשית, הוא למד מן המילה 'יושביה' על הקיום העקרוני של עם ישראל בארצו. שנית, הוא מדויק עוד יותר מן הריבוי 'כל יושביה' שהיובל תקף רק כאשר עם ישראל כולו נמצא בארצו, ואף יותר מכך - מסודר בה על פי שבטיו.¹² הדרישה הזאת מסתברת על רקע העיקרון היסודי שביובל - שיבה אל הנחלות המקוריות שנחלו ישראל בכניסתם לארץ. אין משמעות

12 ביחס לגדרו המדויק של דין 'כל יושביה' נחלקו רבנו תם והרמב"ן (ראו רמב"ן גיטין לו ע"א). רבנו תם סבור שהמכלול מתייחס לשבטים - 'מכל השבטים עליה' - כלומר מספיקה נציגות מכל שבט. רמב"ן חולק וסובר שהפירוש הוא 'רוב כל שבט ושבט'. מדבריו לא ברור מהו 'רוב' והאם מדובר ברוב מספרי או ברוב מוחלט. גם מנקודת המבט העקרונית יש לעיין בהנחה המצויה שדי ברוב סטטיסטי של יהודי העולם בכדי שישוּב החיוב במצוות היובל ומצוות נוספות.

לשיבת הקרקעות ביובל במציאות שבה מכלול השבטים אינו יושב בארץ או כשהשבטים מעורבבים ביניהם. מכאן שלא פחות מן ההכרח של נוכחות לאומית בארץ חשוב גם המבנה החברתי של השהות בה. היובל הוא מאורע לאומי, ומרגע שחסרים חלקים בפאזל של נחלות השבטים כבר אין משמעות לקיומו.

מדרש התנאים שראינו כעת מופיע בתלמוד (ערכין לב ע"ב) במסגרת דיון על קיומו של היובל בראשית ימי הבית השני, לאחר עליית עזרא. הגמרא מעמתת בין שתי מסורות בשם רבי ישמעאל ברבי יוסי ומסיקה שמדובר במחלוקת תנאים בשאלה האם קדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא. לפי דעה אחת בטלה קדושת הארץ לאחר חורבן הבית הראשון ובעליית בני הגולה לאחר גלות בבל קידשו אותה מחדש. לפי דעה אחרת הקדושה לא בטלה ועמדה על כנה גם בימי הבית השני בלא צורך בקידוש מחדש. הדעה הראשונה מקבילה בין עליית עזרא לעליית יהושע ומתארת את התהליך של שיבת ציון כביסוס לאומי מחדש בארץ:

מאי טעמא דמאן דאמר: קדושה ראשונה קידשה

לשעתה ולא קידשה לעתיד לבא?

דכתיב: 'ויעשו בני הגולה השבים מן השבי סוכות

וישבו בסוכות כי לא עשו מימי יהושע בן נון כן בני

ישראל וגו' ותהי שמחה גדולה מאד'

אפשר בא דוד ולא עשו סוכות עד שבא עזרא?

מקיש ביאתם בימי עזרא לביאתם בימי יהושע

מה ביאתם בימי יהושע מנו שמיטין ויובלות וקדשו

ערי חומה, אף ביאתן בימי עזרא מנו שמיטין ויובלות

וקדשו ערי חומה

תיאור כזה, כמובן, אינו עולה בקנה אחד עם קביעתו של הספרא, שהרי אם בראשיתו של בית שני עסקינן הרי שעשרה מבין שנים-עשר השבטים אינם בארצם. ואכן הגמרא תמהה:

ומי מנו שמיטין ויובלות?

השתא משגלו שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט מנשה

בטלו יובלות

עזרא דכתיב ביה 'כל הקהל כאחד ארבע רבוא אלפים

ושש מאות וששים' הוה מני?

דתנאי: משגלו שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט

המנשה בטלו יובלות,

שנאמר: 'וקראתם דרוור בארץ לכל יושביה', בזמן שכל

יושביה עליה ולא בזמן שגלו מקצתן; יכול היו עליה

והן מעורבין, שבט בנימין ביהודה ושבט יהודה

בבנימין, יהא יובל נוהג? תלמוד לומר: 'לכל יושביה',

בזמן שיושביה כתיקונן ולא בזמן שהן מעורבין

לפנינו סתירה או מחלוקת בין שני מקורות תנאיים.¹³ חשוב לשים לב לכך שכל אחד מן המקורות הללו מכוון ליסוד אחר המעניק תוקף ליובל. מדרש הספרא תולה את חובת היובל בדרשת 'כל יושביה', בעוד הברייתא על עליית עזרא נדונה מתוך השאלה על קדושת הארץ. שני היסודות הללו אינם תלויים זה בזה. היו תקופות שבהן הארץ הייתה

13 בגמרא מוצעים שני פתרונות לסתירה זו. רב נחמן בר יצחק מציע: 'מנו יובלות לקדש שמיטין'. לפי הצעה זו אכן לא היה קיום של היובל בסוף הבית הראשון ובימי הבית השני, ועוד נדון בה להלן. בהמשך (לג ע"א) מובאת הצעה נוספת בשם רבי יוחנן: 'ירמיה החזירן ויאשיה בן אמן מלך עליהן'. לפי ההסבר הזה אכן מומשו התנאים לקיום היובל גם לאחר גלות עשרת השבטים. שני הפתרונות מקבלים את התנאי של 'כל יושביה' ולא מבקשים לדחות אותו.

מקודשת אף שלא היו עליה כל יושביה. תקופה כזו היא תקופת שיבת ציון שבה עוסקת הסוגיה. אבל חשוב מכך הפער הרעיוני בין שני היסודות. שאלת קדושת הארץ ממוקדת במעמדה של הארץ, בעוד דין 'כל יושביה' עוסק בזיקת העם אל הארץ, בנוכחותו של הלאום כולו בארצו.

ג. מהיובל אל השמיטה - מחלוקת רבי וחכמים

כעת עולה מאליה השאלה האם התנאי 'כל יושביה' בנוגע לתוקפו של היובל חל גם בנוגע לשמיטה. בפסוקים נראה שהשיבה אל הנחלות ייחודית ליובל ואינה מתרחשת בשמיטה. מאידך, הרי השמיטה היא יחידת הזמן הבסיסית שממנה צומח היובל. עד כמה, למעשה, תלוי דין השמיטה ביובל ועד כמה הוא עומד בפני עצמו?
אפשר ללמוד על עניין זה מדרשה נוספת בספרא (בהר, פרשה ב):

ומניין שיספור לשני שבוע?

תלמוד לומר 'והיו לך ימי שבע שבתות השנים'

מנין שיספור לשני יובל?

תלמוד לומר 'והיו לך ... תשע וארבעים שנה'

מניין עשה שביעית אף על פי שאין יובל?

תלמוד לומר 'והיו לך שבע שבתות שנים'

ומנין עשה יובל אף על פי שאין שביעית?

תלמוד לומר 'תשע וארבעים שנה'

דברי רבי יהודה

וחכמים אומרים:

שביעית נוהגת אף על פי שאין יובל

והיובל אינו נוהג אלא אם כן יש עמו שביעית

המדרש מבודד את השמיטה מן היובל ומתאר כל אחד מהם כגורם

שמתקיים לעצמו. אמנם חכמים סבורים שהיובל אינו יכול להתקיים בלא השביעית, ולכן אם לא מתקיימים תנאים בסיסיים לקיומה של השביעית לא ניתן לקיים את היובל.¹⁴ אבל גם הם מסכימים שהשביעית אינה תלויה ביובל ושיש לקיימה גם כאשר היובל אינו חל.

מקור נוסף שממנו ניתן ללמוד בפשטות על עצמאותה של השמיטה הוא תירוצו של רב נחמן בר יצחק לסתירה שהעמידה הגמרא בערכין לעיל. הגמרא, כאמור, תמזה כיצד מנו יובלות בימי עזרא בזמן שאין כל יושביה עליה, ורב נחמן בר יצחק תירץ - 'מנו יובלות לקדש שמיטין', כלומר: היובל אכן אינו בעל תוקף אבל מנו אותו לטובת מניין השמיטה, שכן הייתה בעלת תוקף בתקופה זו. כנגד עמדה זו, אשר מוסכמת על חכמים ורבי יהודה שבספרא, אנו מוצאים בירושלמי (שביעית י ב, לט ע"ג) את עמדתו של רבי יהודה הנשיא:

דתני

'וזה דבר השמיטה שמוט'

רבי אומר:

שני שמיטין הללו שמיטה ויובל

בשעה שהיובל נוהג שמיטה נוהג דבר תורה

פסקו יובלות שמיטה נוהגת מדבריהן

אימתי פסקו היובלות?

'יושביה'

בזמן שיושביה עליה, לא בזמן שגלו מתוכה

היו עליה אבל היו מעורבבים שבט יהודה בבנימין

14 לא ניכנס כאן לשאלה כיצד תיתכן מציאות הלכתית כזאת. ראו דיון על כך בספרו של הרב שג"ר 'שמיטה', עמ' 75-81.

ושבט בנימין ביהודה יכול יהו היובלות נוהגין?
 תלמוד לומר 'יושביה' 'לכל יושביה'
 נמצאת אומר כיון שגלו שבט ראובן וגד וחצי שבט
 המנשה בטלו היובלות

הדרשה של רבי עומדת כמעט באופן ישיר במנוגד לדרשת חכמים בספרא. בלשון חכמים שבספרא: 'שביעית נוהגת אף על פי שאין יובל'. בלשונו של רבי: 'בשעה שהיובל נוהג שמיטה נוהג דבר תורה, פסקו יובלות שמיטה נוהגת מדבריהן'. לשון 'נוהג' שבדברי רבי מלמדת שדבריו נאמרים על רקע דברי חכמים ושהוא חולק עליהם.¹⁵ ואכן כך קובע רש"י על הבבלי (גיטין לו ע"א, ד"ה בשביעית) בשם רבו:¹⁶

ומצאתי בתלמידי רבינו יצחק הלוי שכתב:
 במסכת גיטין בירושלמי - מנין שאין השמיטה נוהגת
 אלא בזמן שיובל נוהג שנאמר 'וזה דבר השמיטה
 שמוט' אחת שמיטת יובל ואחת שמיטת שביעית
 אבל בתורת כהנים ראיתי דשביעית נוהג בזמן שאין
 יובל נוהג
 ואומר אני שהוא מחלוקת

להלן נדון בעמדתו הייחודית של רבי בנוגע לשמיטה. כאן כבר ניתן לזהות ולקבוע את העמדה העצמאית שהוא מגבש בניגוד לעמדה המקובלת על רבותיו, חכמים בני דורו של רבי יהודה בר עילאי. עמדה זו של רבי קיבלה לבסוף תוקף וגברה על עמדת חכמים שקדמו לו.

15 עם זאת, בלשון חכמים זוהי 'שביעית' ובלשון רבי - 'שמיטה'.

16 לא ברור אמנם אם רש"י הביא בשם רבו רק את הציטוט מהירושלמי או את הדין כולו.

גדולי המפרשים נטו להעמיד את המקורות החלוקים על רבי באופן המתאים לשיטתו. רש"י (בד"ה המוזכר לעיל) קובע בנוגע לדברי רב נחמן בר יצחק 'ודאמרינן בערכין מנו יובלות לקדש שמיטין, מדרבנן קאמר', כלומר שהשמיטה נתקיימה רק מגזירת חכמים. זאת על אף שיכול היה לקבוע כרבו שציטט שם שרב נחמן בר יצחק אווזו בדעה החלוקה על רבי.

כך עולה גם בדברי התוספות (גיטין לב ע"ב, ד"ה מנו). אמנם הובאה שם דעת רבנו תם, שהציע כרבו של רש"י שיש מחלוקת בנוגע לשמיטה, אך הכותב ככל הנראה אינו חש בנוח עם התמונה הזאת והציע לפרש את הספרא באופן אחר:

מיהו יש ליישב ההיא דתורת כהנים אפילו כרבי
והא דתני שביעית אף על פי שאין יוכל
יש לפרשה אף על פי שלא נהגו יוכל והניחו בחטאם

ד. שביעית בזמן הזה

שיטתו של רבי המובאת בירושלמי לפטור את השביעית בזמן הזה אינה דעה יחידה שם. הדיון בירושלמי צומח מתוך עיסוק בתקנת הפרוזבול של הלל הזקן. הירושלמי תמה על יכולתו של הלל לתקן תקנה המבטלת את דין התורה של שמיטת כספים: 'כמאן דאמר מעשרות מדברי תורה, והלל מתקין על דברי תורה?'. השואל מניח ששמיטת הכספים כרוכה בשמיטת קרקעות (בכך נדון להלן) וממילא אם מעשרות - שם כולל למצוות התלויות בארץ - הם מדאורייתא בימיו של הלל, הרי שהפרוזבול מבטל דין דאורייתא. על כך מגיב האמורא הארצישראלי רבי יוסי: 'וכי משעה שגלו ישראל לבלל לא נפטרו מן המצות התלויות בארץ?'. לשיטת רבי יוסי נפטרו ישראל מן

המצוות התלויות בארץ מרגע שגלו לבבל, דהיינו עם חורבן הבית הראשון. הנחה זו תואמת לעמדה שקדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבוא, אך היא מוסיפה עליה שגם קדושה שנייה כבר לא קידשה. לפי טענתו של רבי יוסי השמיטה כלולה בפטור הזה של מצוות התלויות בארץ, ולכן מרגע שפקעה קדושתה של הארץ גם השמיטה אינה תקפה.

כנגד עמדתו של רבי יוסי מציג הירושלמי את עמדת רבי שהובאה לעיל, כשהוא מקפיד לציין: 'אפילו כמאן דאמר מעשרות דבר תורה מודה בשמיטה שהיא מדבריהם'. לפי עמדה זו היכולת לפטור את עם ישראל מהשמיטה תלויה באופן ישיר ביובל, ולא מתוקף היותה חלק מן המצוות התלויות בארץ. גם אם נקבע שיש חובה מדאורייתא במצוות התלויות בארץ, עדיין יש לפטור את השמיטה מכוח פטור היובל.

כפי שראינו יש שני צירים שעליהם ניתן לבחון את תוקפן של המצוות הנידונות כאן. ציר אחד הוא הציר של המצוות התלויות בארץ, הכלול בירושלמי הזה תחת השם 'מעשרות'. הציר השני הוא ציר היובל, התלוי בתנאי של 'כל יושביה'. רבי יוסי מציע לפטור את השמיטה מדין דאורייתא כחלק מן הפטור הכולל ממצוות התלויות בארץ. רוב הדעות חלוקות על ההנחה שלו שבזמן הזה ישראל פטורים ממצוות התלויות בארץ, ולפי זה אמורות לחייב גם את השמיטה כמו שאר המצוות האלה. רבי טוען, לעומת זאת, שאת השמיטה יש לשייך לציר השני, ציר היובל, ולא להתאים את דינה לשאר המצוות התלויות בארץ, וממילא גם כאשר 'מעשרות דבר תורה' הרי שהשמיטה היא מדרבנן בלבד, כמו היובל. גם כאשר יש חיוב מדאורייתא במצוות התלויות בארץ משום קדושת הארץ, יש פטור ליובל ולשמיטה עמו מדין 'כל יושביה'.

לפנינו שני יסודות שונים: האחד הוא יסוד הארץ המתמקד בקדושת הארץ, והשני הוא יסוד 'כל יושביה' המדגיש את נוכחות העם בארץ. כל אחד מהיסודות הללו יכול בחסרונו להביא לביטול חובת היוכל והשמיטה. בסוגיה בערכין עלה מקרה שבו יושביה לא עליה אך הארץ עדיין בקדושתה, משום ביאת יהושע או ביאת עזרא. בירושלמי העלה רבי יוסי מקרה שבו יושביה עליה אך קדושתה של הארץ כבר בטלה. היסוד הראשון נוגע לכל המצוות התלויות בארץ. היסוד השני נוגע דווקא ליובל, ולפי דעת רבי גם לשמיטה. אין אלו מצוות רגילות התלויות בארץ. יותר נכון להגדירן כמצוות התלויות בארץ וביושביה. החיוב של המצוות התלויות בארץ מתברר כחיוב בסיסי יותר. היוכל מעמיד רף גבוה ממנו, אשר ממוקד לא רק בעצם הנוכחות הראשונית בארץ, בכיבוש או בנחלה, אלא גם במבנה החברתי שמאפשר ומחייב את היוכל והשמיטה.¹⁷

יסוד שלישי לפטור מהשמיטה יכול לעלות מדרשה נוספת בספרא

(בהר, פרשה א):

'כי תבאו'

יכול משבאו לעבר הירדן?

תלמוד לומר 'אל הארץ', ארץ המיוחדת

יכול משבאו לעמון ומואב?

תלמוד לומר 'אשר אני נתן לכם', ולא עמון ומואב

מניין אתה אומר כיבשו אבל לא חילקו, חילקו

למשפחות ולא חילקו לבתי אבות ואין כל אחד ואחד

17 יש לציין שגם קדושת הארץ תלויה בסופו של דבר בכיבושה או בהתיישבות בה, אבל בניגוד לדין 'כל יושביה' מרגע שנתקדשה הארץ תקפה הקדושה, בפרט קדושה שנייה של עזרא, גם כאשר מקדשה אינם נמצאים במלואם או אף בחלקם. וראו בחידושי ר' חיים מבריסק, הלכות שמיטה ויובל פרק יב.

מכיר את חלקו, יכול יהו חייבים בשמיטה?
 תלמוד לומר 'שדך' שיהא כל אחד ואחד מכיר שדהו,
 'כרמך' שיהיה כל אחד ואחד מכיר את כרמו
 נמצאת אתה אומר: כיון שעברו ישראל את הירדן
 נתחייבו בחלה ובערלה ובחדש
 הגיע ששה עשר בניסן נתחייבו בעומר
 שהו חמשים יום נתחייבו בשתי הלחם
 לארבע עשרה שנה נתחייבו במעשרות
 התחילו מונים לשמיטה
 לעשרים ואחת עשו שמיטה
 לששים וארבע עשו יובל

על פי המדרש הזה החיוב על השמיטה אינו תלוי בשהות בארץ לבדה, אלא בתנאי 'שיהא כל אחד ואחד מכיר שדהו'. השמיטה מובדלת ממצוות אחרות התלויות בארץ, כמו ערלה וחדש. כאן יש לא רק דין בארץ עצמה אלא גם בשייכות שלה לאדם. הבחנה זו מקבילה להבחנה בין דין קדושת הארץ לדין כל יושביה. דין 'כל יושביה' ודין 'שדך' שניהם תולים את החיוב בזיקת הארץ אל האדם או העם. עם זאת, נדמה שיש כאן יסוד שונה מדין היובל הלאומי של 'כל יושביה', דין הנוגע לזיקה האישית של כל אדם לאדמתו.¹⁸

ה. משמיטת קרקעות לשמיטת כספים

כאמור, רבי יוסי בירושלמי כך את שמיטת הכספים בשמיטת הקרקעות כדי לכלול גם אותה בגדר מצוות התלויות בארץ. לאחר ערעור של הגמרא על כך הוא מבסס את הנחתו:

18 בנוסף לכך, אין בדרשה זו התייחסות לפטור מן השמיטה מרגע שאין כל אחד מכיר שדהו, אבל אפשרי בהחלט להסיק זאת.

‘וזה דבר השמיטה שמוט’

בשעה שהשמיטה נוהגת דבר תורה, השמט כספים
נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ דבר תורה
ובשעה שהשמיטה נוהגת מדבריהם, השמט כספים
נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ מדבריהם

כפי שראינו, גם רבי נסמך בדרשתו על המילים ‘השמיטה שמוט’,
אלא שדרשתו של רבי מקישה מן היובל לשמיטה, בעוד דרשתו של
רבי יוסי מקישה משמיטת קרקעות לשמיטת כספים.

הירושלמי מציין את המסורת בשם רבי כ’תמן אמרין’, דהיינו זוהי
מסורת מ’שם’, מבבל. אבל דווקא בבבלי מופיעה דרשתו של רבי
כמה פעמים (קידושין לח ע”א-ע”ב, מועד קטן ב ע”ב, גיטין לו ע”א)
באופן המנוסח כדרשתו של רבי יוסי בירושלמי, דהיינו כלימוד
משמיטת קרקעות לשמיטת כספים ולא כלימוד מן היובל לשמיטה.

דרשת ‘השמיטה שמוט’ כנוסח רבי יוסי וכנוסח רבי שבבבלי
כוללת את שמיטת הכספים ושמיטת הקרקעות כחלק מן המצוות
התלויות בארץ. זהו צירוף לא מובן מאליו, מכיוון ששמיטת הכספים
אינה תלויה בשום מובן בארץ. רק זיהוי שלה כחלק מן המכלול של
שמיטת הקרקעות מאפשרת להגיע למסקנה כזאת. הסתייגות מצעד
כזה ניתן לזהות בדרשת הספרי על מילות הפסוק ‘השמיטה שמוט’
(ספרי דברים ראה, פסקה קיא):

יכול יהא השמט מלוה נוהג במדבר ?

תלמוד לומר ‘תעשה שמטה שמוט’

או אינו אומר ‘תעשה שמטה שמוט’ אלא בארץ ישראל
שאתה עושה שמטה לארץ אתה משמט מלוה, בחוצה
לארץ שאי את עושה שמטה לארץ אין את משמט מלוה

תלמוד לומר 'כי קרא שמטה לה' בין בארץ ובין בחוצה לארץ

בדרשה זו עולה הווא אמינא לתלמוד מן המילים 'השמיטה שמוט' שדין שמיטת כספים חל רק בארץ ישראל, וכנגד כך נדרשות המילים 'כי קרא שמטה לה' כדי ללמד שהיא חלה אף בחוצה לארץ. הקביעה הזאת ששמיטת כספים מחויבת גם בחוצה לארץ מופיעה גם בסוגיה במסכת קידושין (לח ע"ב) ושם הגמרא אכן מעמתת אותה עם דרשת 'השמיטה שמוט' הקושרת את שמיטת הכספים לשמיטת הקרקעות:

רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: כל מצוה שנצטוו ישראל קודם כניסתן לארץ - נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ, לאחר כניסתן לארץ - אינה נוהגת אלא בארץ, חוץ מן השמטת כספים ושילוח עבדים, שאף על פי שנצטוו עליהם לאחר כניסתן לארץ - נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ

השמטת כספים חובת הגוף היא!

לא נצרכא אלא לכדתניא; דתניא, רבי אומר: 'וזה דבר השמיטה שמוט' - בשתי שמיטות הכתוב מדבר, אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים, בזמן שאתה משמט קרקע - אתה משמט כספים, בזמן שאי אתה משמט קרקע - אי אתה משמט כספים ואימא: במקום שאתה משמט קרקע - אתה משמט כספים, ובמקום שאין אתה משמט קרקע - אין אתה משמט כספים תלמוד לומר: 'כי קרא שמטה לה', מכל מקום

הגמרא עומדת למעשה על הסתירה העקרונית שבין דרשת רבי לדרשת הספרא, המזוהה גם עם עמדת רבי אלעזר ברבי שמעון. לפי דרשת רבי, לא רק ששמיטת כספים לא חלה בזמן שאין תוקף לשמיטת קרקעות, אלא שאם היא אכן מזוהה עמה יש לכאורה לפטור אותה בחוצה לארץ. ניתן היה לתרץ שזוהי אכן עמדתו של רבי בלבד. אולם הגמרא בוחרת להימנע מן המחלוקת ולהסיק מסקנת ביניים: שמיטת כספים תלויה בשמיטת קרקעות מבחינת הזמן ולא מבחינת המקום. בכל אופן, שוב ניתן לזהות כאן את קו הקולא העקבי של רבי, גם בנוגע לשמיטת כספים, שייתכן שעומד כנגד הנחות יסוד קודמות לו, כמו זו המופיעה בספרי דברים.

ו. 'השמיטה שמוט'

דרשת רבי כפי שהיא מופיעה בסוגיות הבבלי שונה, כאמור, מן האופן שבו היא מופיעה בירושלמי. בירושלמי למד רבי את פטור השמיטה מפטור היובל, בעוד בבבלי הוא למד את פטור שמיטת כספים מפטור שמיטת קרקעות. כיצד ניתן להסביר את הפער הזה? האם הבדלי גרסאות לפנינו, או שתי דרשות שונות ואף משלימות שדרש רבי?

קושי נוסף עולה מההקשר שבו מובאת דרשת רבי בסוגיה במועד קטן ב ע"ב. הנושא הנידון שם הוא היתר הזריעה והחרישה בשביעית העולה מן המשנה שם, ואביי בגמרא מסביר את היתר כבנוי על דרשת רבי: 'וזה דבר השמטה שמוט - בשתי שמיטות הכתוב מדבר, אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים'. הדרשה מלמדת משביתת קרקעות על שביתת כספים, וקשה להבין כיצד היא מסייעת להבין את הפטור הקיים בשמיטת קרקעות עצמה.

בעקבות הקושיה האחרונה הציע רבנו תם (תוספות גיטין לו ע"א, ד"ה בזמן שאתה) לפרש אחרת את המושג 'שמיטת קרקע' שבדרשת רבי, באופן שיתאים אותה לדרשת הירושלמי:

ונראה לרבנו תם דהשמטת קרקע דהכא ודהתם לא איירי בחרישה וזריעה אלא בשדות החוזרות לבעלים ביובל, והשמטת קרקע קרי ליובל, ולשביעית - השמטת כספים, דשמיטה משמטת כספים ולא יובל, כדאמרינן בהדיא בפרשת ראה אנכי ודריש לה מדבר השמיטה שמוט, והכי קאמר: בזמן שאתה משמט יובל אתה משמט שביעית, כי ההיא דירושלמי

לפי הצעתו של רבנו תם מדובר בבבלי באותה דרשה המופיעה בירושלמי, אלא שלשונה אחרת. 'שמיטת קרקע' הוא שם ליובל, שיש בו רק שמיטת קרקע, בעוד 'שמיטת כספים' הוא שם לשביעית, שיש בה גם שמיטת כספים. לפי זה, הלימוד הוא מן היובל לשמיטת קרקעות ושמיטת כספים גם יחד. הגדרים שנאמרו בעניין היובל חלים למעשה על כל המצוות הכלולות במערכת הזאת.

ז. מיובל לשמיטת כספים

כיוון אחר לפתרון הסתירה עולה מדברי הרמב"ם. בפרק ד' בהלכות שמיטה ויובל (כד-כה) כותב הרמב"ם:

מצות עשה להשמיט כל מה שתוציא הארץ בשביעית שנאמר 'והשביעית תשמטנה ונטשתה'...
 אין שביעית נוהגת אלא בארץ ישראל בלבד שנאמר
 'כי תבואו אל הארץ וגו'
 ונוהגת בין בפני הבית בין שלא בפני הבית

במסגרת ההגדרה הראשונית למצוות שמיתת הקרקעות מציין הרמב"ם שני גורמים. ראשית, שביעית היא מצווה התלויה בארץ, ונוהגת רק בארץ ישראל. שנית, כנראה בניגוד להווא אמינא אפשרית, נוהגת השביעית גם שלא בפני הבית. מכאן ברור שהיא נוהגת גם כאשר היובל אינו נוהג.

בפרק ט' של הלכות שמיטה ויובל (ט, א-ב) עוסק הרמב"ם בשמיטת כספים:

מצות עשה להשמיט המלוה בשביעית שנאמר 'שמוט כל בעל משה ידו'...

אין שמיטת כספים נוהגת מן התורה אלא בזמן שהיובל נוהג שיש שם שמיטת קרקע, שהרי ישוב הקרקע לבעליו בלא כסף

ודבר זה קבלה הוא, אמרו חכמים: בזמן שאתה משמיט קרקע אתה משמיט כספים בכל מקום בין בארץ בין בחוצה לארץ, ובזמן שאין שם שמיטת קרקע אין אתה משמיט כספים בשביעית אפילו בארץ

לפנינו דרשת 'השמיטה שמוט' של רבי שבבבלי. מחד, מפורש בלשונו של הרמב"ם שהדין נלמד מן היובל. מאידך, מושא הלימוד הוא שמיטת כספים דווקא. אפשר היה לראות זאת, בדוחק מעט, כדרשה אחת שנלמדת מן היובל לשמיטת קרקעות וכספים יחד, בדומה למה שהציע רבנו תם.

אלא שהניסוח של הנימוק 'שיש שם שמיטת קרקע, שהרי ישוב הקרקע לבעליו בלא כסף' אומר דרשני. נדמה ממנו שהרמב"ם מזהה יסוד ייחודי המשותף דווקא ליובל ולשמיטת כספים: הכסף הנשמט מן ההלוואה מדומה לקרקע הנשמטת ביובל מידיו של הקונה בלא

שיקבל עליה כסף. לכך יש לצרף את העובדה ששביטת הקרקעות נקראת בפרק ד' ולאורך כל ההלכות 'שביעית' ולא 'שמיטת קרקע'. היובל הוא אכן צעד של שמיטה מלאה של הקרקע, בעוד בשנה השביעית מדובר על שמיטה זמנית. בנוסף לכך, דרשה מעין זו לא נאמרה במקומה בפרק ד' בנוגע לשמיטת הקרקעות.

למעשה, על פי דבריו של הרמב"ם ניתן להבין שאת שני הנוסחים - הן בירושלמי והן בבבלי - יש לפרש דווקא כלימוד מיובל לשמיטת כספים, בלא קשר לשביעית:¹⁹ בבבלי המונח 'שמיטת קרקעות' מתייחס ליובל בעוד המונח 'שמיטת כספים' אינו כולל את השביעית; והירושלמי הלא לומד מיובל לשמיטה לעניין הפרוזבול דווקא, וכוונתו דווקא לשמיטת כספים.²⁰

צורת החשיבה הזאת, אשר קושרת את היובל לשמיטת כספים דווקא, נראית מתמיהה במבט ראשון, שהרי השביעית היא החוליה המחברת בין היובל לשמיטת הכספים.²¹ יש בה מן המשותף ליובל (הם מופיעים יחד בתורה ובשניהם נוהגים איסורי עבודה בקרקע) ומן

19 כדי להקל על הסמנטיקה הסבוכה אתייחס בדיון הזה לשמיטת הקרקעות בשנה השביעית במונח 'שביעית'.

20 על שיטת הרמב"ם לקרוא את דרשת 'השמיטה שמוט' כלימוד מיובל לשמיטת כספים הקשו מהסוגיה במועד קטן ב ע"ב, שכאמור עוסקת בשביעית ומצטטת את הדרשה הזאת כדי להוכיח שהיא אינה נוהגת.

תירוץ אפשרי הוא לקרוא את הבאת דברי רבי כהוכחה לא ישירה אלא עקיפה: אם למדים מהשביעית לשמיטת כספים אז ברור שגם שביעית פטורה. כך מפרש למעשה רש"י שם: 'בזמן שאי אתה משמט קרקע כו' - מכלל דאיכא זמן דלא משמט קרקע, ואיזה זה - בזמן הזה'. אבל בדברי הרמב"ם הסבר כזה לא יועיל, כי לשיטתו פירוש דברי רבי 'שמיטת קרקע' הוא יובל, אלא אם כן נפרש שהוא מתייחס רק לדברי רבי שבירושלמי.

21 על מעמדה של שמיטת כספים בין היובל לשביעית ראו דיון מפותח בספרו של הרב שג"ר 'שמיטה', עמ' 32-56. וראו עוד במאמרו של יוסף דב גילת, 'האם יובל משמט כספים', תרביץ סד, תשנ"ה.

המשותף לשמיטת כספים (שניהם נוהגים פעם בשבע שנים ושניהם מכונים 'שמיטה').²² אבל במבט נוסף ניתן לזהות דווקא ביובל ובשמיטת הכספים רכיבים זהים שאינם מצויים בשביעית. בשתי המצוות הללו יש תביעה מן האדם לויתור כלכלי: ויתור על נכסיו הקנויים לו כקרקע או כעבדים במסגרת היובל וויתור על הכסף שנתן בהלוואה לאחרים במסגרת שמיטת הכספים. אם בשביעית יש משהו מן היובל הגדול במובן של שמיטת העבודה בקרקע, הרי שבשמיטת כספים יש משהו מן היובל הגדול במובן של שמיטת האחיזה בנכסים. הזיקה דווקא בין היובל לשמיטת כספים מתבטאת גם בכך ששתיהן פועלות על הציר החברתי-כלכלי, שאינו בולט מספיק במצוות השביעית שבפרשת בהר. ניתן לצרף לזה גם את דין שחרור העבדים ביובל. היובל מכוון לבניין חברתי וגם שמיטת כספים מגדירה מערכות יחסים בתוך החברה. השביעית, לעומת זאת, עוסקת הרבה יותר בארץ.

שמיטת הכספים יכולה לפיכך להיות תלויה במצוות הארץ בלי זיקה כלל לשביעית, אלא רק מתוך קשר ישיר ליובל ולכל מערכת כלכלת היובל. במובן ההלכתי והעקרוני ההשלכה של קריאה כזאת היא שאין יסוד בדרשה זו לפטור את השביעית בזמן הזה. היעד הלאומי-חברתי שמעמיד היובל כורך עמו את מצוות שמיטת הכספים, ושניהם יחד מסמנים רף גבוה יותר מזו שמציעה השביעית. גם בזמן שהיובל ועמו שמיטת כספים אינם תקפים, עדיין יש חובה לקיים את השביעית, האחווה בארץ.²³

22 בפרשת בהר השביעית אינה מופיעה כ'שמיטה' אך היא מופיעה כך במופע הראשון שלה שבפרשת משפטים - 'והשביעית תשמטנה ונטשתה'.

23 ואכן כותב גם בכסף משנה: 'ונראה מדברי רבינו שמפרש שמה שאמרו שם בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים ליובל קרי משמט קרקע שהרי שדות חוזרות לבעלים וכמו שכתב בסוף פרק י' אבל שמיטת קרקע אף בזמן

ח. שביעית בזמן הזה לשיטת הרמב"ם

העיקרון שנלמד לעיל מדברי הרמב"ם על ההיקש מיובל לשיטת כספים דווקא ולא לשביעית עולה שוב בכמה מקומות נוספים בכתביו. מן המקורות שיובאו להלן ברור שהרמב"ם רואה את השביעית כדין דאורייתא בזמן הזה, ומפרש את לימוד 'השמיטה שמוט' כלימוד מן היובל ('שמיטת קרקע') לשיטת כספים:

ומנו שבע שמטות וקדשו שנת החמשים, אף על פי שלא היתה שם יובל בבית שני מונין היו אותו כדי לקדש שמיטות

(הלכות שמיטה ויובל י, ג)

וביארנו שתקנת הלל אינה אלא בשביעית בזמן הזה שהיא מדרבנן, כי ה' אמר וזה דבר השמטה שמוט, ואמרו בשתי שמטות הכתוב מדבר אחת שמטת קרקע ואחת שמטת כספים, בזמן שאתה משמיט קרקע אתה משמיט כספים, בזמן שאין אתה משמיט קרקע אין אתה משמיט כספים, והתקינו רבנן דתשמיט זכר לשביעית, ונמצא שהשביעית בזמן הזה דליכא יובל נוהג דרבנן

(פירוש המשנה לרמב"ם מסכת שביעית פרק י')

והמצוה הר"ל היא שהזהירנו שלא לתבוע המשאות בשנת השמיטה אבל ישמטו כלם יחדו. והוא אמרו ית'

הזה נוהגת מן התורה' (הלכות שמיטה ויובל ט, ב). וראו עוד על שיטה זו בשו"ת בית הלוי חלק ג, סימן א.

‘שמוט כל בעל משה ידו’ וכו’ לא יגוש את רעהו ואת אחיו. וזה אין חייבין בו מן התורה אלא בארץ ישראל בעת שתהיה שם שמיטת קרקע, רוצה לומר היובל, אבל מדרבנן יתחייב כן בכל מקום ובכל זמן (ספר המצוות לרמב"ם מצות לא תעשה רל)

בד בבד ניתן למצוא את השביעית (ושוב בלשון הזאת - ‘שביעית’, ולא ‘שמיטת קרקע’) במסגרת הלכה העוסקת דווקא במצוות התלויות בארץ (הלכות בית הבחירה ו, טז):

ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא, ובקדושת שאר ארץ ישראל לענין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קדשה לעתיד לבוא? לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה, והרי הוא אומר והשמותי את מקדשיכם ואמרו חכמים אף על פי ששוממין בקדושתן הן עומדים אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כבוש רבים וכיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכבוש ונפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית שהרי אינה מן ארץ ישראל, וכיון שעלה עזרא וקדשה לא קדשה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה ולפיכך כל מקום שהחזיקו בה עולי בבל ונתקדש בקדושת עזרא השנייה הוא מקודש היום ואף על פי שנלקח הארץ ממנו וחייב בשביעית ובמעשרות על הדרך שביארנו בהלכות תרומה

ודוק, השביעית מופיעה בהלכה זו שוב ושוב והיובל נעדר ממנה. השביעית תלויה בכיבוש רבים ואחר כך בחזקה של עזרא, כלומר ביסוד של קדושת הארץ. היובל איננו קשור ליסוד הזה אלא ליסוד של הנוכחות הלאומית, וממנו יש לימוד ישיר בנוגע לשמיטת הכספים.²⁴ במאמר מרשים ומעמיק עוסק דוד הנשקה בשאלת עמדתו של הרמב"ם ביחס לשביעית בזמן הזה.²⁵ המאמר בנוי משני רכיבים. ראשית, הוא מצביע על שינויים שערך הרמב"ם בכתביו, אשר מלמדים על כך שהרמב"ם שינה את דעתו בנושא זה. שנית, הוא מציע תיאוריה שתסביר את שינויי דעתו של הרמב"ם.

24 הרמב"ם מסיים את דבריו בהפניה להלכות תרומות: 'על הדרך שביארנו בהלכות תרומה'. רבים הבינו שכוונתו לנאמר בהלכות תרומות א, כו, שם הוא פוטר את התרומה מדין תורה בזמן הזה משום דרשת 'כי תבואו - ביאת כולכם' שאינה תקפה בעליית עזרא. מכיוון שהמילים 'כי תבואו' לא נאמרו ביחס לתרומה ראו בזה דין שמקורו בשביעית, אף שהרמב"ם אינו מזכיר את השביעית בהלכה זו. מכך הסיקו ששביעית בזמן הזה דרבנן. היסוד של 'כי תבואו' (המבוסס על הגמרא בכתובות כה ע"א) הוא יסוד מובחן מדין קדושת הארץ. קדושת הארץ הרי חלה גם ודווקא בעליית עזרא, בעוד 'כי תבואו' מוציא את עליית עזרא מן הדין כי לא הייתה זו 'ביאת כולכם'. למעשה מוכח מדברי הרמב"ם שהוא אינו סבור ששביעית תלויה בדין 'כי תבואו', שהרי בהלכות שמיטה ויובל יב, טו-טז, הוא כותב במפורש שבימי עזרא 'מנו שמיטין ויובלות' (עניין היובלות שם אמנם תמוה לכשעצמו, והוא כנראה קשור בכך שמנו את היובל אף שלא קיימו אותו, כפי שיצוין בפרק הבא). ההסבר הפשוט הוא שהרמב"ם הפנה את הקורא לא להלכה כו בפרק א' שבהלכות תרומות אלא להלכות הפותחות של הלכות תרומות. בהלכות אלו הוא מעמיד באופן מסודר את העקרונות של קדושת הארץ וקובע שקדושת עזרא קידשה לעתיד לבוא 'לענין המצוות התלויות בארץ'. מכל האמור עולה שהרמב"ם תולה את השביעית בדין קדושת הארץ דווקא, ואינו קושר אותה לא בדין 'כי תבואו' ולא בדין 'כל יושביה' של היובל. עוד על היסוד 'כי תבואו' ועל ייחודו לעומת יסוד קדושת הארץ ויסוד 'כל יושביה' ראו בחידושי ר' חיים מבריסק, הלכות שמיטה ויובל, פרק יב.

25 דוד הנשקה, 'לגלגוליה של שיטת הרמב"ם על שביעית בזמן הזה', אסופות ח, תשנ"ד.

הנשקה מתייחס קודם כל להלכה נוספת ברמב"ם שהניסוח העמום שבה יכול להיות מכריע בהבנת שיטתו ביחס לשביעית בזמן הזה (הלכות שמיטה ויובל י, ט):

ובזמן שהיובל נוהג נוהג דין עבד עברי, ודין בתי ערי חומה, ודין שדה חרמים ודין שדה אחוזה, ומקבלין גר תושב ונוהגת שביעית בארץ והשמטת כספים בכל מקום מן התורה. ובזמן שאין היובל נוהג אינו נוהג אחד מכל אלו **חוץ משביעית בארץ והשמטת כספים בכל מקום מדבריהם כמו שביארנו**

כיצד יש לפרש את המילים 'חוץ משביעית בארץ והשמטת כספים בכל מקום מדבריהם'? האם המילה 'מדבריהם' מוסבת גם על 'שביעית בארץ', שגם היא תלויה ביובל, או שהיא מתייחסת רק ל'שמיטת כספים בכל מקום' בעוד שביעית בארץ נוהגת מדאורייתא?²⁶ הנשקה מראה שהנוסח שבכתבי היד של הרמב"ם, בשונה מן הדפוסים, הוא 'חוץ משביעית בארץ מדבריהם'.

פרט לכך מצביע הנשקה על שורה של שינויים שערך הרמב"ם בכתביו בנוגע לדין שביעית בזמן הזה: בפירוש המשניות שהובא לעיל חסרו המילים 'דליכא יובל נוהג' במהדורות הראשונות, המילים 'רוצה לומר היובל' שבספר המצוות נוספו גם כן רק במהדורה מאוחרת ועוד. יש לציין שגם את שינוי הנוסח בהלכות שהובאו לעיל בנוגע למילה 'מדבריהם' אפשר לראות כשינוי שהתרחש אצל הרמב"ם עצמו.

26 הכסף משנה מפרש כהבנה השנייה: 'ומה שכתב חוץ משביעית בארץ וכו'. לא קאי אלא לשמטת כספים דאילו שביעית בארץ אף בזמן הזה הוא מן התורה כמו שכתבתי בריש פרק ט'.

התיאוריה של הנשקה להסבר העניין מורכבת במקצת. לטענתו הרמב"ם שינה את דעתו פעמיים. בתחילה סבר שבביעית בזמן הזה מדרבנן, לאחר מכן חזר בו וסבר שהיא מדאורייתא, ושוב חזר בו וסבר שהיא מדרבנן.

לענייננו יש לשים לב לעצם הספק הקשה להכרעה בנוגע למעמדה של השביעית. הספק ביחס לעמדתו של רבי חזון גם ביחס להבנת הרמב"ם עד שנדמה שהרמב"ם עצמו התלבט בעניין, לרגע תלה את שמיטת הקרקעות בפטור היובל ולרגע אחר ניתק אותה מן הפטור הזה.²⁷

מעמדה המתנדנד של השביעית אינו מקרי. השביעית ניצבת בתוך דילמה: האם היא חלק מן המערכה הגדולה של היובל שמטרתה יצירת כלכלה לאומית טוטאלית ואוטופית? או שהיא מיסדת דווקא על יסודותיה של 'הארץ'? הארץ אכן נתקדשה מכוח העם - בכיבושו ובעלייתו שנית - אך בסופו של דבר חובת קיום המצוות תלויה בה לכשעצמה ובניתוק ממעמדו וממעשיו של העם. מחד, אי אפשר באמת לנתק את השביעית מן היובל שהיא כרוכה בו. מאידך, גם כאשר יושביה לא עליה ייתכן בהחלט שיש חיוב בשביעית, כי זו חובה האחוזה מאוד בארץ, כפי שעלה כבר מן הפסוקים - 'אָז תִּרְצֶה הָאָרֶץ אֶת שְׁבֻתֶיהָ' (ויקרא כו, לד).

27 הסבר אחר לפערים שבשיטת הרמב"ם מציע הרב שג"ר בספרו 'שמיטה', עמ' 63-67. לפי הצעתו מדובר בפער מכוון. הרמב"ם העמיד את השביעית על שני הצירים יחד. מצד אחד היא מחויבת מדאורייתא כחלק מן המצוות התלויות בארץ, ומצד שני היא פטורה מן התורה ומחויבת רק מדרבנן מתוך התלות שלה ביובל. גם הצעה זו יכולה לתרום לזיהוי האופי הכפול של השביעית, אשר תלויה ביובל מחד ותלויה בארץ מאידך.

פרק שני

הד יובל

א. יובל עולה למניין שבוע

בברייתא במסכת נדרים (סא ע"א) מובאת מחלוקת בין רבי יהודה בר עילאי לחכמים בנוגע למניין שנות היובל: ²⁸

'וקדשתם את שנת החמשים שנה'

שנת החמשים אתה מונה

ואי אתה מונה שנת חמשים ואחת

מכאן אמרו: יובל אינו עולה למנין שבוע

רבי יהודה אומר: יובל עולה למנין שבוע

אמרו לו לרבי יהודה, הרי הוא אומר: 'שש שנים תזרע

שדך', ואין כאן אלא חמש

אמר להם: לדבריכם, הרי הוא אומר: 'ועשת את

התבואה לשלש השנים', הרי כאן ארבע

אלא איכא לאוקמה בשאר שני שבוע, דילי נמי איכא

לאוקמה בשאר שני שבוע

רבי יהודה וחכמים חלוקים בשאלה האם שנת היובל הנמנית כשנת החמשים לאחר שבע שמיטות נספרת גם כשנה הראשונה למניין

28 דיון נוסף במחלוקת מופיע בראש השנה ט ע"א ובערכין יב ע"א, וראו גם רש"י עבודה זרה ט ע"ב.

השמיטה הבאה,²⁹ או שרק בשנה שלאחריה מתחיל מניין השמיטה. לשיטת חכמים היובל עוצר את רצף השמיטות ורק אחריו מתחיל מניין חדש של שבע שמיטות. רבי יהודה, לעומת זאת, סבור שמניין השמיטה אינו תלוי ביובל. לשיטתו שנות השמיטה נמנות באופן עקבי ושנת היובל משתלבת בתוך המניין הזה מדי שבע שמיטות. ביטוי מוקצן יותר לעמדה המבחינה בין מניין שנות היובל למניין שנות השמיטה מופיע בירושלמי (קידושין א ב, נט ע"א). הירושלמי מעלה אפשרות שיציאת עבד עברי לחופשי בשנה השביעית אינה מתרחשת בשנה השביעית למכירתו אלא בשנת השמיטה. רבי חונה מעיר שם שיש בעיה באפשרות כזאת מכיוון שעל פיה אין שום דרך לממש את דין יציאת עבד עברי בשנת היובל, שהרי תמיד יצא העבד בשמיטה שלפני היובל. על כך משיב רבי יוחנן בר מרייה:

אתיאי כמאן דאמר אין היובל עולה ממניין שני שבוע
 ברם כמן דאמר היובל עולה ממניין שני שבוע, פעמים
 שהוא בא באמצע שני שבוע

לפי דברי רבי יוחנן בר מרייה ייתכן בהחלט שעבד יצא לחופשי ביובל, אם נלך על פי הדעה הסבורה שהיובל אינו עוצר את רצף השמיטות. במציאות כזאת היובל הראשון יחול אמנם בשנה הראשונה לשמיטה, אך היובל שלאחריו כבר יחול - לאחר חמישים שנה - בשנה השנייה לשמיטה, והיובל שאחריו בשנה השלישית וכן הלאה. אנו למדים מכאן על עמדה המנתקת לחלוטין בין מניין השמיטה

²⁹ 'ואי אתה מונה שנת חמישים ואחת': לפי פירוש רש"י הכוונה היא שאין השנה שלאחר היובל (השנה החמישים ואחת) נמנית כהמשך ליובל, דהיינו שהיובל נמנה כשנה ראשונה לשמיטה והשנה שלאחריה כשנה שנייה. באופן אחר מסביר רש"י בראש השנה ט ע"א (ד"ה ורבנן) שהכוונה היא שאין שנת החמישים נמנית גם כשנה אחת.

למניין היובל: לא רק מניין השמיטה עומד בפני עצמו בלא תלות ביובל, אלא גם מניין היובל מתקיים לעצמו בלא תלות בשמיטה. עמדה זו אכן מתאימה למה שהצהיר רבי יהודה עצמו במחלוקת עם חכמים בספרא: 'עשה שביעית אף על פי שאין יובל... עשה יובל אף על פי שאין שביעית'.³⁰

במובן העקרוני ההפרדה המוחלטת בין מניין השמיטה למניין היובל משמעותה הפרדה בין התפקידים השונים שלהם. לשמיטה יש פשר מסוים וליובל יש פשר אחר, ועל אף הדמיון ביניהם והציווי הסמוך אין הם תלויים זה בזה. לעומת זאת, לפי דעותיהם של רבי יהודה וחכמים המופיעות בבבלי יש קשר של תלות בין מניין השמיטה למניין היובל. אצל רבי יהודה התלות היא חד-צדדית, כלומר היובל תלוי במניין השמיטה. לעומת זאת, אצל חכמים התלות היא הדדית - זוהי מערכת אחת שראשיתה במניין השמיטות ושיאה בשנה החמישים היא שנת היובל.

היתרון בתפיסתו של רבי יהודה הוא בשמירת מימד הקביעא וקיימא' שבשמיטה. לפי שיטתו נמנה מניין השמיטות ברצף ללא הפסק. ואכן, הדמיון בין השמיטה לשבת מזמין הבנה כזאת. השמיטה קרויה בפסוקים 'שבת הארץ' ו'שנת שבתון'. הביטוי 'שבתון' שמור בתורה רק לרכיב השביעי של הזמן: השבת היא השבתון שבימים, מועדי החודש השביעי הם השבתון שבחודשים והשמיטה היא השבתון שבשנים. מכאן מתבקש להניח שכשם שהשבת היא 'קביעא וקיימא' בימים³¹ מששת ימי בראשית, כך תהא השמיטה 'קביעא וקיימא' בשנים מרגע שנתקדשה הארץ. הבנה כזו מעניקה לשמיטה אף מימד של קדושה. כאמור,

30 כך העיר הרב שג"ר בספרו 'שמיטה', עמ' 75.

31 ראו חולין קא ע"ב.

בפסוקים לא נתפרשה קדושתה של השמיטה, אך השוואתה לשבת וההכרה בקביעות שלה לאור זאת יכולות ללמד על קדושה כזאת. בתוך מערכת שכזאת יכול היובל רק להשתלב כשנת שיא שמגיעה לאחר שבע שמיטות, אך לא להשפיע על מהלך השמיטות.

לפי תפיסת חכמים, לעומת זאת, אין השמיטה קבועה בשנותיה אלא תלויה במניין היובל. כאן עומדת הקבלה אחרת למניין השבע שבתורה - מניין שבעת השבועות של ספירת העומר, המוביל אל חג השבועות.³² אם רבי יהודה מעמיד את הערך העצמאי של השמיטה, הרי שחכמים רואים אותה כחלק מן המהלך המוביל אל היובל.

והנה שוב ניתן לזהות מתוך המחלוקת הזאת את הספק באשר לזיקתה של השמיטה אל היובל. אותו ספק שעלה ביחס לתוקפה של השמיטה בעת שהיובל בטל, עולה כאן שוב ביחס לזיקה שבין מניין שנות השמיטה לשנת היובל. העובדה שנמצאו הקבלות משכנעות בין השמיטה ובין השבת מחד ובינה ובין המבנה של ספירת העומר מאידך מלמדת שוב על מעמדה הדרמשמעי. יש בה, בשמיטה, מימד עצמאי מוחלט אך בה בעת היא גם חלק ממערכת היובל ותלויה בו.

ב. מנו יובלות לקדש שמיטין

שאלת תלותה של השמיטה במניין היובל יכולה להיבחן ביתר שאת בעת שהיובל בטל והשמיטה עדיין בת תוקף. למעשה, גם השיטה הסבורה שהשמיטה בטלה עם היובל, שיטת רבי, מכירה בקיום

32 חיזוק להקבלה הזאת עולה מן המופע הנוסף של המילה 'יובל' בתורה, במסגרת מעמד הר סיני. שבעת השבועות המובילים מיציאת מצרים למעמד הר סיני נחתמים בתקיעת היובל בדיוק כשם ששבע השמיטות נחתמות בתקיעת השופר בשנת היובל. וראו עוד על שני הדגמים אצל הרב שג"ר, עמ' 80.

השמיטה מדרבנן.³³ כזכור, משתמחה הגמרא בערכין לב ע"ב כיצד ייתכן שמנו יובלות לאחר עליית עזרא השיב רב נחמן בר יצחק: 'מנו יובלות לקדש שמיטין'. רש"י, כפי שציינו, סבר שרב נחמן בר יצחק איננו חלוק על רבי וכוונתו לקיום השמיטה מדרבנן. בכל אופן, מדברי רב נחמן בר יצחק עולה שגם בעת שלא קיימו את היובל, אפילו מדרבנן, עדיין התחשבו בשנות היובל במסגרת מניין שנות השמיטה. זהו המקור למסקנתו של הרמב"ם בעת שביקש לחשב את שנות השמיטה מן החורבן ועד ימיו (הלכות שמיטה ויובל י, ג-ד):³⁴

שבעה עשר יובלים מנו ישראל משנכנסו לארץ ועד שיצאו... כיון שחרב הבית בטל מנין זה. משבטלה נשארה הארץ חרבה שבעים שנה ונבנה בית שני, וארבע מאות ועשרים שנה עמד, ובשנה השביעית מבנינו עלה עזרא והיא הביאה השנייה, ומשנה זו התחילו למנות מנין אחר, ועשו שנת י"ג לבנין בית שני שמטה, ומנו שבע שמטות וקדשו שנת החמשים, אף על פי שלא היתה שם יובל בבית שני מונין היו אותו כדי לקדש שמיטות

נמצאת למד שהשנה שחרב בה הבית באחרונה שתחלתה מתשרי שאחר החרבן כשני חדשים שהרי מתשרי הוא המנין לשמיטים וליובלות אותה השנה מוצאי שביעית היתה, ושנת ט"ו מן היובל התשיעי

33 ישנם ראשונים הסבורים שהשמיטה אף אינה מדרבנן בזמן הזה אלא רק מנהג שנהגו בו מדין חסידות. כך סבור הראב"ד בהשגותיו על הרי"ף (גיטין יט ע"א מדפי הרי"ף), וראו עוד בדברי הרז"ה המובאים בספר התרומות מה, ד. לפירוט הדעות ראו פניני הלכה שביעית ויובל, עמ' 113, הערה 5. גם לדעות אלו, לא מצינו שהונהג היובל מדין חסידות.

34 ראו גם שו"ת הרמב"ם שפט.

היתה, ולפי חשבון זה שנה זו שהיא שנת אלף ומאה ושבע לחרבן שהיא שנת שמנים ושבעה ואלף וארבע מאות למנין שטרות שהיא שנת שש ושלישים ותשע מאות וארבעת אלפים ליצירה היא שנת שמיטה והיא שנת אחת ועשרים מן היובל

לפי דברי הרמב"ם נמנו שנות השמיטה החל מימי עזרא ועד ימיו על פי מחזור קבוע של שבע שמיטות ושנת יובל שלאחריהן, אף שלאורך כל השנים הללו לא קיימו כלל את מצוות היובל. והלא דבר הוא: השמיטה עומדת לעצמה, בין אם משום שלא בטלה כלל כשיטת חכמים ובין אם נהגה מדרבנן כשיטת רבי. היובל, לעומת זאת, בטל לחלוטין. ובכל זאת, מניין שנותיו נשמר ואף משפיע על מניין שנות השמיטה. העיקרון הלאומי-חברתי של היובל, שמתבטא בדין 'כל יושביה', איננו בר קיום אך השמיטה עדיין מהלכת לאורו.

כאמור, השמיטה נהגה בישראל גם לאחר שבטל היובל, אפילו לשיטתו של רבי, אבל את היובל לא ראו לנכון לשמר כהלכה או כמנהג. לכולי עלמא היה ברור, כנראה, שיש לשמיטה פשר עצמאי שאיננו תלוי ביובל, ועדיין ראו בה תשתית לקומת היובל שתיבנה על גבה.³⁵ חזון היובל אחוז ביושביה של הארץ, במערך החברתי שנבנה עליה. השמיטה, לעומתו, היא בת קיום גם בדור שבו אין כל יושביה עליה, רק מתוקף קדושת הארץ.

35 יש לציין שבמסגרת אין דיון סדור בדיני היובל, אף שהיא דנה רבות בנושאים שהם 'הלכתא למשיחא', כמו בדיני הקרבנות שבסדר קדשים. לעומת זאת ישנה מסכת שלמה העוסקת בדיני השמיטה.

ג. יובל מעבר לאופק

הרמב"ם מסיק, אם כן, שיש למנות את שנות השמיטה במסגרת מניין היובל. אלא שמיד לאחר מכן מציין הרמב"ם את שיטת הגאונים, שיטה עתיקה שעברה במסורת איש מפי איש ולפי עדותו נהוגה עד ימיו אצל אנשי ארץ ישראל (שם, ה-1):

אבל כל הגאונים אמרו שמסורת היא בידיהם איש מפי איש שלא מנו באותן השבעים שנה שבין חרבן בית ראשון ובנין בית שני אלא שמטות בלבד בלא יובל, וכן משחרב באחרונה לא מנו שנת החמשים אלא שבע שבע בלבד מתחלת שנת החרבן וכן עולה בגמרא עבודה זרה חשבון זה שהוא קבלה ושנת השמטה ידועה היא ומפורסמת אצל הגאונים ואנשי ארץ ישראל, וכולן לא מנו אלא לשני חורבן משליכין אותן שבע שבע, ולפי חשבון זה תהי שנה זו שהיא שנת שבע ומאה ואלף לחרבן מוצאי שביעית, ועל זה אנו סומכין, וכפי החשבון זה אנו מורין לענין מעשרות ושביעית והשמטת כספים שהקבלה והמעשה עמודים גדולים בהוראה ובהן ראוי להתלות

לפי שיטת הגאונים³⁶ נמנתה השמיטה מלכתחילה במסגרת מערך השנים של היובל, אך מיום שחרב הבית השתנה מנין השנים והחלו למנות את השמיטה ברצף מתמשך בלי להתחשב בשנת היובל. מניין

36 הראב"ד השיג על הרמב"ם כי הבין באופן אחר את שיטת הגאונים. בכל אופן, להלכה הוא סבור כהצעתו הראשונה של הרמב"ם שהשמיטה נמנית בזמן הזה על בסיס שנות היובל.

השבע של השמיטה אמנם אינו מוחלט כבשיטת רבי יהודה, אך הוא כן עומד לעצמו באופן ראשוני.

הבחירה בחורבן כנקודת התייחסות אומרת דרשני. במסגרת מדרשי ההלכה ודיוני הגמרא אין ביטוי לחורבן הבית כאירוע שמשפיע באופן כלשהו על מניין שנות היובל.³⁷ קשה להניח שחורבן הבית מזוהה אצל הגאונים עם הזמן שבו כבר אין כל יושביה עליה.³⁸ מכיוון שיש פער זמן ברור בין ביטול התנאי של 'כל יושביה' ובין החורבן, נוצרת אצל הגאונים תמונה הבנויה משלוש יחידות זמן שונות: בימים שבהם נהג היובל נמנו כמובן שנות השמיטה במסגרת שנות היובל; לאחר שבטל היובל עדיין נמנו שנות השמיטה על פי היובל; ולאחר שחרב הבית החלו למנות את השמיטין ברצף בלא תלות במניין היובל.

ר' חיים מבריסק (הלכות שמיטה ויובל י, ה) הציע לזהות את חורבן הבית עם קיומו של בית הדין הגדול. לפי דברי הרמב"ם (שם י, א) מניין השנים וקידוש שנת החמישים מסורים לבית הדין הגדול ותלויים בו. מתוך הקבלה לקידוש החודש אפשר להסיק, לדעת ר' חיים, שאם לא קידש בית הדין הגדול את שנת החמישים השנה אינה מקודשת ואין שם יובל חל עליה. שם היובל אינו תלוי בקיומו בפועל. קיומו של היובל בפועל מותנה בדין 'כל יושביה', אך גם כאשר תנאי

37 מצינו אצל הרמב"ם התייחסות הפוכה לקיום הבית ביחס לגדרי השביעית: 'אין שביעית נוהגת אלא בארץ ישראל בלבד שנאמר כי תבואו אל הארץ וגו', ונוהגת בין בפני הבית בין שלא בפני הבית' (הלכות שמיטה ויובל ד, כה), וראו גם הלכות תרומות א, א.

38 גם לשיטת שהיובל נהג בימי הבית השני (ראו ר"ת בתוספות גיטין לו ע"א, ד"ה בזמן), איזו סיבה יש לשנות מן המטבע של הגדר העקרוני ולתלות את השינוי בחורבן הבית דווקא?

זה אינו מתקיים עדיין יש שם יובל לשנת החמישים כל עוד קיים בית דין שמקדש אותה.

הזיהוי בין חורבן הבית לביטול הסנהדרין איננו פשוט. לפי מסורת התלמוד הסנהדרין גלתה ממקומה ארבעים שנה קודם לחורבן (סנהדרין מא ע"א), ומאז נדדה ממקום למקום עוד שנים רבות לאחר חורבן הבית (ראש השנה לא ע"א-ע"ב). בנוסף לכך, קשה להבין מדוע צוין חורבן הבית כגורם המכריע להפסקת המניין בלא התייחסות ישירה לביטול הסנהדרין. נדמה שנכון יותר לתור אחר ערך עקרונות הטמון בחורבן עצמו ומקריין על ביטול ספירת שנות היובל.

לחורבן הבית אין, כאמור, ביטוי הלכתי ישיר ביחס לקיומו של היובל, אך למשמעות הדרמטית שלו יש כנראה הד תודעתי חזק. היובל פסק מלנהוג כבר שנים רבות לפני חורבן הבית, אך מניין השמיטין שנעשה לאורו של היובל לא פסק עד שלא הגיע החורבן.

שלוש יחידות הזמן המתוארות בשיטת הגאונים יכולות לשקף שלוש רמות של תודעה. בזמן ש'כל יושביה' של הארץ עליה ניתן לממש את החזון הלאומי-חברתי של היובל בפועל. אולם משהתפרק הסדר החברתי כבר אין יכולת לממש את חזון היובל. מרגע זה אפשר רק לחלום על קיומו. אמנם אין כל שבט ושבט במקומו, וחלק מן העם אף גלה מארצו, אך המקדש עדיין עומד על כנו ומשמש כמרכז רוחני וקיימת תשתית לאומית מספקת בשביל לשאוף לחידוש ימינו כקדם.

חורבן הבית כבר הביא עמו שבר תודעתי מוצהר. עד הרגע הזה אפשר היה עוד לחלום על קיומו של היובל, ואילו מעתה החלום הזה נראה רחוק מדי והתקוות מרוכזות בשיבה לארצנו ובבניין המקדש. תקנותיו של רבן יוחנן בן זכאי ביבנה אינן צופות אל היובל שבאופק אלא לבניין המקדש בקרוב, 'מהרה ייבנה המקדש'. כעת אנו עסוקים בהישרדות ובשיקום, ואת חזון היובל עלינו לגנוז לעת עתה, בלית

ברירה. עד שחרב המקדש נמנו שנות השמיטה כחלק מן המבנה הנשגב שהעמיד היובל, גם כשכבר פסק מלהתקיים בפועל. משחרב המקדש נגנזה תשוקת היובל והחלו למנות שמיטין בזו אחר זו, מבלי למנות את היובל עמן.

שיטת הגאונים התקבלה הלכה למעשה על ידי הרמב"ם, ועל פיה אנו מונים עד היום הזה. לאורך שנות גלותנו הארוכות חזון היובל נותר בגדר אוטופיה רחוקה, שאיננה רק בלתי מושגת אלא שקשה אף לחלום על מימושה. גם השיבה לארץ טרם בראה עמה את העין הצופה אל התיקון הנשגב. עם ישראל בארצו, אך מקדשנו עדיין חרב. במעלה ההר יש פסגות קרובות יותר שאליהן צופה העין, והן מסתירות את פסגת היובל. היובל האוטופי נותר מעבר לאופק, ומותר אותנו לעת עתה להתמקד ביסודותיו הממשיים, המוסריים והרוחניים של הקיום הלאומי.

ד. מוסר השמיטה

עם סיומה של פרשת איסורי העריות בפרשת אחרי מות (ויקרא יח, כד-כח) קושרת התורה את השמירה על העריות עם המשך קיומו של העם בארץ:

אל תטמאו בכל אלה כי בכל אלה נטמאו הגוים אשר
 אני משלח מפניכם: ותטמא הארץ ואפקד עונה עליה
 ותקא הארץ את ישביה: ושמרתם אתם את חקתי ואת
 משפטי ולא תעשו מפל התועבת האלה האזרח והגר
 הגר בתוכם: כי את כל התועבת האל עשו אנשי הארץ
 אשר לפניכם ותטמא הארץ: ולא תקיא הארץ אתכם
 בטמאכם אתה כאשר קאה את הגוי אשר לפניכם

ההתייחסות הפרסונלית אל הארץ, שתקיא את יושביה כאדם שמקיא מאכל לא טוב שנכנס למעיו, מזכירה את קריאתה של התורה לשביתה של הארץ בפרשות בהרבחוקותי. מניעת השביתה מן הארץ תביא לגלות, שתאפשר לארץ לממש את השביתה שהייתה זקוקה לה בעת שישבו ישראל עליה: 'אֲזַ תִּשְׁבֹּת הָאָרֶץ וְהִרְצַת אֶת שְׂבַתְתֶּיךָ: כָּל יְמֵי הַשָּׁמָה תִּשְׁבֹּת אֶת אֲשֶׁר לֹא שְׂבַתָּה בְּשַׂבְּתֶיךָ בְּשַׂבְּתְּכֶם עָלֶיהָ'. באותו מובן, טומאתה של הארץ בגלל מעשי העריות תביא לגלות מכוח הקאתו של העם על ידי הארץ, שאינה מסוגלת להכיל חטאים אלה בקרבה.

השימוש המשותף של התורה בהאנשה של הארץ במסגרת איסורי העריות ומצוות השמיטה מעמיד את מצוות השמיטה כמו את איסורי העריות כנקודת תשתית מוסרית שבלעדיה אין מקום לקיום לאומי בארץ. הארץ אינה מסוגלת להכיל את חילול השמיטה כשם שאינה מסוגלת לעמוד תחת גילוי עריות. תיאור דומה מצוי גם בנוגע לעבירה חמורה נוספת (במדבר לה, לג-לד):

וְלֹא תִחַנְיֵפוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲתֶם בָּהּ כִּי הָדָם הוּא יִחַנְיֶיךָ
 אֶת הָאָרֶץ וְלֹאֲרֶץ לֹא יִכְפֹּר לְדָם אֲשֶׁר שָׁפַךְ בָּהּ כִּי אִם
 בְּדָם שִׁפְכוּ: וְלֹא תִטְמֵא אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲתֶם יֹשְׁבִים בָּהּ
 אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָהּ כִּי אֲנִי ה' שֹׁכֵן בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל

גילוי עריות ושפיכות דמים הן שתי עבירות המטמאות את הארץ ומביאות ממילא להקאתם של החוטאים ממנה. במשנה במסכת אבות (ה, ט) מצרפים חז"ל לשתי העבירות הללו, לצד השמיטה, את הצלע השלישית של העבירות החמורות וקובעים: 'גלות בא לעולם על עובדי עבודה זרה ועל גילוי עריות ועל שפיכת דמים ועל השמטת הארץ'.

הכללתה של השמיטה יחד עם שלוש העבירות החמורות שחל לגביהן דין 'ייהרג ואל יעבור'³⁹ מחדדת את האופי התשתיתי שלה. משהו בקיומה של השמיטה בסיסי מספיק עד שבלעדיו אין יכולת קיום לעם בארץ.

בפרק הקודם עמדנו על הפער שבין צו השמיטה לצו היובל. פסוקי השמיטה ממוקדים בשביתת הארץ בעוד פסוקי היובל מכוונים אל התיקון החברתי שבו כרוכים הארץ, האדם והחברה כולה. כך עולה גם מגדרי ההלכה השונים של השמיטה והיובל. בעוד היובל תלוי בקיומו הסדור של העם, 'בזמן שיושביה עליה', הרי שהשמיטה כלולה דווקא במצוות התלויות בארץ. בעוון שמיטין באה הגלות. הקיום הבסיסי אפשרי גם בלי מימושו של היובל, אך בלא שמיטה נשמטת הקרקע מתחת לקיומו של העם בארץ.⁴⁰ אולם כפי שראינו השמיטה גם מכוונת אל על, אל החזון הלאומי של היובל, חזון שמתעלה מעל לעיקרון של קדושת הארץ ושהקיום בארץ ייתכן גם בלי לממש אותו.

השמיטה אינה מנתקת את עצמה מן היובל. היא עומדת כקומת בסיס המזמינה את בניית הקומה הנוספת, בניית החברה השלמה שתנהל את חייה על הארץ הזאת. השמיטה משמשת כגשר בין קדושת הארץ לעתיד החברתי האוטופי. היא נקודת התשתית המוחלטת של הקיום בארץ ובלי קיומה באה גלות, ויחד עם זאת היא שולחת את

39 בברייתא מקבילה המובאת בשבת לג ע"א מצוינים עבודה זרה, גילוי עריות והשמטת שמיטין, בלא שפיכות דמים. שם נלמד איום הגלות בגלל עבודה זרה מפסוק בתוכחת בחוקתי: 'וכתיב והשמתי את מקדשיכם וגו'... ואתכם אזרה בגוים'.

40 בפרק השמיני נדון במחלוקת המבי"ט והבית יוסף האם השמיטה משמטת מאליה או שהיא תלויה בפעולת האדם. התפיסה שהשמיטה משמטת מאליה יכולה גם היא לחזק את המימד הבסיסי והאוטומטי של שמירת השמיטה בארץ.

קרניה לעבר החזון הגדול של היובל. בכך מתגלה הקיום הלאומי בארץ בשני רבדיו: בנקודת הראשית של מרכז לאומי יציב הנבנה על אדני המוסר היהודי המוחלט, ובנקודת התכלית של מערך לאומי הרמוני המבשר את הגאולה השלמה, בחינת 'גְּאֻלָּה תִּתְּנוּ לְאַרְץ' (ויקרא כה, כד).⁴¹

41 לרעיון קרוב ומשלים למהלך שלנו ראו בדברי הרב שג"ר בספרו 'שמיטה', עמ' 78-81. והדברים אחוזים כמובן גם בחלוקה בין השמיטה ליובל שבה פותח הרב קוק את הקדמתו ל'שבת הארץ'.

פרק שלישי

שקיעתה של השמיטה

א. עוברי עבירה בשביעית

אני מבקש לגשת כעת לדיון היסטורי-ערכי בנוגע לקיומה של מצוות השמיטה בימי חז"ל, החל מסוף ימי הבית השני.⁴² היובל ככל הנראה לא נהג בתקופת הבית השני, אך לפי עדויות היסטוריות רבות השמיטה נשמרה ברצף עד החורבן ועוד שנים רבות אחריו.⁴³ מדרך ההתמודדות של חכמים עם אתגרי שמירת השמיטה, שהפכו מורכבים יותר ויותר תחת השלטון הרומאי, ניתן ללמוד רבות על דרכה של הנהגה רבנית-ציבורית בעיתות משבר. אך יותר מכך ניתן לשאוב מן ההתמודדות הזאת כמה יסודות חשובים בנוגע למצוות השמיטה.

האתגר המרכזי שעמד בפני יהודי ארץ ישראל בתקופה המדוברת בכואם לקיים את מצוות השמיטה היה מיסי היבול הכבדים שנדרשו לשלם לשלטון הרומאי מדי שנה. כדרכו של השלטון מיסים אלה

42 הסקירה מבוססת על מחקריהם ההיסטוריים של שמואל ספראי, 'מצות שביעית במציאות שלאחר חורבן בית שני', תרביץ לה-לו, תשכ"ו-תשכ"ז, ושל מו"ר הרב ישראל פרידמן בך-שלום זי"ע, ששמעתי מפיו בעל פה. במהלך הדברים לא אפנה את הלומדים בכל טיעון היסטורי למקורו המדויק.

43 לסקירה ראשונית ראו במאמר 'השמיטה בתקופת בית שני', מחניים, גיליון ל"ו. בכל אופן, מפשט הפסוקים המצוטטים לעיל מסוף ספר דברי הימים עולה שבימי הבית הראשון לא שמרו את השמיטה כראוי, שהרי על כך באה הגלות. כנגד זאת, מששבו לארץ בשיבת ציון קיבלו עליהם את קיום השמיטה, כפי שמתואר בספר נחמיה (י, לב).

קיימו בפועל את הלגיונות הרומיים ששהו בארץ. תשלום מס קרקע בשנה שבה קיימה מצוות השמיטה במלואה היה בלתי אפשרי בעליל.⁴⁴ רעיון השמיטה, והעיקרון היהודי של גמילות חסדים בכללו, היו זרים לתפיסת העולם היוונית-רומאית. השלטון ההלניסטי הכיר בפעולות של סעד רק כצעדים פוליטיים אשר ממתנים את התסיסה החברתית ומונעים התמרדות בקרב השכבות העניות. את השמיטה, כמו גם את השבת, פירשו הרומאים כבטלנות.⁴⁵ למרות זאת, כשכבש אלכסנדר מוקדון את הארץ הוא העניק ליהודים, מתוך הכרת טובה פוליטית, פטור ממיסים בשנה השביעית. הפטור הזה נותר בתוקפו לכל אורך השלטון היווני והרומאי ואף לאחר המרד הגדול, ובוטל לראשונה רק לאחר מרד ברכוכבא.

הדור שקדם למרד ברכוכבא ולמעשה הניע את המרד היה דור יבנה. על פועלו של דור זה בנוגע לשמיטה נדון להלן בפרק התשיעי במסגרת העיסוק באוצר בית דין. מרד ברכוכבא וחורבן ביתר נותרו חרותים בתודעה היהודית כטרגדיה גדולה שהביאה לפגיעה אנושה בקיום היהודי בארץ. דור ההנהגה שקם לאחר המרד, דור אושא, שמוביליו היו תלמידיו הגדולים של רבי עקיבא, נאלץ להתמודד עם מציאות של רדיפות דת, מצוקה כלכלית ושבר רוחני. בתוך הסיטואציה הקשה הזאת ביטול הפטור ממיסי היבול בשמיטה היה אתגר של ממש. משום כך, ככל הנראה, גברו בתקופה זו תופעות של עוברי עבירה שלא שמרו לחלוטין על הלכות השמיטה.

44 ספראי מוכיח שלאורך כל ימי השלטון הרומאי לא הופקעו הקרקעות מידי יהודים, כך שבאופן עקרוני הם יכלו ונדרשו לקיים את המצוות התלויות בארץ.

45 ראו גם את תיאורו של רבי אבהו, איש קיסרין שנחשף באופן בלתי אמצעי לתרבות הרומאית, על אומות העולם אשר מלגלים בתיאטראות שלהם על היהודים שומרי השביעית (איכה רבה פתיחתא יז).

במשנה (סנהדרין ג, ג) אנו מוצאים דיון כאוב בין חכמי דור אושא ביחס להתמודדות עם התופעה הזאת:

ואלו הן הפסולין: המשחק בקוביא והמלוה בריבית
ומפריחי יונים וסוחרי שביעית
אמר רבי שמעון: בתחלה היו קורין אותן אוספי
שביעית, משרבו האנסין חזרו לקרותן סוחרי שביעית⁴⁶

האנסין המוזכרים בדברי רבי שמעון הם, כדברי התלמוד (סנהדרין כו ע"א), 'ארנונא', ומפרש רש"י: 'ארנונא - מס שגובה המלך מן התבואות כך וכך כורין מן השדה לשנה' - אלו הם מיסי היבול שהפטור מהם בשביעית בוטל לאחר מרד ברכוכבא. מדברי רבי שמעון אפשר ללמוד על הצעד שנעשה על ידי הנהגת החכמים כדי להקל על הציבור לנוכח המצוקה הכלכלית והרפיון ההלכתי שנגרם בעקבותיה. בתחילה פסלו לעדות אפילו את אוספי השביעית, כלומר אנשים שהרשו לעצמם לזרוע ולאסוף את תבואתם בשנת השמיטה. לאחר ש'רבו האנסין' ובוטל הפטור ממס בשביעית הכשירו חכמים את אוספי השביעית לעדות ופסלו רק את הסוחרים, העושים סחורה בפירות השביעית.

ההתמודדות עם עוברי עבירה בשביעית מצויה אצל חז"ל באופן נרחב יותר מאשר מצוות אחרות. במשנה אנו מוצאים התמודדות עם מציאות שבה 'רבו עוברי עבירה' (שביעית ד, א), עיסוק בשאלה במה 'נחשדו עוברי עבירה' (שם ט, א) וכן דיונים בנוגע לשיתופי פעולה ותקשורת ראויה עם מי שמחללים את מצוות השביעית (שם ד, ג; ה,

46 כך במשנה. ובתוספתא שם (ה, ב): 'רבי מאיר היה קורא אותן אוספי שביעית. רבי יהודה היה קורא אותן סוחרי שביעית'. ובחלק מהנוסחים נוסף: 'אמר רבי שמעון: מקיים אני את דברי שניהן, הא כיצד? עד שלא רבו האנסין היו קורין אוספי שביעית, ומשרבו האנסין היו קורין אותן סוחרי שביעית'.

ט).⁴⁷ במקום אחד אפילו נקבעה הלכה ככל הנראה מתוך הכרה במציאות של עוברי עבירה. המשנה שואלת 'מאימתי מוציאין זבלים לאשפתות', ורבי מאיר משיב: 'משיפסקו עוברי עבירה' (שם ג, א).⁴⁸ מתוך הכרה במציאות קיימת של 'עוברי עבירה' שמזבלים את שדותיהם בשביעית במסווה של הרחקת הזבל מן הבית נקבעה הלכה המגדירה את זמני איסור הוצאת הזבלים.

המציאות של עוברי עבירה בשביעית הייתה מצויה כל כך וחכמים נאלצו, עם כל חוסר שביעות הרצון שלהם מכך, להסכין איתה. ככל הנראה ההכרה בסיטואציה החברתית והכלכלית הקשה ריככה את עמדת החכמים וסייעה בהכרה בתופעה זו כעובדה. מתוך כך אנו מוצאים הנחיות, גם הן מחכמי דור אושא, כיצד להתייחס ל'אוכלי שביעית' אשר אוכלים מהתבואה השמורה האסורה באכילה,⁴⁹ ולעיתים אף לעיר שלמה של אוכלי שביעית (תוספתא דמאי ג, יז):

גבאי צדקה בשביעית מדלגין על פתחיהן של אוכלי שביעית, דברי רבי מאיר
 וחכמים אומרים: אין צריכין לדקדק באוכלי שביעית,
 אפילו פת נתנו להם מקבלין אותה הימנו, שלא נחשדו
 נותנות אלא מעות ובצים בלבד

47 וראו גם בגיטין נד ע"א: 'נחשדו ישראל על השביעית ולא נחשדו על השבתות'.

48 כך בעדרי הנוסח המדויקים, ולא כפי המצוי בדפוסים המשנה - 'עוברי עבודה'. וזהו גם הנוסח של הרמב"ם שפירש כאן: 'רבי מאיר אומר שאותו הזמן הוא כשמפסיקין העברנים המעבדין את השדות בשנה שביעית, כי לפני כן יחשדהו הרוואה אותו מוציא שלעבודת הארץ הוא מוציאו ושהוא מעוברי עבירה'.

49 על כך ראו להלן בפרק השביעי.

אם היתה עיר כולה של אוכלי שביעית אין צריכין לדקדק באוכלי שביעית

קבלה גלויה של מחללי השביעית מופיעה כמה דורות אחרי דור אושא, בקרב אמוראי ארץ-ישראל. רבי ינאי הכריז במפורש 'פוקו וזרעו בשביעית, משום ארנונא' (סנהדרין כו ע"א),⁵⁰ ועל רבי שמואל בר נחמני מסופר בירושלמי (שביעית ד ג, לה ע"ב) שבירך אדם שחורש בשביעית וסירב לקרוא עליו את הפסוק 'ולא אמרו העוברים ברכת ה' עליכם'.

ב. הרף הרוחני של השמיטה

התמונה הרחבה של היחס לעוברי עבירה בשביעית איננה רק סיפור על הנהגה הלכתית בתוך מציאות דחק היסטורית. היא חושפת את אחד מן המאפיינים הבולטים של מצוות השמיטה. באופן חריג אנו מוצאים בתורה, במסגרת הציווי על מצוות השמיטה, התייחסות לערעורים וספקות שעלולים להתעורר בקרב העם ביחס לקיום מצוות השמיטה: 'וְכִי תֵאמְרוּ מַה נֹאכַל בַּשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִית הֵן לֹא נִזְרַע וְלֹא נִאָּסַף אֶת תְּבוּאֹתֵינוּ' (ויקרא כה, כ).

50 זוהי המסורת בבבלי. הירושלמי מציג את היתרו של רבי ינאי באופן רך יותר: 'בראשונה כשהיו המלכות אונסת הורי רבי ינאי שיהו חורשין חרישה ראשונה' (שביעית ד ב, לה ע"א). לפי הסברו של יהודה פליקס מדובר בחרישה מקדימה בלבד, שנועדה לטיובו של הקרקע. ראו את הסברו הנרחב במאמרו 'פוקו וזרעו בשביעית משום ארנונא', סיני עג, תשל"ג. הירושלמי, בכל אופן, רואה בעמדתו של רבי ינאי פתח לדיון על מסירות נפש בעת גזירות שמד. וראו בתוספות בבבלי שם, ד"ה 'משרבו', שמעלים על סמך הירושלמי את האפשרות שמשום 'ארנונא' ביטלו אף שמיטה מדאורייתא משום פיקוח נפש. זוהי עמדה שאינה מובנית מאליה. יש עדויות מימי החשמונאים שלא נמנעו מלשמור את השמיטה גם בעת מלחמת הישרדות. ראו ספר מקבים א' ו, יט.

לא מצינו במקומות אחרים שהתורה מביאה בחשבון את הקושי של העם לקיים את מצוותיה, ואף רואה לנכון להעמיד הבטחה כדי לאשש את הנחיותיה: 'וְצוֹיְתִי אֶת בְּרַכְתִּי לְכֶם בְּשָׁנָה הַשְּׁשִׁית וְעִשְׂתָּ אֶת הַתְּבוּאָה לְשָׁלֹשׁ הַשָּׁנִים' (ויקרא כה, כא). התייחסות דומה אנו מוצאים, ולא במקרה, רק במקום אחד נוסף - במצוות שמיטת הכספים: 'הַשְּׁמֵר לָךְ פֶּן יִהְיֶה דְבַר עִם לְבַבְךָ בְּלִיעַל לְאמֹר קָרְבָה שְׁנַת הַשְּׁבַע שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה וְרָעָה עֵינֶיךָ בְּאַחֲיֶיךָ הָאֲבִיּוֹן וְלֹא תִתֵּן לוֹ' (דברים טו, טז). מפסוקים אלה ניתן הרושם שהתורה מכירה ברף התובעני שמעמידה השמיטה - הן שמיטת הקרקעות והן שמיטת הכספים - ומרגישה צורך לחזק את הנחיותיה. החשש שהעם יתקשה לעמוד בתביעה הגדולה להרפות מעבודת הקרקע או מן ההלוואה מציץ מבין חרכי ההדגשות הללו.

המקרה של שמיטת הכספים הוא מקרה מאלף, שכן אירע בו בדיוק מה שהתורה התריעה מפניו (משנה שביעית י, ג):

פרוזבול אינו משמט

זה אחד מן הדברים שהתקין הלל הזקן

כשראה שנמנעו העם מלהלוות זה את זה ועוברין על

מה שכתוב בתורה 'השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך

בליעל' וגו', התקין הלל לפרוזבול

החשש של התורה מפני הרהור הלב 'קרבה שנת השבע שנת השמיטה' וקפיצת היד שבעקבותיו הגשים את עצמו, ובאופן גורף. העם אכן לא הצליח לעמוד ברף התובעני של שמיטת הכספים. הצעד הנועז של הלל הזקן משקף יותר מכל את ההכרה שלו עצמו בפער המובנה שבין הרצוי למצוי שמזמנת המצווה הזאת. ייתכן שדורות רבים, גדולים בנפשם, הצליחו לאחוז במצוות שמיטת הכספים על אף

הקושי הרב שבקיומה. הלל בדורו כבר הבין שהפער בין הרף שהציבה התורה ובין יכולותיו של הלב האנושי גדול מכדי לגשר עליו. ההשלמה שלו עם המציאות הקיימת, אשר עומדת במנוגד לציווי חריף של התורה, צמחה מראייה מפוכחת של המציאות. הפרוזבול שהתקין הלל פרץ את מחסום הנתינה האנושית. כוונתה המקורית של התורה לנתינת הלוואה שנהפכת בשמיטה למתנה לא התגשמה, אך זרם ההלוואות לפחות לא פסק.

ההשלמה של הלל הזקן עם המצוי בדורו מהדהדת כמה דורות אחר כך בתודעתם של חכמי אושא, שלנוכח הקושי הרב לשמור את השמיטה במציאות פוליטית וכלכלית בלתי אפשרית ידעו להרפות ולתת מענה למציאות הקיימת, גם אם לא מתוך הסכמה שלכתחילה. יותר מתבנית התנהלות עקבית של חכמים לנוכח אתגר הלכתי, יש לראות בזה תבנית ספציפית במסגרת הרף הדתי-רוחני הגבוה של מצוות השמיטה.

העמדה שאחזו בה חכמי אושא, תלמידי רבי עקיבא, באה לידי ביטוי באופן נחרץ הרבה יותר אצל תלמידים רבי יהודה הנשיא, נין ונכד להלל הזקן.

ג. רבי וערעור השמיטה

דמותו של רבי, רבי יהודה הנשיא, הייתה דמות ייחודית וזוהרת בשמי אווירת החורבן שלאחר שואת ביתר.⁵¹ יחסיו הטובים של רבי עם הקיסר אנטונינוס והאדמות שקיבל ממנו עשו אותו לאחד האנשים העשירים באימפריה הרומית. מעמדו המדיני הנוח עלה בקנה אחד

51 בדיון על רבי נעזרתי, פרט למקורות שצינו לעיל, גם בספרו של אהרן אופנהיימר, 'רבי יהודה הנשיא', הוצאת מרכז שז"ר, ירושלים תשס"ו.

עם יכולות ההנהגה הגבוהות שלו ועם יחסיו הטובים עם שכבות רבות בעם. לצד הנהגת העם עמל רבי במשך שנים רבות על מפעל כתיבה מונומנטלי שעומד בבסיס התורה שבעל־פה עד היום הזה, מפעל המשנה. לא בכדי קבעו חז"ל ש'מימות משה ועד רבי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד' (גיטין נט ע"א).

על אף הקשרים המצוינים של רבי עם השלטון הרומאי, לא בוטלו בימיו מיסי הקרקע בשנת השמיטה. סיבות פוליטיות רחבות הביאו את הרומאים לרכז כוח צבאי רב בארץ ישראל, עם הפנים מזרחה, ומציאות זו הביאה עמה בהכרח תביעה גדולה למיסי קרקע שיחזיקו את הלגיונות הרבים השוהים בארץ. זהו ככל הנראה ההסבר הפשוט ביותר למהלכיו הנרחבים של רבי לצמצום תוקפה של השמיטה.

רבי היה מנהיג נועז שלא נרתע מלבטל תקנות שנקבעו בדורות קודמים. אפשר למנות תקנות קולא רבות של רבי בתחומים שונים של החיים הציבוריים, כמו ביטול גזירות הפת והשמן, הניסיון לבטל את צום תשעה באב והפגיעה במעמדו של פורים. אך נדמה שהתחום הבולט מכולם הוא תחום השמיטה.

כבר עסקנו בדרשה שדרש, בניגוד לחכמים שקדמו לו, שאין השביעית נוהגת בזמן הזה מן התורה. רבי ביטל גם את תוספת השביעית לאחריה - 'רבי התיר ליקח ירק במוצאי שביעית מיד' (משנה שביעית ו, ד), זאת על אף שהיה ברור שהירק נזרע באיסור בשביעית. רבי אף צמצם את גבולותיה של הארץ המחויבת במצוות התלויות בארץ, ופטר בכך משמיטה וממצוות אחרות ערי ספר תרבותיות כמו בית־שאן, בית־גוברין, אשקלון וקיסרין (ירושלמי שביעית ו א, לו ע"ג; ירושלמי דמאי ב א, כב ע"ג ועוד). בערים אלו ישבה אוכלוסייה מעורבת של יהודים וגויים, ותקנותיו של רבי חיזקו את הציבור היהודי שבמקום. רבי גם התיר לייבא ירקות מחוץ־לארץ

במהלך השמיטה על אף החשש שיחליפו ביניהם ובין ירקות מן הארץ, וכן התיר לייבש ולכבוש פירות בשנה השביעית כדי להשתמש בהם לאחר זמן, וכן הלאה.

ביטוי משעשע למגמת הקולא של רבי מופיע בירושלמי (שביעית ו ד, לו ע"א). מסופר שם שרבי התיר לקחת ירק מיד במוצאי השביעית מלבד ירק בשם קפלוטא (כרישה). לקחו אנשי ציפורי את הירק הזה, הלבישוהו שק ואפר והביאוהו לפני רבי כשהם שואלים: 'מה חטא דין מכל ירקא?' כלומר: מה חטא זה מכל הירקות? בתגובה התיר רבי גם את הירק הזה.

פרט לכל התקנות הללו, אשר מכרסמות בקיומה המלא של השמיטה כפי שהיה בדורות שקדמו לו, מתואר בירושלמי (דמאי א ג, כב ע"א) גם ניסיונו של רבי לבטל את השמיטה. קשה לדעת אם היה מדובר בניסיון חד-פעמי לבטל שמיטה אחת או ברצון נרחב לבטל את השמיטה בכללה. גם לא ברור אם היה זה ניסיון שקדם למכלול התקנות המקומיות שלו ביחס לשמיטה או שהגיע דווקא בעקבותיהן וכהמשך להן. בכל אופן, כפי שנראה מיד, ניסיון זה נתקל בהתנגדות נחרצת של רבי פינחס בן יאיר ורבי חזר בו ולא ביטל את השמיטה.

ד. חסידותו של רבי פינחס בן יאיר

רבי בעא מישרי שמיטתא

סלק רבי פינחס בן יאיר לגביה

אמר ליה: מה עיבוריא עבידין?

אמר ליה: עולשין יפות

מה עיבוריא עבידין?

אמר ליה: עולשין יפות

וידע רבי דלית הוא מסכמא עימיה

תרגום: רבי רצה להתיר את השמיטה. עלה רבי פינחס בן יאיר אצלו, אמר לו (רבי): מה התבואות עושות? אמר לו: עולשים יפים. מה התבואות עושות? אמר לו: עולשים יפים. וידע רבי שאין הוא מסכים עמו⁵² (ירושלמי דמאי א ג, כב ע"א)

ניסיונו של רבי לבטל את חיוב השמיטה נתקל בהתנגדותו הרמוזה אך התקיפה של רבי פינחס בן יאיר. כשרבי מגשש בנוגע לעמדתו של רבי פינחס באשר לביטול השמיטה עונה לו רבי פינחס 'עולשין יפות', דהיינו: ניתן להתקיים גם מצמח העולש המותר באכילה ואין מקום להתיר את שאר התבואה בשביעית.

מיהו רבי פינחס בן יאיר? הסיפור הזה מופיע בירושלמי במסגרת סדרה ארוכה של סיפורי מופתים על רבי פינחס בן יאיר. רבי פינחס היה דמות בולטת בתנועה החסידית הקדומה שפעלה בימי חז"ל.⁵³ אנו למדים על החסידים הללו רבות מבין שורות המשנה והתלמודים. המאפיין המרכזי של דרך החסידות הקדומה היה הנהגה לפנים משורת הדין, הן בתחומים שבין אדם למקום והן בתחומים שבין אדם לחברו. החסידים הראשונים מתוארים כמי שהיו 'שוהים שעה אחת ומתפללים כדי שיכוונו את לבם למקום' (משנה ברכות ה, א) ובו

52 מקבילה לסיפור הזה מצויה בבבלי חולין ז ע"ב, אך שם ההקשר איננו השמיטה.

53 לתמונה מלאה של החסידות בימי בית שני ובתקופת המשנה ראו בספרו של מנחם בן שלום 'חסידות וחסידים', הוצאת הקיבוץ המאוחד תשס"ח. על עולמה של החסידות הקדומה למדתי רבות ממר"ר ר' ישראל פרידמן בן-שלום זי"ע. הרב ישראל זיהה את החסידות הקדומה עם דרכם של בית שמאי, ועוד נעסוק בכך להלן בפרק השביעי בדיונונו על מחלוקות בית שמאי ובית הלל בשביעית. הוא כתב על כך גם בספרו 'בית שמאי ומאבק הקנאים נגד רומי', הוצאת יד יצחק בן-צבי, תשנ"ד.

זמנית גם כמי ש'מצניעים קוצותיהם וזכוכיותיהם בתוך שדותיהן' (בבא קמא ל ע"א) כדי למנוע נזק מן הזולת.

התלמוד מודע לדרכם של החסידים ולפער בין ההלכה שלהם ובין דרך ההלכה הפסוקה לכל. לא פעם הפער הזה מוצג באופן שמעמיד לצד ההלכה הפסוקה סיפור אגדה על דרך החסידות. כשהמשנה במסכת ברכות, למשל, קובעת בדיני התפילה ש'אפילו המלך שואל בשלמו לא ישיבנו' (ברכות ה, א), פוסק רב יוסף בגמרא (ברכות לב ע"ב) בהתאם להיגיון שבמקרה של מלכי אומות העולם יש להפסיק מדין פיקוח נפש. מיד אחר כך מופיע בגמרא סיפור חסידי העומד במנוגד לקביעתו של רב יוסף, על חסיד שהיה מתפלל בדרך ולא השיב שלום להגמון שנתן לו שלום.

גם בנוגע לקביעה הנוספת במשנה 'אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק' (שם) אנו מוצאים מהלך דומה. הגמרא קובעת שהדין נכון רק אם המזיק אינו מסכן את חייו של האדם, ומיד אחר כך מספרת על רבי חנינא בן דוסא, חסיד מובהק, שלא הפסיק את תפילתו גם כאשר היה ערוך מסוכן כרוך על עקבו. בחלק מהמקרים הללו הרושם הוא שההלכה הייתה נאמנת מלכתחילה לדרכם של החסידים והותאמה לאחר מכן ליכולותיו של הציבור, עד שדרך החסידות נותרה כדרך של לפנים משורת הדין.

ביטוי מובהק לפער שבין חכמים לחסידים מופיע בדיון בדיני שבת (שבת קכא ע"ב):

תני תנא קמיה דרבא בר רב הונא: ההורג נחשים

ועקרבים בשבת אין רוח חסידים נוחה הימנו

אמר לו: ואותן חסידים - אין רוח חכמים נוחה מהם

רוח החכמים קובעת שיש להרוג נחשים ועקרבים מסוכנים בשבת. רוח החסידים, לעומתה, מכוונת לתביעה גדולה יותר מן האדם ומצפה ממנו להעמיד את חייו בסכנה כדי לשמור על השבת.

לזרם החסידי הזה היה שייך רבי פינחס בן יאיר. נזכיר את הברייתא הידועה שלו אשר בונה את סולם המידות מן הזהירות אל הזריזות והלאה. בנוסח הירושלמי של הברייתא הזאת עומדת החסידות בראש כל המידות, מעל לרוח הקודש, והיא שמביאה לתחיית המתים (ירושלמי שבת א ג, ג ע"ג). רצף הסיפורים במסכת המאי בירושלמי מצייר לפנינו דמות של חסיד מובהק שמקפיד מעל ומעבר בכל התחומים שבין אדם למקום, ועוד יותר מכך פועל לפניו משורת הדין בעניינים שבין אדם לחברו.

ניסיונו של רבי לבטל את השמיטה שיקף, אולי באופן מוקצן, את העמידה הנכוחה של חכמים אל מול צורכי המציאות ואת יכולתם למצוא את דרך המלך שתאפשר לקיים את ההלכה התובענית במסגרת אילוץ ההווה.⁵⁴ רבי פינחס בן יאיר עומד מנגד ומזכיר לרבי את צידה השני של התמונה היהודית, את התביעה אל האידיאל ההלכתי הטהור שאיננו מתכופף בפני אתגרי המציאות. כזכור, מצוות השמיטה, באופן ייחודי, משקפת בחדות את המתח הזה שבין הרצוי למצוי.

רבי נסוג מפני עמדתו של רבי פינחס בן יאיר. כפי שניתן לראות מהמשך הסיפור בירושלמי, רבי עמד לפני רבי פינחס בן יאיר מתוך ענווה, יראת כבוד והכרה בגדולתו הרוחנית. ייתכן שגם הכיר בהשפעתו הציבורית הרחבה של רבי פינחס. בניגוד למה שניתן

54 מגמת הקולא של רבי קשורה באופן הדוק באחריות הציבורית שחש על כתפיו. כלפי עצמו החמיר, כפי שהעיד על עצמו בסוף ימיו, שלא ליהנות מן העולם אפילו באצבע קטנה (כתובות קד ע"א). מו"ר הרב ישראל ציין ('בית שמאי', עמ' 238-239) שנשיאי ישראל לזרורותיהם היו מ'צנועי בית הלל' שהיו נוהגים כדברי בית שמאי (משנה דמאי ו, 1). הם היו 'מחמירין על עצמן ומקילין לכל ישראל' (משנה ביצה ב, 1).

לחשוב החסידים היו מעורים באופן עמוק בציבור. חסידותם התבטאה, כאמור, גם בעמדת 'לפנים משורת הדין' בעניינים שבין אדם לחברו, ובמסגרת זו הייתה רגישותם ומעורבותם החברתית גבוהה. ביטול השמיטה אמנם נועד להקל על מעמד הביניים של החקלאים שכרעו תחת נטל מיסי השלטון, אך צידו השני היה הפגיעה בזכותם העקבית של העניים לקבל באופן שווה מפירות השמיטה מדי שבע שנים.

פרט לכך, אפשר בהחלט שרבי נסוג מעמדתו מתוך הכרה אמיתית בטענתו של רבי פינחס בן יאיר. הוא הבין שביטולה המלא של השמיטה יביא עמו את ביטולו של הרף התובעני שלה, ולצד רצונו להקל בדיני השמיטה כדי להתמודד עם המציאות המצויה לפניו אל לו לאבד את פניה הגבוהות של השמיטה. גם לדרכו של הלל בפרוובול יש מחיר. ההליכה עם המצוי וביטולו של הרצוי עלולים לגרום לאובדן של רכיבים יסודיים מדי במצוות השמיטה ואולי בתפיסה היהודית בכלל. מצוות התורה אולי אינן דוגלות תמיד בדרך של 'לפנים משורת הדין', אך הן גם אינן מסתכמות בשורת הדין לבדה. הקיום היהודי עומד תמיד במתח שבין רבי לרבי פינחס בן יאיר, בין המצוי לרצוי, בין שורת הדין ללפנים משורת הדין.

ה. שמיטה ונאולה

האם ניתן להסביר את פשר צעדיו הרדיקליים של רבי בהיענות פרגמטית לאילוצי המציאות בלבד? במקרה אחד ניתנת לנו עמדתו העקרונית של רבי מתוך תגובתו לערעור על אחד מהיתריו (חולין ו ע"ב-ז ע"א):⁵⁵

55 וראו מקבילה בירושלמי דמאי ב א, כב ע"ג. שם הערעור מגיע כנגד היתר ללקט ירק מיד אחרי השביעית.

העיד רבי יהושע בן זרוז בן חמיו של רבי מאיר לפני
 רבי על רבי מאיר שאכל עלה של ירק בבית שאן
 והתיר רבי את בית שאן כולה על ידו
 חברו עליו אחיו ובית אביו
 אמרו לו: מקום שאבותיך ואבות אבותיך נהגו בו
 איסור, אתה תנהוג בו היתר?
 דרש להן מקרא זה: 'וכתת נחש הנחשת אשר עשה
 משה כי עד הימים ההמה היו בני ישראל מקטרים לו
 ויקרא לו נחושטן'
 אפשר בא אסא ולא ביערו, בא יהושפט ולא ביערו?
 והלא כל עבודה זרה שבעולם אסא ויהושפט ביערום
 אלא מקום הניחו לו אבותיו להתגדר בו
 אף אני מקום הניחו לי אבותי להתגדר בו

ההשוואה שעושה רבי בין מעשיו ובין כיתות נחש הנחושת על ידי
 חזקיהו מעניקה לו לגיטימציה לשנות מדרך אבותיו, ואולי רמוזה בה
 גם ביקורת קלה על דרכם. רבי סבור שהדבר הראוי לעשות במציאות
 הנוכחית הוא לצמצם את השמיטה, ושההימנעות מכך עד כה כמוה
 כהימנעות הפסיבית של אסא ויהושפט מהתמודדות עם הסגידה
 לנחש הנחושת. נראה שיהיה קשה ללכת עם ההשוואה הזאת רחוק
 יותר, שכן השמירה על השמיטה אינה יכולה להיות משולה לאבק
 עבודה זרה בכל מובן שהוא.⁵⁶ רבי בעיקר מבקש לקבל השראה
 מצעדיו הנועזים של חזקיהו שנעשו בלי שום עוגן במסורת משפחתית
 קודמת כדי להצדיק את מעשיו שלו.

ייתכן בהחלט שההשראה שקיבל רבי דווקא מדמותו של חזקיהו

56 יש לציין בכל זאת רכיב מקביל בין המקרים, והוא הביטול של מסורת שהיא
 מעשה ידיו של משה רבנו ממקורה: נחש הנחושת אצל חזקיהו וצו השמיטה אצל רבי.

אינה מקרית. מקורות רבים מלמדים על זיקה מיוחדת של רבי וחוג תלמידיו לדמותו של חזקיהו כחלק מאווירה משיחית שאפפה אותם.⁵⁷ חזקיהו זוהה כדמות מקראית בעלת פוטנציאל משיחי: 'ביקש הקדוש ברוך הוא לעשות חזקיהו משיח, וסנחריב גוג ומגוג' (סנהדרין צד ע"א).⁵⁸ לצד הקשיים הכלכליים בימיו של רבי עוררו מעמדו, קשריו עם השלטונות, גדולתו בתורה ותעוזתו ההלכתית ציפיות משיחיות אצלו ואצל הסובבים אותו, בפרט לאחר השבר הגדול שאחז בעם בעקבות מרד ברכוכבא.

בירושלמי (שבת טז א, טו ע"ג) מסופר על רבי ותלמידיו העוסקים במגילת איכה בתשעה באב, ובמסגרת זו דורשים על רבי את הפסוק 'רוח אִפְּינוּ מְשִׁיחַ ה' (איכה ד, כ). רבי עצמו ביקש לעקור את צום תשעה באב (מגילה ה ע"ב), וזה כנראה כחלק מן התודעה המשיחית העמוקה שהיה נתון בה.

כשרבי תולה את צעדיו במעשה של חזקיהו מלך יהודה הוא כורך את תקוותיו ואת תודעתו המשיחית יחד עם מגמת הקולא שלו בשמיטה. אך האם אין בכך סתירה פנימית? כיצד מתיישבות תקוות משיחיות יחד עם ביטולה של השמיטה, שכל עניינה הוא לבנות את התשתית לתיקון החברתי המלא? הייתכן שדווקא טשטושה והתרופפותה של השמיטה נומקו כמהלך המזרוז את הגאולה?

57 ראו: משה אברבך, 'חזקיהו מלך יהודה ורבי יהודה הנשיא: הקשרים משיחיים', תרביץ נג, תשמ"ד. ראו גם אצל א"א אורבך, 'חז"ל - פרקי אמונות ודעות', עמ' 609.

58 ראו גם ברכות כח ע"ב.

1. מרבי ועד הרב קוק

תקוותו המשיחית של רבי נגוזה. לאחר מותו הלך ודעך המרכז היהודי בארץ ישראל והחלו ימי הגלות הארוכים. 1,700 שנה לאחר מכן, במסגרת ההתעוררות המחודשת לשיבת ציון, קם הרב אברהם יצחק הכהן קוק ופעל ביחס לשמיטה באופן דומה להפליא לפועלו של רבי.⁵⁹

עיקר מפעלו ההלכתי של הרב קוק במבוא הרחב לספרו 'שבת הארץ' היה לבסס את תפיסתו של רבי הלכה למעשה שהשמיטה בזמן הזה מדרבנן ואין לה תוקף מחייב מדאורייתא. אבל באופן פרדוקסלי עוסק הרב קוק בהקדמתו המחשבתית ל'שבת הארץ' בהעצמה ובהאדרה של ערך השמיטה. אחת ממטרותיו העיקריות של הרב קוק בשנות רבנותו הראשונות בארץ הייתה להקל בקיומה של השמיטה בעזרת שימוש בפועל ב'היתר מכירה' על בסיס ההתייחסות לשמיטה כחובת דרבנן גרידא, אולם היתרי השמיטה שלו נבעו מתוך דחף משיחי ואמונה גדולה בעתיד עם ישראל בארצו.

המשותף לרבי יהודה הנשיא ולרב קוק הוא עמדת המנהיגות הקריטית שהם אחזו בה. שניהם היו מנהיגיו הרוחניים של היישוב בתקופה דרמטית וחשו היטב את האחריות המונחת על כתפיהם לגורלו של היישוב היהודי בארץ.⁶⁰ כשהביאו לפני רבי יהודה הנשיא

59 פועלו של רבי עמד לנגד עיניו של הרב קוק. ראו במבוא ל'שבת הארץ', עמ' ח-ט; אגרות הראי"ה, חלק ב, אגרת תקנה, עמ' קצח. וראו במאמרו של אריה אדרעי, 'שורשי הפסיקה הציונית-הדתית - הרב קוק ופולמוס השמיטה', בתוך: על דעת הקהל, ירושלים תשע"ב, עמ' 849-852.

60 ראו אגרות הראי"ה א, אגרת רז, עמ' רנח, שם הרב קוק מעיד על עצמו ועל חותנו האדר"ת שבחוץ לארץ נטתה דעתם לאסור את היתר המכירה, וכשבאו לארץ וראו את הצורך החיוני בהיתר שינו את דעתם. על עמדת האחריות שחש הרב קוק ביחס להתיישבות כולה והשתקפותה בעמדתו בסוגיית השמיטה ראו בהרחבה אצל אריה אדרעי (לעיל הערה 59).

אדם שהיה חשוד על פירות שביעית הוא אמר: 'ומה יעביד עליבא ובגין חייו הוא עבד' (ירושלמי תענית ג א, סו ע"ג), כלומר: מה יעשה עלוב זה, שבגלל פרנסת חייו הוא עושה כך? הירושלמי תולה בעמדתו של רבי את עמדת רבי זעירא, אשר סבור שיש להתענות בשביעית על שינוי בתבואה מפני 'פרנסת חשודים', כלומר פרנסתם של מי שעובדים בשביעית. הירושלמי אף מציין שעמדה זו מנוגדת לעמדתו של רבי פינחס בן יאיר. גם הרב קוק הבין היטב את ההכרח למצוא נתיבים לקיומה של החקלאות בשנה השביעית, 'כי חלילה להפקיע מצוה גדולה וכללית כקדושת השמיטה בלא הכרח גדול הנוגע עד הנפש, בחיי נפש ממש, שלא יגועו ח"ו ברעב נפשות רבות מאין עבודה ומחיה, ושלא יהרס יסוד הישוב הקדוש בראשית צמיחתו' (אגרות הראי"ה ב, אגרת תקנה, עמ' קפד).

הרב קוק הבין שבמקרה זה המעט הוא הרבה מאוד. בלי היתר המכירה עלולה החקלאות בארץ להיפגע אנושות. 'לפי דעתי אנו צריכים לבוא אל מחוז חפצנו דוקא קמעא קמעא... ובעזרת השם יתברך כל מה שהיא הולכת מתחזקת היא ומשתרשת ותהיה רבה והולכת' (אגרות הראי"ה א, אגרת רפט, עמ' של). אבל לא הייתה זו רק עמדה פרגמטית לנוכח המציאות. ההסבר שהעניק למתנגדיו כלל יותר לכך (אגרות הראי"ה ב, אגרת תקנה, עמ' קפד-קפה):⁶¹

ואיפה מצא שאני רוצה ח"ו לעקור שביעית מארץ ישראל... ובאמת כל יסוד כונתי גלויה היא לתוכן רוחות ב"ה, שהיא רק לחזק את כל קדושת ישראל וקדושת ארץ הקודש ובכללה קדושת השמיטה גם כן... כי בעוה"ר הנס הגלוי של "וצויתי ברכתי" אין אנחנו

61 וראו גם בדבריו שם, עמ' קצה-קצו; ובשו"ת משפט כהן, סג בסופו.

ראויים עדיין שיתגלה בפועל, מפני כמה סיבות... ועל פי דרך הטבע אי אפשר לשוב לעמוד בהתחלתו אם לא ימצא איזה דרך של היתר לפחות לכמה ענינים של שביעית... וממילא מרחיק כ"ג בחומר את קדושת השביעית מהופיע על ארץ הקודש, ואני בנטייתי לקולא בתורת הוראת שעה במקום הכרח גדול... הנני מקרב ומחזק את קדושת השמיטה בארץ הקודש בעה"י

בתוך דבריו של הרב קוק טמונה ההכרה בפער שבין האידיאל התובעני של השמיטה ובין המציאות האנושית שאינה מסוגלת לעמוד באידיאל הזה בהווה. התורה גיבתה את הוראת השמיטה בהבטחה 'וְצִוִּיתִי אֶת בְּרַכְתִּי לָכֶם בְּשָׁנָה הַשְּׁשִׁית וְעָשִׂתָ אֶת הַתְּבוּאָה לְשֵׁלֶשׁ הַשָּׁנִים' (ויקרא כה, כא), אך עצם האמונה במימושה של הבטחה זו הוא חלק מן הרף הגבוה הנתבע מן האדם השומט את שדהו.⁶² חסידים כרבי פינחס בן יאיר אולי מסוגלים לעמוד בניסיון כזה, אך הציבור ככלל כבר אינו מסוגל לכך, בוודאי לא מתוך מציאות של דחק ומצוקה כלכלית.

ז. העם וקדושת הארץ

שני יסודות מנוגדים טמונים במצוות השמיטה, שני יסודות שהחזקתם יחד נדמית כמעט פרדוקסלית. התורה מעמידה את השמיטה כחוליית הבסיס של החיים בארץ, כתנאי הכרחי לכל קיום לאומי. ממש כמו גילוי עריות ושפיכות דמים, השמיטה מוצגת כמרכיב מרכזי בקיום הרוחנימוסרי של האדם וכתשתית שרק עליה תוכל להיבנות כל קומה

62 לעניין פיקוח נפש בשביעית כנגד הבטחת 'וציויתי את ברכתי' ראו גם בחזון איש יח, ד.

נוספת של החברה. לצד זאת מעצבת התורה את השמיטה באופן תובעני ביותר, אשר דורש מן האדם לשחרר את אחיזתו בנכסיו ולהימנע על הבטחת התורה 'וְצִוִּיתִי אֶת בְּרַכְתִּי'.

רף השמיטה התובעני קשור בחזון היובל שאליו היא מכוונת. השמיטה אינה רק ברית קיום תשתיתית אלא גם ברית ייעוד לעם בארצו. כריכתם של שני היסודות הללו יחד, התשתית והייעוד, יוצרת תמונה בלתי אפשרית של רף אידיאלי המשמש כתנאי בסיסי לקיום. בעוון שמיטין גלות בא לעולם, אך השמיטין עצמן דורשים מן האדם מה שכמעט מעל ליכולתו. קדושת הארץ מחייבת לא רק הימנעות מרצח ומגילוי עריות אלא גם חתירה הכרחית לרף רוחני ומוסרי גבוה במיוחד.

הפרדוקס של קדושת הארץ המחייבת יצר באופן מתבקש מציאות של עוברי עבירה. הציבור לא הצליח לעמוד ברף הרוחני הגבוה הנדרש בשמיטה, בפרט בתקופות דחק. אבל לצד זאת הוא הוביל גם לתופעה נוספת של הימנעות ממגורים בארץ. כבר הירושלמי מתאר חשש מהגירה לסוריה הסמוכה לארץ ישראל, חשש שהביא את חכמים לגזור איסורי שביעית גם בסוריה 'שלא יהו הולכין ומשתקעין שם' (ירושלמי שביעית ו ב, לו ע"ד). דרישות ההלכה התובעניות של החיים בארץ עלולות להוביל אנשים רבים לחפש חיים נוחים יותר בחוץ לארץ.

בימי הגלות הארוכים הצטרף אל הקושי הממשי לחיות בארץ גם חשש מן הרף הרוחני הגבוה שתובעים החיים בה.⁶³ חכמים מחוגם של בעלי התוספות, למשל, הביעו חשש מן העלייה לארץ מתוך מורא מן הרף המחייב בה ומן העונש הנסמך לו. כך כתב, למשל, המהר"ם

63 להרחבה ראו: אביעזר רביצקי, 'ארץ ישראל: כמיהה וחרדה בספרות ישראל' בתוך: חירות על הלוחות, עמ' 48-11.

מרוטנבורג, מגדולי בעלי התוספות, ש'אינו דומה מורד במלכות בפלטיין למורד מרחוק חוץ לפלטיין, והיינו ארץ אוכלת יושביה היא, וכתוב נמי ולא תקיא הארץ אתכם כאשר קאה את הגוי וגו' לפי שמקיאה עוברי עבירות מתוכה' (שו"ת מהר"ם מרוטנבורג דפוס לבוב סימן יד). ידועים גם הדברים המיוחסים בתוספות (כתובות קי ע"ב, ד"ה הוא) לר' חיים הכהן 'דעכשיו אינו מצוה לדור בארץ ישראל כי יש כמה מצות התלויות בארץ וכמה עונשין דאין אנו יכולין ליזהר בהם ולעמוד עליהם', שרבים נסמכו עליהם במהלך הדורות.⁶⁴

אבל המסקנה של חיים מחוץ לארץ אינה אפשרית כאשר מתייחסים אל עצם החיים בארץ כמצווה. התייחסות כזו מצויה בדברי הרמב"ן (מצות עשה ד). אם אכן יש מצווה לדור בארץ, הרי שאין מנוס מלהתחייב לרף הגבוה שהיא תובעת מן הדרים עליה.

בתורתו של הרמב"ן אפשר אכן למצוא אחיזה בשני קצותיו של המתח המורכב הזה.⁶⁵ בדבריו היודעים על פסוקי העריות (ויקרא יח, כה) ובמקומות נוספים ציין הרמב"ן את ייחודה של ארץ ישראל, ייחוד המחייב את היושבים בה לרף מוסרי שבלעדיו לא יוכלו להתקיים בה. מן העבר השני הוא קובע שיש מצווה לדור בארץ, ועוד יותר מכך שהמצוות כולן מקבלות את תוקפן המחייב רק בארץ ישראל (שם).

אל האתגר הזה נדרשו מנהיגים 'ציוניים' כרבי יהודה הנשיא בשעתו וכרב קוק בדור התחייה. הם האמינו בערכו של הקיום בארץ אך הכירו ברף החיים המתאגר שכרוך בקיום הזה ובהשלכותיו הציבוריות. חכמים בני דורם סירבו לוותר על השמיטה, כמו במקרה

64 ראו אצל רביצקי עמ' 34-35. ושם הוא מפרט גם את החולקים עליו.

65 להרחבה בעניין זה ראו מאמרו של אבי מורי הרב פרופ' עודד ישראלי 'ארץ ישראל - בין קדושת המקום לטהרת האדמה', דרך אגדה ט, תשס"ו, וכן בספרו 'ר' משה בן נחמן', עמ' 156-162.

של רבי פינחס בן יאיר שלא קיבל את דעתו של רבי. גם בפולמוסי השמיטה הסוערים שליוו את התחדשות החיים הלאומית בארץ ישראל (בשנים תרמ"ט, תרנ"ו, תרס"ג ותר"ע) התנגדו רבנים רבים להקלה בדיני השמיטה מתוך הכרה בקדושתה המחייבת של הארץ. רבי יחיאל מיכל עפשטיין, בעל ערוך השולחן, כתב למשל: 'ומה שהקילו בעוה"ר בעת הזאת בישובי ארץ הקודש לעשות בשביעית על פי שטרי מכירה על היסוד שאין זה רק מדרבנן, זהו עלבון תורתנו הקדושה ועלבון ארץ הקודש להאריך פזורנו ככתוב בתוכחה' (ערוך השולחן שמיטה ויובל טו, י). טענות דומות טען ר' יעקב דוד וילובסקי (רידב"ז) בפני הרב קוק בפולמוס של שנת תר"ע.⁶⁶ אבל רבי והרב קוק הכריעו שקיומו של העם בארץ קודם לקדושתה.⁶⁷

רבי יהודה הנשיא והרב אברהם יצחק הכהן קוק הבינו שהשמיטה צומחת מלמטה למעלה, והציבור צומח עמה. חזון השמיטה והיובל מתחיל מן האחיזה באדמה, כפשוטו. רק אל תוך הקיום הלאומי הממשי בארץ ניתן ליצוק את עקרונות השמיטה. כל ניסיון להתעקש על קיומה המלא של השמיטה על חשבון האחיזה של העם בקרקע

66 'שמעו מה שהנכרים הערבים אומרים מיום שנכנסו ישראל לעבוד האדמה נפסקה הברכה ונשתלחה מארה והארץ פסקה ליתן פריה כמו שנתנה עד הנה, והוא דבר פשוט, כי הנכרים אינם מצווין על המצוות התלויות בארץ ואינן נענשים' (קונטרס השמיטה לרידב"ז). וראו אגרות הראי"ה ב, עמ' קצה.

ראו גם את התייחסותו של הרב קוק לעונש הגלות בגלל אי קיום השמיטה באגרות הראי"ה א, עמ' של. יש לשמור אמנם על השמיטה כדי שלא תבוא הגלות, 'אבל איך לבוא אל המטרה הקדושה הזאת, ובאיזה אמצעים נחזיק כדי להגיע אליה, דבר זה צריך לימוד'. ובמשפט כהן, סג: 'וחלילה לחשוב שבגלל דבר זה, שעושים זרע קדש על פי הוראת חכמים, יחרה אף ד' בעמו'.

67 הרב קוק הביע את עמדתו במפורש במבוא ל'שבת הארץ', סעיף טו, ובמושגים שהוא טובע: 'שקדושת ארץ ישראל היא מעלה בפני עצמה חוץ מקדושת המצוות התלויות בארץ' (שם, עמ' סג). אני משתמש כאן במושג 'קדושת הארץ' כדי להגדיר את הקומה המחייבת שמעבר לעצם האחיזה בארץ.

יביא למציאות פיקטיבית של שמיטה אוורירית ותלושה מן הקרקע. שמיטה בלא חיבור לארץ ובלא אהבת הארץ היא שמיטה עקרה. רק על גבי ההיאחזות בקרקע ממשית תיבנה הזיקה הרוחנית למצוות השמיטה, ומשם תוכל להמשיך ולצמוח לקיום מלא של השמיטה ולחזון היובל.⁶⁸

אצל רבי יהודה הנשיא ואצל הרב קוק כאחד הניעה התקווה המשיחית את פעולתם העיקשת לצמצום תוקפה של השמיטה. רבי יהודה הנשיא הבין, בסוף תקופה של ירידה רוחנית גדולה, שמה שנותר כעת הוא לשמר את האחיזה בקרקע כדי לשוב ולחלום על גאולה משיחית. בפועל היה זה הצעד האחרון בדרך לדעיכתה של השמיטה, מכיוון שגם האחיזה בארץ נשמטה. הרב קוק, מן העבר השני של אפלת הגלות, עמד על ביסוסה של ההתיישבות הצעירה בארץ כדי שמתוכה תוכל לצמוח הגאולה השלמה.

68 לדין משלים בעיקרון הזה אצל הרב קוק ראו במאמרו של אליעזר מלכיאל, 'אידיאולוגיה והלכה בהיתר המכירה של הראי"ה קוק', שנתון המשפט העברי כ, ובפרט בעמ' 193.

מצומקים נראים לנו עתה הדברים, צורה דלה יש להם מבחוזן, אבל חיים וענין רב הם מלאים בפנים. אנו מערימים על שמירת השמיטה במכירה לנכרי את הקרקעות... אבל אלה הגרגרים הזעירים כח צמיחה גדול גנוז בהם, אל כל מה שהם עורגים, מכל מה שהם צומחים בעבר, ואת כל מה שהם עתידים להצמיח להבא. כל זה כלול בהם באופן טפוסי, וכן הם פועלים בחשאי על הנשמה המקימת, פועלים להלהיב בהתמדה אש קודש לאהבת הארץ באלה המניות של קדושה, ביתרון האלהי הדתי הלאומי והמוסרי הכלול בכל המעשים הללו, ומחנכים את העם בימי שפלותו לרוח גדלו...

וכל אשר נוסיף להתבונן במהותן של המצות התלויות בארץ כולן ונראה כמה רחוקות הן מאתנו, כמה חיינו צריכים להיות בתנאים יותר בריאים וחזקים עד שיהיו אלו המצות מתקימות בהם, כן יגדל בנו החשק לקים באהבה וביקר את אותו החלק שאנו יכולים לקימו בתור זכר לדבר, זכר קודש, זכרון לחיים שלמים שיבאו לנו בבא תשועה שלמה לעמנו על אדמתנו לתשועת עולמים, ואשר בקימנו אותן עכשיו הננו מעשירים את נשמת אומתנו באותה אש הקדש אשר תהיה לשלהבת הקדש מלאת החיים לעת חיה

(אורות התחיה ה)

ושבתה הארץ'

משבת הארץ לשביתת האדם ובחזרה

פרק רביעי

שביתת הארץ ואיסורי המלאכה

א. פסוקי השמיטה

כי תבאו אל הארץ אשר אני נתן לכם
ושבתה הארץ שבת לה'
שש שנים תזרע שדך
ושש שנים תזמר פרמך
ואספת את תבואתה
ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ שבת לה'
שדך לא תזרע
וכרמך לא תזמר
את ספיח קצירך לא תקצור
ואת ענבי נזירך לא תבצר
שנת שבתון יהיה לארץ

(ויקרא כה, א-ז)

קריאת הכיוון המובהקת של פסוקי השמיטה היא 'ושבתה הארץ'. התורה פותחת את צו השמיטה בהכרזה הזאת ומסיימת בה, ועוד שבה ומדגישה אותה במהלך הפסוקים. בתוך שבעת פסוקי השמיטה מופיע השורש ש.ב.ת שבע פעמים.⁶⁹ שביתתה של הארץ עומדת גם

69 פרט למצוטט כאן נוסף השורש גם בפסוק 'יהיתה שבת הארץ לכם לאכלה'.

במוקד פסוקי התוכחה. מניעת השביתה מן הארץ היא הנימוק העיקרי לגלות: 'אֲזוּ תִרְצֶה הָאָרֶץ אֶת שְׁבִתֶיהָ כֹּל יְמֵי הַשָּׁמָה וְאַתָּם בְּאָרֶץ אֲבִיכֶם אֲזוּ תִשָּׁבֵת הָאָרֶץ וְהִרְצַת אֶת שְׁבִתֶיהָ: כֹּל יְמֵי הַשָּׁמָה תִּשָּׁבֵת אֶת אֲשֶׁר לֹא שָׁבַתָּה בְּשִׁבְתֵיכֶם בְּשִׁבְתְּכֶם עָלֶיהָ' (ויקרא כו, לד-לה).

לצד קריאת הכיוון הכללית לשביתת הארץ יש בפסוקים סדרה של איסורים קונקרטיים: זריעת השדה, זמירת הכרם, קצירת ספיחי השדה ובצירת ענבי הכרם. האיסורים הללו הם שניים שהם ארבעה, שני איסורים על הארץ ושני איסורים מקבילים על האילן. ישנם שני איסורי זריעה, אחד בשדה ואחד באילן (הזמירה היא ככל הנראה הפעולה השגרתית של טיפוח הכרם המקבילה לזריעה השנתית), וישנם שני איסורי איסוף, אחד בשדה ואחד באילן: קצירת השדה ובצירת הכרם (הכרם הוא דוגמה מייצגת לכל האילנות).⁷⁰

הסגנון של הציווי על השמיטה קרוב לסגנון של הציווי על השבת: 'שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעֵשִׂיתָ כָּל מְלֹאכֶתְךָ יוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַה' אֱלֹהֶיךָ' (שמות כ, ט-י). בשני הציוויים מונגדת חוליית הזמן השביעית לשש שקדמו לה, כשהיא מוגדרת 'שַׁבָּת לַה'. גם רשימת הנהנים מטובה של השביתה הזאת דומה בשני המקומות: בשביעית - 'לָךְ וְלַעֲבָדְךָ וְלַאֲמָתְךָ וְלַשְׁכִּירְךָ וְלַתּוֹשָׁבְךָ הַגֵּרִים עִמָּךְ' (ויקרא כה, ו), ובשבת - 'אֹתָהּ וּבְנֶךָ וּבִתְךָ עֲבָדְךָ וְאֲמָתְךָ וּבְהֵמָתְךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ' (שמות כ, י).

70 ערוך השולחן שמיטה ויובל יט, ב: 'ודע דאף על גב דבתורה כתיב רק כרם מכל מקום הוא הדין לשארי אילני מאכל, ומפני שבארץ ישראל רוב נטיעתם כרמים ובנוקין כתיב כי יבער איש שדה או כרם, וכן במערכי המלחמה כתיב אשר נטע כרם ולא חללו, ועדת קרח אמרו נחלת שדה וכרם וכן לא נעבור בשדה ובכרם, ודוד אמר ויזרעו שדות ויטעו כרמים, ונחמיה אמר שדותינו וכרמינו וכל התנ"ך מלא מזה - לכן נקטה כרם, אבל הוא הדין לכל אילני מאכל'. אמנם החזון איש (כא, טו) חלק על כך וסבר שרק בצירת הכרם אסורה מן התורה. וראו פניני הלכה שביעית ויובל, עמ' 30 הערה 5.

כמו בשמיטה, גם בציווי על השבת ישנה הכרזה כללית על 'שבת' ולאחריה איסורי מלאכה: 'יּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבַּת לַה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָּל מְלָאכָה' (שם). אבל במקרה של השבת איסורי המלאכה משלימים את קריאת השביתה. האדם הוא השובת והוא גם הנמנע ממלאכה. בשמיטה, לעומת זאת, אמנם האדם הוא הנמנע ממלאכה אך הארץ היא השובתת. ישנם שני גורמים שונים שפעילותם נמנעת בשנה השביעית - הארץ והאדם, ומאליה עולה השאלה האם שביתתו של האחד משרתת את שביתתו של השני או שכל אחד מהם עומד בפני עצמו.

הפער בין שביתת הארץ לאיסורי הפעילות של האדם מתבטא כבר בפעולות האסורות. שביתת הארץ אמורה להתמקד במעשים שנעשים באופן ישיר בקרקע. הזריעה היא בוודאי כזאת, אבל הזמירה היא כבר פעולה באילן. האם מניעת עבודת האילן כלולה בשביתת הארץ? פעולה נוספת שמתבקש להימנע ממנה לשם שביתת הארץ היא חרישה, ואליה צפויות להתווסף פעולות אקטיביות נוספות כגון עידור וסיקול. הקצירה והבצירה, לעומת זאת, הן באופן מובהק פעולות שאין להן שום נגיעה בקרקע. הפרי כבר ממתין על העץ וקטיפתו אינה פועלת בקרקע דבר.

האיסורים המפורשים בפסוק - זריעה וזמירה, קצירה ובצירה - הם אכן המייצגים הקלאסיים של יצירה אנושית חקלאית. הם מסמנים את שני קצותיו של תהליך היצירה, את הנעת התהליך בראשיתו ואת איסוף התבואה בסופו. את הייצוג הכפול הזה של הפעילות החקלאית האנושית אנו מוצאים בכמה מקומות: 'יַחַג הַקָּצִיר בַּפּוּרִי מֵעֲשִׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה' (שמות כג, טז), 'הַזְרְעִים בְּדִמְעָה בְּרִנָּה יִקְצְרוּ, הָלוֹף יִלָּף וּבָכָה נִשְׂא מְשֶׁךְ הַזֶּרַע בֹּא יְבוֹא בְרִנָּה נִשְׂא אֶלְמִתּוֹ' (תהלים קכו, ה-1).

בפסוקי השמיטה ישנו, אם כן, פער ראשוני בולט בין קריאת הכיוון הכללית, 'וְשַׁבְתָּהּ הָאָרֶץ', ובין ההנחיות המפורטות שלאחריה: 'שִׁדְךָ לֹא תִזְרַע וְכַרְמְךָ לֹא תִזְמַר אֶת סְפִיחַ קְצִירְךָ לֹא תִקְצֹר וְאֶת עֲנָבֵי נִזְיָרְךָ לֹא תִבְצֹר'. ההכרזה היא על שביתת הארץ, אך בפועל הפעולות האסורות עוסקות בשביתת האדם מן העבודה בארץ.

המתח הראשוני בפסוקים בין 'שבת הארץ' לאיסורי המלאכה של האדם איננו מתח מקרי. התורה טמנה בתוך פסוקי השמיטה שני מוקדים שנועדו לעמוד זה מול זה. הריקוד המאזן בין שביתת הארץ ובין האיסור על האדם יעמוד ביסוד הדיונים של חז"ל ויצמיח הבנות שונות על השמיטה ומסקנות הלכתיות שונות. הארץ תהיה שם, וכמוה האדם, אך הדגשים והאיוונים ישתנו.

ב. המדרש הממוזג - איסור חקלאי

מדרש ההלכה נדרש באופן ישיר לפער שבפשט הפסוקים (ספרא בהר, פרשה א):

'ושבתה הארץ'

יכול מלחפור בורות ושיחים ומערות ומלתקן את

המקוואות?

תלמוד לומר 'שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור'

אין לי אלא לזרע ולזמיר

לחריש לעידור לניכוש ולכיסוח ולביקוע מניין?

תלמוד לומר 'שדך לא' וכרמך לא'

כל מלאכה שבשדך ושבכרמך

ומנין שאין מזבלים ואין מפרקים ואין מעשנים בעלים

ואין מאבקים?

תלמוד לומר 'שדך לא'

ומנין שאין מקרסמים ואין מזרדים ואין מפסלים
באילנות?

תלמוד לומר 'שדך לא'

לפי המדרש, קריאה נקייה של ההנחיה 'ושבתה הארץ' הייתה מובילה אותנו לאסור פעולות אקטיביות בארץ, אף כאלו שאין להן שום זיקה למעשה החקלאי. גם חפירת בורות, שיחין ומערות היא פעולה שמפריעה את מנוחתה של הארץ. אבל התוספת של האיסורים הקונקרטיים מיד אחר כך מאלצת אותנו לצמצם את תחומי האיסור רק להקשר החקלאי. בכך המרנו את ה'ארץ' ב'שדה'. הארץ היא קרקע בעלת משמעות ניטרלית מבחינה חקלאית. השדה היא כבר המובן החקלאי של הקרקע.

מצד שני, המדרש מבין שאין לצמצם את איסורי העבודה החקלאית רק לאיסורים המפורשים בפסוק. הוא קוטע את המשפט המלא ומתמקד במילות האיסור עצמן עד שהוא הופך אותן להנחיה כוללת, למעין המנון - 'שדך לא!', 'כרמך לא!'. לפנינו צעד של הרחבת האיסור, אשר מאזן את הצמצום הגדול שנעשה לקריאת הכיוון הראשונית 'ושבתה הארץ'. מחד, צו השביתה של הארץ הוחל על איסורי מלאכה חקלאיים קונקרטיים. מאידך, איסורי המלאכה הללו הורחבו ל'כל מלאכה שבשדך ובכרמך'. האם יש בכך ביטוי לרצון להתאים את מכלול האיסורים בכל זאת באופן כלשהו לעיקרון המרחיב של 'ושבתה הארץ'?

בזאת לא נגמרת תנועת הדיוק של המדרש, והוא שב עתה לצמצם

את טווח האיסורים:

'וכרמך לא'

יכול לא יקשקש תחת הזיתים ולא ימלא את הנקעים

שתחת הזיתים ולא יעשה עוגיות בין אילן לאילן

חבירו?

תלמוד לומר 'שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור'

הזרע והזמיר בכלל היו, ולמה יצאו?

להקיש להם: אלא מה זרע וזמיר מיוחדים שהם עבודה

בארץ ובאילן, אף אין לי אלא דבר שהוא עבודה בארץ

ובאילן

העיקרון 'כל מלאכה שבשדך ושבכרמך', שהובא בראשית המדרש כדי להרחיב את איסורי המלאכה בשדה, משמש כעת לצמצום טווח האיסור - דווקא מעשה שהוא 'עבודה בארץ ובאילן' אסור. לא ברור בשלב זה מדוע הגדר הזה מוציא מן הכלל את המקרים שהוזכרו - קשקוש (עידור) תחת הזיתים, מילוי הנקעים במים ועשיית עוגיות לאילנות. בעניין זה נדון להלן בפרק השישי.

אפשר לסכם את המהלך של המדרש בהבנה שהוא מנסח גדר איסור משולב שאינו נענה לא לפשטה של קריאת הכיוון הפותחת 'ושבתה הארץ' ולא לפשטם של איסורי החקלאות הקונקרטיים - זריעה, זמירה, קצירה ובצירה. הניסוח החדש אוסר את מכלול הפעולות החקלאיות 'שבארץ ובאילן'.

עוד ביטוי לצעד המרחיב של הספרא אפשר למצוא בדרשתו של רבי עקיבא על הפסוק 'בְּחָרִישׁ וּבְקָצִיר תִּשְׁבֹּת' (שמות לד, כא), שנאמר לפי דעתו על השביעית. הדרשה מופיעה ללא ייחוס לרבי עקיבא בפרק הראשון של המשנה במסכת שביעית (א, ד), אך היא מפורטת יותר בברייתא המובאת במסכת מועד קטן (ג ע"ב-ד ע"א) בכבלי:

‘בחריש ובקציר תשבת’

רבי עקיבא אומר:

אין צריך לומר חריש וקציר של שביעית
שהרי כבר נאמר ‘שדך לא תזרע וכרמך לא תזמר’
אלא חריש של ערב שביעית שנכנס לשביעית
וקציר של שביעית שיצא למוצאי שביעית

כיצד לומד רבי עקיבא מן הפסוק ‘שדך לא תזרע’ שחרישה בוודאי
אסורה? ברור שהוא מבין שזהו איסור גורף, בבחינת ‘שדך לא!’, וכך
אכן קובעים במפורש חלק מן הראשונים.⁷¹
דרשת הספרא, אשר מרחיבה את איסורי המלאכה בשמיטה
למכלול המלאכות החקלאיות שבארץ ובאילן, מופיעה בדיוני
התלמוד הירושלמי (כלאים ח א, לא ע"ב) בסגנון דרשני של כלל
ופרט:

‘ושבתה הארץ שבת לה’ כלל

‘שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור’ פרט

הזרע והזמר בכלל היו ולמה יצאו? להקיש אליהן
ולומר לך מה זרע וזמר מיוחד שהן עבודה בארץ
ובאילן אף כל דבר שהוא עבודה בארץ ובאילן

כאן מופיעה במפורש ההבנה שהמניע להרחבת איסורי המלאכה הוא
מצוות ‘ושבתה הארץ’. ההכרזה הכוללת הזאת היא שהביאה את
המדרש להעלות מבין הפסוקים את הקריאה החתוכה ‘שדך לא’
ו‘כרמך לא’. הפער בין ההצהרה הכוללת ובין האיסורים המפורטים
אינו מביא רק לצמצום תחולתו של הכלל, אלא מסוגל ללמד גם על

71 אור זרוע ב, הלכות ערב שבת סימן יד; פירוש הרא"ש על המשנה במסכת
שביעית א, ד.

הרחבה של איסורי המלאכה. ההכרעה של הספרא להתבונן בצו השמיטה באופן הרמוני בוראת ניסוח חדש של מצוות השמיטה: זו איננה מצווה על שביתת הארץ וגם לא איסורים קונקרטיים על האדם אלא עיקרון רחב של מניעת העבודה החקלאית בשדה ובאילן.

ג. בין שתי עמדות פרשניות

בסוגיה במועד קטן (ג ע"א) מופיעה מחלוקת ביחס לחרישה בשביעית:

איתמר, החורש בשביעית

רבי יוחנן ורבי אלעזר

חד אמר: לוקה

וחד אמר: אינו לוקה

המחלוקת בין רבי יוחנן לרבי אלעזר תלויה בשאלה האם אנו מרחיבים את איסורי המלאכה שבפסוק לכל מלאכה חקלאית או שאנו אוסרים רק את ארבע המלאכות שנאמרו במפורש, שהחרישה אינה ביניהן. הגמרא אכן מניחה שמי שמחייב מלקות דורש את הפסוקים בכלל ופרט. זוהי למעשה דרכו של הספרא. מתוך כך היא מבקשת להבין את העמדה השנייה, אשר פוטרת את החורש ממלקות:

ומאן דאמר אינו לוקה אמר לך:

מכדי, זמירה בכלל זריעה ובצירה בכלל קצירה

למאי הלכתא כתיבינהו רחמנא?

למימר דאהני תולדות הוא דמיחייב

אתולדה אחרינא לא מיחייב

לפי דרשה זו צמצום האיסור, על אף דרשת הכלל והפרט, נובע מכפל האיסורים שבפסוק. הזריעה והקצירה הן פעולות מייצגות מובהקות שאפשר היה להסתפק בהן וללמוד מהן על שאר האיסורים החקלאיים, אך התורה הוסיפה בכל זאת את איסורי הזמירה והבצירה, ככל הנראה כדי לסכם רק בהם את האיסור ולא להרחיב אותו לפעולות נוספות.

הדרשה האמוראית הזאת עומדת במהופך לדרשת הספרא: 'הזרע והזמר בכלל היו, ולמה יצאו? להקיש אליהן ולומר לך מה זרע וזמר מיוחד שהן עבודה בארץ ובאילן אף כל דבר שהוא עבודה בארץ ובאילן'. לפי הדרשה התנאית שבספרא הפירוט של המלאכות בפסוק נועד להיות דוגמה ומעין בניין אב לכל המלאכות החקלאיות. לעומת זאת, לפי הדרשה האמוראית הוא נועד דווקא לצמצם.

מה שגורם לקריאה מנוגדת כזו של שתי הדרשות הוא הנחת היסוד בנוגע ליחס שבין שני סוגי האיסור שבפסוק. בניגוד לדרשת הספרא, הדרשה האמוראית המקילה אינה מתייחסת לארץ ולאילן כשני תחומים מקבילים שיש להגדיר איסור מייצג ביחס לכל אחד מהם, אלא רואה בהם תחום משותף. ממילא דוגמה כפולה אומרת דרשני ומביאה למסקנה שזו אינה דוגמה נוספת אלא הבהרת גבולות האיסור.

יותר מכך, בדרשה האמוראית הפעולות בארץ נתפסות כאבות בעוד הפעולות באילן מוגדרות כתולדות. עבודת האילן אינה תחום מקביל לעבודת הקרקע הוזהר לה במעמדו, אלא השתקפות חיוורת יותר של עבודת הקרקע. יש לשים לב לסמנטיקה שמלווה את העמדה הזאת. היא מתייחסת לאיסורי השביעית במונחים של 'אבות' ו'תולדות'. במשנה במסכת שביעית ובמדרשי ההלכה לא מצאנו מונחים כאלה ביחס לשביעית. נראה שהשימוש בהם שאול

מהמושגים שבמסכת שבת, והוא מעניק לפעולות האסורות אופי של 'מלאכה' אנושית בלא קשר להשפעה שלהן על הקרקע.

כיצד יכולה עמדה אמוראית כזאת לעמוד כנגד דרשה תנאית מובהקת? הסוגיה אכן מעמידה מיד את העמדה המקילה כנגד הספרא: 'ולא? והתניא: שדך לא תזרע וכרמך לא תזמר, אין לי אלא...'. לאחר ציטוט הספרא כולו פתרונה של הגמרא הוא: 'מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא'. כלומר: אין בדברי הספרא שום אמירה עקרונית באשר לפסוקים והוא רק נסמך עליהם כדי להביע עיקרון דרבנני. בכך נשמט העוגן בעל התוקף מתחת רגלי העמדה המרחיבה. אבל יש גם תשתית מעוגנת יותר למהלך המיקל. מההלך מקביל למהלך הזה מצוי בסוגיה הסמוכה (מועד קטן ב ע"ב-ג ע"א), אשר משקפת דיון מאוחר יותר בזמן אף שהיא מופיעה קודם לכן. הדיון בסוגיה צומח מתוך דיוק במשנה הפותחת של מסכת מועד קטן:

תנן: משקיין בית השלחין במועד ובשביעית

בשלמא מועד משום טירחא הוא, ובמקום פסידא שרו
רבנן, אלא שביעית, בין למאן דאמר משום זורע, ובין
למאן דאמר משום חורש - זריעה וחרישה בשביעית מי
שרי?

הנחת המוצא של שואל השאלה היא שהשקיה אסורה בשביעית כחלק מאיסור גורף על המלאכות, הכולל גם את החרישה. זוהי הנחת יסוד התואמת לדרשה המרחיבה של הספרא 'עבודה בארץ ובאילן'. אבל מתברר שבמשנה הפותחת את מסכת מועד קטן ישנה הנחה אחרת: 'משקיין בית השלחין בשביעית'.

כפתרון לקושייה על המשנה מוצעות בגמרא שתי תשובות:

אמר אביי: בשביעית בזמן הזה, ורבי היא...
רבא אמר: אפילו תימא רבנן, אבות אסר רחמנא,
תולדות לא אסר רחמנא, דכתיב 'ובשנה השביעית שבת
שבתון יהיה לארץ שדך לא תזרע' וגו'
מכדי, זמירה בכלל זריעה, ובצירה בכלל קצירה, למאי
הלכתא כתיבינהו רחמנא?
למימרא: דאהני תולדות - מיחייב, אאחרנייתא - לא
מיחייב

דרשת האבות והתולדות משמשת בדברי רבא כדי לבסס את מה שעולה מן המשנה, שאין איסור גורף על מלאכות חקלאיות בשביעית. לטענת רבא הנחת המוצא של השואל אכן מוטעית ואין איסור להשקות בשביעית. אביי, לעומת זאת, אינו מכיר בדרשה הזאת, ומתוך הנחה שההשקיה אסורה בשביעית מעמיד אוקימתא במשנה וקובע שהיא רלוונטית רק למקרה שבו השמיטה היא מדרבנן. אביי ורבא חלוקים באותה מחלוקת של רבי אלעזר ורבי יוחנן. אביי מרחיב את איסורי הלאו ורבא מצמצם אותם.⁷²

72 ניתוח לוגי של מהלך הגמרא מלמד, לכאורה, שאביי אף מחמיר יותר מן הספרא. בספרא הותר למלא במים את הנקעים שתחת הגפנים, בעוד הנחת היסוד של אביי היא שאם השמיטה מדאורייתא היה עלינו לאסור השקיית בית השלחין אף במקום 'פסידא'. עם זאת, הגמרא עצמה הניחה כנראה שיש חילוק בין השקיית בית השלחין ובין מילוי מים בנקעים, שהרי היא לא תירצה שההשקיה מותרת כפי שמותר בספרא למלא את הנקעים במים. חילוק כזה יכול להיות מובן לאור הגדר של 'עבודה שבשדה ובכרם' שנדון בו להלן בפרק השישי. השקיית בית השלחין היא עבודה חמורה בעוד מילוי מים בנקעים היא עבודה קלה יותר.

מן השלב הזה בנויה הסוגיה בדומה לסוגיה שעסקנו בה קודם לכן, אשר מופיעה מיד אחריה. הגמרא מקשה על דרשת רבא מן הספרא, 'ולא? והתניא: שדך לא תזרע וכרמך לא תזמר, אין לי אלא...', ומתרצת: 'מדרבנן, וקרא - אסמכתא בעלמא'. אלא שכאן כבר ברור שהתירוץ הזה נסמך על עמדה תנאית מובהקת שהוצגה בפתחה של מסכת מועד קטן: 'משקין בית השלחין בשביעית'.

הסוגיה למעשה מעמתת באופן ישיר בין שתי עמדות תנאיות, בין דרשת הספרא למשנה במסכת מועד קטן. הפתרונות של אביי ורבא הם פתרונות ראי. כל אחד מהם מציג את המקור התנאי של רעהו כבעל תוקף דרבנני. אביי מעמיד אוקימתא במשנה במסכת מועד קטן 'בשביעית בזמן הזה ורבי היא', בעוד רבא קובע ביחס לספרא 'מדרבנן, ואסכמתא בעלמא היא'.

חשוב להאיר את ההקשר שבו ממוקמת הסוגיה. המשנה במסכת מועד קטן פותחת בהצהרה על השביעית דרך משקפי המועדים. הדמיון שמוצאת המשנה בין השביעית ובין חול המועד מעמיד את השביעית כמעין שבת חיוורת, ביטוי מקומי של השבת בהקשר חקלאי. מכאן צומחים המונחים 'אבות' ו'תולדות'. השביעית מתוארת כמועד, והמוקד שלה הוא פעולות האדם.

רוח אחרת נושבת במשנה במסכת שביעית. המשנה בשביעית פותחת בדיון 'עד אימתי חורשין בשדה האילן'. זהו דיון על תוספת שביעית הנשען על ההנחה שבשביעית עצמה החרישה אסורה. ההנחה הזאת נסמכת, לאחר כמה משניות (א, ד), על דרשת רבי עקיבא שהוזכרה לעיל: 'שנאמר בחריש ובקציר תשבות, אין צריך לומר חריש וקציר של שביעית אלא חריש של ערב שביעית שהוא

נכנס בשביעית וקציר של שביעית שהוא יוצא למוצאי שביעית.⁷³ למעשה, ההבנה שנאסרו בשדה עבודות רבות פרט לארבעת איסורי המלאכה שבפסוק עולה מהדיונים שמובאים בכל הפרקים הראשונים של המסכת, כפי שנראה בפרק האחד-עשר.

בתורת התנאים והאמוראים ניתן למצוא, אם כן, שתי הכרעות פרשניות בנוגע לפסוקי השמיטה. שיטה אחת מעמידה את היחס שבין 'ושבתה הארץ' לאיסורי המלאכה בצורה של כלל ופרט, ומתוך כך לומדת על איסור גורף של המלאכות החקלאיות בשדה ובאילן: 'שדך לא', 'כרמך לא'. זוהי דרכו של רבי עקיבא, זוהי דרכו של המדרש בספרא,⁷⁴ וכך עולה מהמשנה במסכת שביעית. המסקנה של השיטה הזאת בדיוני התלמוד היא לאסור את החרישה ואת ההשקיה בשביעית.

השיטה האחרת קוראת את איסורי המלאכה שבפסוקים באופן עצמאי ומצמצם: האסור הוא רק מה שצוין בפירוש בפסוקים: זריעה, זמירה, קצירה ובצירה. הבנה שכזאת עולה מן המשנה הפותחת של מסכת מועד קטן. האמוראים האוחזים בדרך הזאת מציירים את איסורי השביעית בתבנית של 'אבות' ו'תולדות' ומאפיינים אותם כאיסורי מלאכה שבתיים המוטלים על האדם.⁷⁵

73 ההקשר שבו נאמרת הדרשה אינו ברור. מה מנמקת המילה 'שנאמר'? כפי שמציין הירושלמי (שביעית א, ג, לג ע"ב) המילה 'שנאמר' מתייחסת למשפט שהופיע במשנה כמה שורות קודם לכן - 'אין חורשין להם אלא לצרכן' (שביעית א, ג), כלומר היא מנמקת את איסור החרישה.

74 יש לציין שהספרא מיוחס לבית מדרשו של רבי עקיבא.

75 תפיסה שכזאת משתקפת גם במסכת שבת: 'שבת ושביעית דאית בהו אבות ותולדות - תנא גדול' (שבת סח ע"א). הפנמה מלאה של עמדה זו ראו בפירוש המיוחס לרש"י במועד קטן ג ע"א, אשר כותב ביחס לאיסורי השביעית: 'תולדות - כגון משקה זרעים שלא היה במשכן - לא אסר רחמנא'. דעה מנוגדת מופיעה בתוספות: 'אבל גבי שביעית לא בעינן מלאכת מחשבת' (שם יג ע"א,

הסוגיות במסכת מועד קטן מסתיימות - בסופו של דבר - בעימות בין עמדתו של רבא ובין הספרא ובהכרעה 'מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא'. הרושם המתקבל הוא שהסוגיה מבקשת לדחות את המגמה המרחיבה ברוח הספרא, לצמצם אותה לתוקף מינימלי של 'אסמכתא בעלמא' ולהכריע כשיטת רבא אשר מסכם את איסורי הלאו שבשביעית עם ארבעת האיסורים המפורשים שבפסוק.

ד. רמב"ם - משביתת הארץ לאיסורי מלאכה

דרכו הייחודית של הרמב"ם בנוגע לגדריה של מצוות השמיטה משקפת היטב את התנועה בין שתי העמדות בפרשנות הפסוקים. במניין המצוות שבפתח הלכות שמיטה ויובל מגדיר הרמב"ם את ציווי השביתה ואת איסורי המלאכה:

(א) שתשבות הארץ בשביעית ממלאכתה

(ב) שלא יעבוד עבודת הארץ בשנה זו

(ג) שלא יעבוד עבודת האילן בשנה זו

השביתה המתוארת בדברי הרמב"ם משקפת נאמנה את הנאמר בפסוק: 'ושבתה ארץ'. אבל איסורי המלאכה אינם משקפים במדויק את האיסורים המנויים בפסוק, אלא מורחבים באופן המתאים למדרש הספרא. ה'ארץ' וה'אילן' נראים כלקוחים ישירות מן הגדר שבספרא: 'אין לי אלא דבר שהוא עבודה בארץ ובאילן'.

תמונה דומה מתקבלת ממניין המצוות שבספר המצוות לרמב"ם. במסגרת מצוות העשה (מצווה קלה) מצוינת המצווה 'לשבות מעבודת הארץ בשנה השביעית', בהתאמה ללשון הכללית 'ושבתה

ד"ה 'נטייבה'). ראו דיון בעניין זה במאמר של הרב רא"ם הכהן 'עקרונות החיוב של מלאכות השביעית', בתוך: משנת השמיטה, תשנ"ה.

הארץ', אך אותה לשון מרחיבה שבפתח ההלכות מצויה גם בהגדרת מצוות הלא תעשה (מצווה רכ-רכא), והרמב"ם אף מצטט שם את הספרא כלשונו:

והמצוה הר"כ היא שהזהירנו מעבודת הארץ בשנת שביעית והוא אמרו יתעלה 'שדך לא תזרע'... והמצוה הרכ"א היא שהזהירנו מעבוד אילן בשנה שביעית והוא אמרו ית' 'וכרמך לא תזמור'... ולשון ספרא: 'הזרע והזמיר בכלל היו, ולמה יצאו? להקיש אליהם מה זרע וזמיר מיוחדין שהן עבודה בארץ ובאילן, אף אני אין לי אלא דבר שהוא עבודה בארץ ובאילן'

לעומת זאת, בתוך הלכות שמיטה ויובל עצמן התמונה מורכבת יותר. ההלכה הראשונה מנוסחת כבר היא באופן תמוה:

מצות עשה לשבות מעבודת הארץ ועבודת האילן בשנה שביעית שנאמר 'ושבתה הארץ שבת לה' ונאמר 'בחריש ובקציר תשבות', וכל העושה מלאכה מעבודת הארץ או האילנות בשנה זו ביטל מצות עשה ועבר על לא תעשה שנאמר 'שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור'

צו השביתה מוגדר בהלכה זו דווקא ביחס ל'עבודת הארץ ועבודת האילן', קטגוריות שהן בספרא והן במניין המצוות מתארות את איסורי המלאכה.⁷⁶ את איסורי המלאכה עצמם מציין הרמב"ם רק בדיעבד, כשהוא קובע שהעושה מלאכה בשביעית 'ביטל מצות עשה

76 דגש דומה עולה פעמיים בפרק ד'. בהלכה א, בגדרי הקצירה האסורה - 'או שקצר לעבודת הארץ', ובהלכה כב בגדרי הבצירה האסורה - 'ואם בצר לעבודת האילן'.

ועבר על לא תעשה', ואינו מעמיד אותם מלכתחילה יחד עם ציווי השביתה. מתקבל, אם כן, הרושם שהרמב"ם מבקש באופן מכוון לטשטש את ההבחנות שבין השביתה לאיסורי המלאכה ולהטמיע את גדרי האיסורים בתוך העיקרון הרחב של השביתה.

בניגוד לכך, בהלכות הבאות (ב-ג) מגדיר הרמב"ם את ארבעת האיסורים המפורשים בפסוק כאיסורים היחידים מן התורה, כדעת רבא:

אינו לוקה מן התורה אלא על הזריעה או על הזמירה ועל הקצירה או על הבצירה, ואחד הכרם ואחד שאר האילנות, וזמירה בכלל זריעה ובצירה בכלל קצירה, ולמה פרטן הכתוב? לומר לך על שתי תולדות אלו בלבד הוא חייב ועל שאר התולדות שבעבודת הארץ עם שאר האבות שלא נתפרשו בענין זה אינו לוקה עליהן, אבל מכין אותו מכת מרדות

בתוך דבריו של הרמב"ם ניתן לזהות את המדרש שהובא על ידי רבא ואת השימוש במונחים 'אבות' ו'תולדות'. על אותה פסיקה ואותה סמנטיקה הוא חוזר שוב בהמשך בהלכה י': 'והואיל ואיסור הדברים האלו וכיוצא בהם מדבריהם לא גזרו על אלו שאין אסור מן התורה אלא אותן שני אבות ושתי תולדות שלהם כמו שביארנו'.

נדמה לענ"ד שהרמב"ם מעמיד כאן, כדרכו במקומות אחרים,⁷⁷ תמונה מורכבת שיש בה פער בין הרעיון העקרוני של השמיטה ובין

77 דרכו של הרמב"ם היא להציג את הרעיון הכללי שבמצווה לצד הביטוי ההלכתי הקונקרטי שניתן לה על ידי חכמים. לא פעם הרעיון ניתן במסגרת מניין המצוות שבפתח ההלכות בעוד בהלכות עצמן הוא מתאר את הגדרים ההלכתיים. דוגמאות לדבר אפשר למצוא במצוות העבודה שבלב המתגלמת בתפילה ובמצוות התשובה שביטויה המעשי הוא הווידוי, כפי שביאר הגרי"ד

הרובד ההלכתי הדומיננטי בגמרא - כלומר, דעת רבא. במובן ההלכתי המדוקדק הוא פוסק כרבא, אולם במובן הרעיוני הוא מכוון שוב ושוב אל דרשת הספרא. הרמב"ם סבור שבמובן העקרוני, האחוז בפשטי המקראות, קוראת התורה לשביבת הארץ ואף איסורי הלאו מושפעים מקריאת הכיוון המוצהרת הזאת. אבל שורת ההלכה המעשית מכריעה כשיטתו של רבא, ולכן בפועל קובע הרמב"ם פעמיים שרק ארבע המלאכות המפורשות הן האסורות מן התורה.

התמונה שמעמיד הרמב"ם, אם כנים דברינו, משקפת באופן חד את התנועה הייחודית של גדרי השמיטה משביבת הארץ אל איסורי המלאכה. כפי שראינו, שביבת הארץ דומיננטית מאוד הן בפסוקים העוסקים בשמיטה והן בפרשת התוכחה הנתלית בה. איסורי המלאכה אמנם חורגים בטיבם מן המגמה של שביבת הארץ, אך זוהי חריגה מקומית בתוך פרשה החתומה כולה בחותם שביבת הארץ. שימת הדגש על האיסורים הקונקרטיים שבפסוק והעמדתם כעיקר צו השמיטה, עד כדי היעלמות כמעט מלאה של עקרון שביבת הארץ, מסמנת הכרעה בשאלה מהו מוקדה של השמיטה.

סולובייצ'יק בספר 'על התשובה', עמ' 37-45. באופן דומה פעל הרמב"ם ביחס לאיסור בל תשחית, ואכמ"ל. קביעה דומה בנוגע לשמיטה המציינת את דרכו זו של הרמב"ם מופיעה בדברי הרצי"ה במאמר 'עוללות שביעית', ראו להלן בסופו של הפרק החמישי.

פרק חמישי

מצוות שבת הארץ

א. גדריה של מצוות השביתה

בפרק הקודם תיארנו את הדיון בהיקף המלאכות האסורות בשמיטה והצבענו על תנועה מתפסה חקלאית של האיסור לאיסורי מלאכה. בפרק הזה נדון בטיבה של מצוות העשה 'ושבתה הארץ' ונתאר תנועה דומה ביחס אליה.

ציינו בפרק הקודם את השימוש של הירושלמי ב'כלל ופרט' במהלך שמסקנתו היא הרחבת איסורי המלאכה הקונקרטיים למכלול הפעולות החקלאיות. אבל השימוש בכלי הדרשני הזה במקרה של הציווי על השמיטה אינו מובן מאליו. המקרה הזה אינו מקרה רגיל של כלל ופרט מכיוון שיש בו מרחק גדול מן הרגיל בין הכלל לפרט. בניגוד למקרה רגיל של כלל ופרט, קריאת הכיוון הראשונית 'ושבתה הארץ' מנוסחת בצו חיובי, כמצוות עשה, בעוד הפעולות הקונקרטיות שמוזכרות לאחר מכן הן איסורי לאו. בנוסף לכך, המצווה 'ושבתה הארץ' מתייחסת ל'חפצא' של הארץ, בעוד האיסורים מופנים אל ה'גברא', אל האדם הפועל. האם גם במקרה כזה חלים כללי ההיגיון של המידות שהתורה נדרשת בהן? האם אפשר בכלל להתייחס כאן לפרט כפירוט או הדגמה של הכלל?

בבבלי מובאת קביעתו של רבי אילעא אשר סבור שאכן במקרים מן הסוג הזה אין מקום לדון בכלל ופרט: 'דאמר רבי אבין אמר רבי אילעא: כל מקום שנאמר כלל בעשה ופרט בלא תעשה - אין דנין

אותו בכלל ופרט וכלל' (מועד קטן ג ע"א). אך עמדתו של רבי אילעא נדחית: 'דכולי עלמא לית ליה דרבי אבין אמר רבי אילעא'. בירושלמי (כלאים ח א, לא ע"ב), לעומת זאת, הכלל הזה אכן עומד באופן מפורש במוקד מחלוקת אמוראית:⁷⁸

דרבי לעזר אמר: לוקין על החרישה בשביעית
 רבי יוחנן אמר: אין לוקין על החרישה בשביעית
 מה טעם דרבי לעזר?
 'ושבתה הארץ שבת לה' כלל
 'שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור' פרט
 הזרע והזמר בכלל היו ולמה יצאו? להקיש אליהן
 ולומר לך מה זרע וזמר מיוחד שהן עבודה בארץ
 ובאילן אף כל דבר שהוא עבודה בארץ ובאילן
 מה עבד לה רבי יוחנן...?
 שנייא היא שהכלל בעשה ופרט בלא תעשה, אין עשה
 מלמד על לא תעשה ואין לא תעשה מלמד על עשה

רבי אלעזר ורבי יוחנן חלוקים בשאלה האם אכן אנו יכולים להרחיב את היקף המלאכות החקלאיות האסורות בשביעית. רבי אלעזר מצטט את לשונו של הספרא ולמד ממנו לפי 'כלל ופרט' שיש לאסור את מכלול העבודות החקלאיות, ואת החרישה בכללן. רבי יוחנן חולק על רבי אלעזר מכיוון שהכלל נאמר בעשה והפרט נאמר בלא תעשה. לדעתו המגננון הרגיל של כלל ופרט אינו פועל כאן. ההבדל בין ה'עשה' ל'לא תעשה' גדול מדי, ובמקום לנסות לאכוף את המגמות השונות יחד לדעיון מאחד, שיהיה בו ויתור על העיקרון המלא של כל אחד מן הצדדים, הוא מעדיף להותיר אותם באופן מוצהר כשני צווים

78 וכן בסנהדרין ז ה, כד ע"ג ובשבת ז ב, ט ע"ד.

נפרדים. ישנו צו עשה של 'ושבתה הארץ', וישנם איסורי לאו ספציפיים - לא תזרע, לא תזמור, לא תקצור ולא תבצור. ממילא אין ללמוד מן הפסוקים הללו איסור ביחס לחרישה. השורות הבאות בירושלמי מרכזיות מאוד להבנת תורף הדיון, אך לצערנו הנוסח שלהן מוטל בספק. הנוסח המצוי הוא:

על דעתיה דרבי יוחנן נחא מותר לחפור בה בורות
שיחין ומערות
על דעתיה דרבי לעזר מהו לחפור בה בורות שיחין
ומערות?
כשם שאין מלמדין לענין איסור כך לענין היתר לא
ילמדו

לפי הניסוח הזה, הירושלמי מבקש לפתח את קו החשיבה של שני האמוראים כדי להסיק בנוגע למקרים נוספים. רבי יוחנן שהתיר חרישה בשביעית בוודאי יתיר גם חפירה של בורות, שיחין ומערות, אבל ביחס לרבי אלעזר יש להסתפק: האם איסור החרישה הוא חלק מאיסור רחב יותר של חפירה בקרקע?

הבעיה הטמונה בקריאה זו היא השורה הבאה, שקשה להבין כיצד היא נותנת מענה לדילמה שעלתה. לפי פרשנים שנאמנים לניסוח הזה (למשל, פני משה) היא כנראה משמשת כערעור על הנחת היסוד ביחס לעמדתו של רבי יוחנן.⁷⁹

עוד בעיה שטמונה בניסוח הזה היא העובדה שחפירת בורות, שיחין ומערות נתפסה בדרשת הספרא כפעולה הכלולה בשביתת הארץ: 'ושבתה הארץ - יכול מלחפור בורות ושיחים ומערות'. מכאן שדווקא העמדת צו העשה לבדו תוביל לאסור את חפירת הבורות,

79 ממילא כפי שנראה מיד משמעותה תהיה לא רחוקה מזו של הניסוח השני.

בניגוד למה שנאמר על דעת רבי יוחנן. אמנם רבי יוחנן דן באיסור הלאו ולא בעשה, אך קשה להניח שאם מצד צו העשה ישנה מניעה לחפור בורות שיחין ומערות הירושלמי ינסח זאת בלשון 'מותר'. לאור כל זאת, נראה נכון להיענות לנוסח שקבעו המהר"י פולדא והגר"א:⁸⁰

על דעתיה דרבי לעזר נחא מותר לחפור בה בורות
שיחין ומערות
על דעתיה דרבי יוחנן מהו לחפור בה בורות שיחין
ומערות
כשם שאין מלמדין לענין איסור כך לענין היתר לא
ילמדו

לפי הניסוח הזה, הירושלמי דווקא מבין היטב מדוע לשיטת רבי אלעזר אין איסור לחפור בורות, שיחין ומערות. רבי אלעזר הרי מיזג את צו העשה ואת איסורי הלאו לכדי ניסוח אחד של איסור חקלאי כולל בשדה. בכך הוא לא רק הרחיב את הלאו אלא גם צמצם את העשה מיניה וביה. זהו בדיוק הצמצום שביצע הספרא בהבנת העשה כשראה לנכון להתחשב באיסורי הלאו: 'ושבתה הארץ' - יכול מלחפור בורות ושיחים ומערות ומלתקן את המקוואות? תלמוד לומר שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור'. אם כן, לשיטת רבי אלעזר בוודאי שאיננו רואים כבר את הציווי 'ושבתה הארץ' כציווי כולל על שביתת הארץ אלא כצו חקלאי גרידא, וממילא חפירה של בורות, שיחין ומערות אינה בעייתית לשיטתו.

לעומת זאת, דווקא לשיטת רבי יוחנן עולה הספק: אם רבי יוחנן אכן מבחין בין העשה ללאו, ורואה בכל אחד מהם צו העומד בפני

80 אף שנראה שאין לו עוגן בעדי הנוסח שלפנינו.

עצמו, אזי לכאורה 'כשם שאין מלמדין לענין איסור כך לענין היתר לא ילמדו'. כלומר, כשם שאיסורי הלאו נשארו על עומדם ולא הושפעו מן הכלליות שבעשה עד שנמנענו מלאסור פעולה חקלאית נוספת כחרישה, כך צו העשה יישאר על כנו ויכלול את מובנו המקורי הרחב - שביטה מלאה של הארץ, הכוללת גם פעולות שאינן חקלאיות.

לאור זאת בהירים יותר גם הדברים שמובאים בהמשך הירושלמי, שלעצמם נדמים כעמומים:

אמר רבי בא קרתיגנייא

טעם דרבי יוחנן

'שש שנים תזרע שדך' לא בשביעית 'ושש שנים תזמור

כרמך' לא בשביעית

כל לא תעשה שהוא בא מכח עשה עשה הוא

רבי בא קרתיגנייא מסביר מדוע לשיטת רבי יוחנן בכל זאת יהיה היתר לחפור בורות, שיחין ומערות. הוא מצביע על חלק נוסף בפסוק שלא זכה להתייחסות עד כה. בין העשה ללאו מופיעות המילים 'שש שנים תזרע שדך ושש שנים תזמור כרמך ואספת את תבואתה' (ויקרא כה, ג). המילים הללו אמנם עסוקות במובן מאליו שמתרחש בשש השנים הקודמות לשביעית, אך משתמע מהן ממילא - עוד קודם לאיסור המפורש לאחר מכן - שיש בעיה לבצע את הזריעה, הזמירה והאיסוף בשביעית. זו השתמעות שאינה מפורשת כאיסור ואנו מתייחסים אליה כמצוות עשה. ממילא לפנינו עשה פרטני המופיע לאחר העשה הרחב, דהיינו כלל ופרט שיש ביניהם זיקה, כשהפרט מצמצם את טווח הכלל למסגרת של פעולות חקלאיות. כלומר, בניגוד להנחת היסוד של הירושלמי, רבי בא סבור שגם רבי יוחנן כבר מבצע צעד של צמצום

בפסוקים, ממובן רחב של 'ושבתה הארץ' המכוון למכלול הפעולות בקרקע לפעולות החקלאיות בלבד. קשה לדעת אם פרשנות זו מוסכמת על הירושלמי לחלוטין, או שהוא עדיין אוחז בעמדה שלפי רבי יוחנן יש שביטה מוחלטת של הארץ.

בזאת לא תמו כל האפשרויות לפירוש יחסי ה'עשה' וה'לא תעשה' שבפסוק. הירושלמי מעלה שאלה נוספת:

ועובר בעשה?

רבי ירמיה אמר: עובר בעשה

ורבי יוסה אמר: אפילו עשה אין בו

ליידא מילה כתיב 'ושבתה הארץ שבת לה'

לענין לא תעשה שבו

לפי הפרשנים, הדיון כאן הוא האם לפי רבי יוחנן, שפטר את החורש בשביעית מאיסור לאו, יעבור אותו אדם על מצוות עשה. באופן פשוט, לאור ההפרדה שיצר רבי יוחנן ציווי העשה הכללי 'ושבתה הארץ' יכלול גם את התרישה בשביעית. זוהי עמדת רבי ירמיה. אבל רבי יוסה סבור ש'אפילו עשה אין בו'. כשהוא נשאל כיצד הוא מבין את האיסור 'ושבתה הארץ' הוא משיב: 'לענין לא תעשה שבו'. זוהי הבנה קיצונית בשיטת רבי יוחנן. לא שני צווים מובחנים לפנינו, אלא איסור לאו שהעשה שקדם לו מכין ומשרת אותו. רבי יוסה טוען שהעשה כולו מתקפל למימדי הלאו. לפי שיטה זו במקום שבו אין איסור לאו, דהיינו בכל הפעולות החקלאיות שאינן מפורשות בפסוק, לא יחול אף צו העשה.

הדיון של הבבלי בסוגיות הללו לא התייחס להיקפה של מצוות העשה הכוללת 'ושבתה הארץ'. הספרא צוטט בסוגיות הללו בלא חלקו הראשון המצמצם את תוקפה של מצווה זו לכדי ההיקף

החקלאי של איסורי הלאו. הסוגיה בירושלמי, לעומת זאת, דנה ישירות בגדריה של מצוות העשה ועולות ממנה שלוש פרשנויות ביחס למצוות העשה: רבי יוחנן (לפי ההבנה שקדמה לרבי בא) מניח שיש להותיר את מצוות העשה כפשטה בתור הנחיה רחבה בנוגע לכל פעולה אקטיבית בקרקע; רבי אלעזר מצמצם את תוקפה של מצוות העשה רק בנוגע לפעולות חקלאיות שנעשות בקרקע, בהתאמה לגדרי 'בשדה ובאילן' של איסורי הלאו;⁸¹ ולרבי יוסה יש הבנה ייחודית בשיטת רבי יוחנן, לפיה מצוות העשה מצומצמת לחלוטין עד למימדי ארבעת איסורי הלאו הקונקרטיים המופיעים בפסוק.

ב. שבת הארץ כשבות

שני פוסקים גדולים בדורות האחרונים, רבי יחיאל מיכל עפשטיין בספרו 'ערוך השולחן' והרב קוק בספר 'שבת הארץ', סברו שיש להעניק למצוות העשה 'ושבתה הארץ' מעמד מורחב להלכה, אשר מבחין אותה מן הגדרים המצומצמים של הלאו. עם זאת, טעמיהם שונים זה מזה ומשקפים פרשנות אחרת לשביתת הארץ. הרב עפשטיין (ערוך השולחן שמיטה ויובל יט, ג) למד זאת מדברי רבי יוחנן בירושלמי, אף שעל בסיס דרשת הספרא הוא הבין שמדובר במלאכות החקלאיות דווקא ולא בכל פעולה בארץ (סעיף ד שם).⁸² הרב קוק, לעומת זאת, נסמך על פרשנותו של הרמב"ן למושג 'שבות'. הרמב"ן (ויקרא כג, כד) מפרש את המושג 'שבתון' שנאמר במועדים כציווי כולל להימנע ממלאכה גם במעשים שאינם מאבות המלאכות ותולדותיהם:

81 למסקנה דומה מגיע גם רבי בא בשיטת רבי יוחנן מתוך צמצום מצוות העשה לפעולות חקלאיות דווקא לנוכח ה'פרט' החיובי המופיע מיד לאחר 'ושבתה הארץ'.

82 כזכור, כך כבר הבין רבי בא את עמדת רבי יוחנן בירושלמי.

ונראה לי שהמדרש הזה לומר שנצטוינו מן התורה להיות לנו מנוחה בימים טובים אפילו מדברים שאינן מלאכה, לא שיטרח כל היום למדוד התבואות ולשקול הפירות והמתנות ולמלא החביות יין, ולפנות הכלים וגם האבנים מבית לבית וממקום למקום, ואם היתה עיר מוקפת חומה ודלתות נעולות בלילה יהיו עומסים על החמורים ואף יין וענבים ותאנים וכל משא יביאו בימים טובים ויהיה השוק מלא לכל מקח וממכר, ותהיה החנות פתוחה והחנוני מקיף והשלחנים על שלחנם והזהובים לפניהם, ויהיו הפועלים משכימין למלאכתן ומשכירין עצמם כחול לדברים אלו וכיוצא בהן, והותרו הימים הטובים האלו ואפילו השבת עצמה שבכל זה אין בהם משום מלאכה, לכך אמרה תורה 'שבתון' שיהיה יום שביתה ומנוחה לא יום טורח

לדעתו של הרמב"ן חז"ל מבינים את ציווי השביתה כהנחיה כללית המשלימה את תחומי הפעילות שלא נכללו באיסורי המלאכה הישירים, ובכך שומרת על כוונתה המקורית של התורה בנוגע לאווירת השבת והמועדים.⁸³ את הפרשנות הזאת מחיל רמב"ן מיד בתמצית גם בנוגע לציווי השביתה בשנה השביעית: 'וכן שבת שבתון יהיה לארץ, שבת של מנוחה, שלא יחרוש ולא יעבוד אותה כלל'.

אם כן, רמב"ן מציין במפורש את שביתה העשה של השביעית כדגם מקביל ל'שבות' השבתי. מדברים אלו מסיק הרב קוק (שבת

83 תפיסה זו באה לידי ביטוי באופן רחב עוד יותר ביחס למצוות כולן בפירושו הידועים של רמב"ן על 'ועשית הישר והטוב' כקריאת כיוון כללית למצוות העשה (דברים ו, יח) ועל 'קדושים תהיו' ביחס למצוות הלא תעשה (ויקרא יט, א).

הארץ, הלכות א, ד): 'והעושה את כל עבודת הקרקע כולה בשביעית כדרכו בכל השנים, ואף על פי שלא זרע וזמר ולא קצר ובצר... ועבד אותה בלא שינוי מדרכי העבודה בכל השנים, נראה שהוא עובר בעשה של תורה'.⁸⁴ לפי הרב קוק, מצוות העשה 'ושבתה הארץ' עומדת כצו משלים לאיסורי הלאו, צו שנועד לוודא שהרעיון העקרוני של השמיטה נשמר. רעיון השמיטה הכללי הוא מנוחה, אך כמו בשבת יש פער בין הרעיון ובין ביטוי המעשי באיסורים הספציפיים, פער שיש להשלימו בעזרת ציווי עשה כולל של 'שבות'.

הרב קוק סבור כמו ערוך השולחן שמצוות העשה 'ושבתה הארץ' מתרחבת מעבר לאיסורי הלאו המצומצמים, אבל בשונה מההבנה הפשוטה העולה מדברי רבי יוחנן בירושלמי, שעליה נסמך ערוך השולחן, הוא אינו מבחין באופן עקרוני בין העשה ללאו. בירושלמי, כאמור, ניזון הדיון מן הפער המובנה שבפסוקים בין ציווי כללי על שביתת הארץ ובין הנחיות קונקרטיות בנוגע למלאכות האדם. לשיטתו של רבי יוחנן מדובר אכן ברעיונות שונים שאינם משליכים זה על זה. הארץ צריכה לשבות, ומלבד זאת האדם צריך להימנע ממלאכה. הרב קוק, לעומת זאת, מתאר את מצוות העשה כמעטפת מגבה לאיסורי הלאו וכקריאת הכיוון העקרונית שלהם. שביתת הארץ היא העיקרון הכללי שאיסורי הלאו מבקשים לממש.

ביטוי מעשי לראייתו הייחודית של הרב קוק הוא הגדרים שהוא נזקק להם כדי להגדיר את איסור ה'שבות'. בסעיף ב' בקונטרס אחרון הוא משתמש במונחים 'שינוי' ו'רגילות'. כשהמעשה נעשה בסגנונו הרגיל הוא אסור, ונדרש שינוי או היכר כדי לסמן שאין זה מעשה

84 בהערה מפנה הרב קוק למקור דבריו בדברי הרמב"ן. הוא עוסק בקביעה זו בקונטרס אחרון ב, ובקונטרס אחרון ז הוא מביא את דברי הרמב"ן במלואם ודן בהם. שם הוא מציע, בין השאר, לתלות את קביעתו גם בדרשה נוספת בספרא על המילים 'שבת לה', עיי"ש.

אסור. בסעיף ז' הוא אוחד במונחים שונים מעט - 'קביעות' ו'אקראי'. שתי צורות החלוקה הללו משקפות רעיון אחד: המעשה אסור רק במסגרת הרעיון הכללי המובע בו, רעיון של חילול אווירת השביעית על ידי מעשה רגיל או קבוע. כשהמעשה נעשה באופן אקראי או עם היכר מסוים, אין בו כדי לחלל את השביעית.

בתפיסתו המאחדת של הרב קוק נעלמת הדיכוטומיה בין שביתת הארץ לאיסורי המלאכה של האדם. ישנו עיקרון אחד המתבטא בהנחיות קונקרטיות מחד ובהכרזה כוללת מאידך. כיצד הבין, אם כן, הרב קוק את מוקדה של השמיטה? האם עיקרה בשביתת הארץ או באיסור על האדם?

ג. שבת הארץ כשביתת כלים

ההוראה המוחלטת 'ושבתה הארץ' מלווה בדאגה של התורה למנוחתה של הארץ במסגרת פסוקי התוכחה: 'אֲזוּ תִרְצָה הָאָרֶץ אֶת שְׁבִתֶיהָ... אֵת אֲשֶׁר לֹא שָׁבְתָה בְּשִׁבְתֵיכֶם בְּשִׁבְתְּכֶם עָלֶיהָ' (ויקרא כו, לד-לה). מכאן שכל פעילות אנושית בקרקע, הן על ידי ישראל והן על ידי נכרי, פוגעת בשביתתה של הארץ. התורה פונה אמנם לישראל, אך מתוך דאגה לשביתתה של הארץ נדמה שיהיה עליהם להימנע מכל סיוע לנכרי בעבודת האדמה בשנה השביעית, וכל שכן למנוע את הנכרי מלעבוד בשדה השייך לישראל.

במשנה במסכת שביעית (ד, ג) נידונה האפשרות לחכור מן הנכרי שדה חרוש (ניר) במוצאי השביעית. הסכם כזה בוודאי יגרום לנכרי לחרוש את השדה בשביעית, ובכל זאת המשנה מתירה אותו. בנוסף לכך, מותר אף לעודד את פעילותו של הנכרי בשדה בשביעית:

חוכרין נירין מן העובדי כוכבים בשביעית אבל לא
מישראל, ומחזיקין ידי עובדי כוכבים בשביעית אבל
לא ידי ישראל, ושואלין בשלומן מפני דרכי שלום

לכאורה יש במשנה זו היתר מפורש לכתחילה לאפשר לנכרי לעבוד בשביעית. עם זאת, הצורך לדון בכך והאופן שבו ההיתר מוצג מלמדים שהעניין איננו פשוט. אין היתר מפורש לבקש מן הנכרי לעבוד בשדה, אלא רק לעודד את עבודתו כשהיא מתבצעת או להעלים עין. לצד ההיתרים הללו נמנה היתר נוסף לשאול בשלומם 'מפני דרכי שלום', היתר שמעיד על רוח של אילוץ השורה גם על ההיתרים הראשונים.

גם ההקבלה לאיסור על ישראל מלמדת שאנו עוסקים בתחום של החזקת ידיהם של עוברי עבירה. אמנם מותר להחזיק ידי נכרים, אבל זה לא מובן מאליו. בירושלמי אשר דן במשנה (ד ג, לה ע"ב) אכן יש מחלוקת האם באמת יש היתר לסכם במפורש עם הנכרי שיעבוד בשביעית, ולפי אחת הדעות מותר רק לחזק את ידיו בלשון 'אִישֶׁר' (יִישֶׁר כוח). דיון מקביל יש בבבלי בנוגע למשנה: 'ומחזיקין ידי גוים בשביעית אבל לא ידי ישראל' (גיטין ה, ט). במשנה זו לא מפורש ההיתר לאפשר לנכרי לעבוד, והבבלי (גיטין סב ע"א) אכן קובע שאין לעדור עם הנכרי בשביעית בשדהו אלא רק לחזק את ידיו באופן מילולי.

שאלת שביתתה של הארץ עמדה במוקד הדיון המתמשך על היתר המכירה.⁸⁵ מכירת הקרקע לנכרי כדי להפקיע אותה מחובת השמיטה התבססה על ההנחה שמצוות השביתה מוטלת על האדם ולא על

85 לא ניכנס כאן למכלול הדעות והפנים השונות בראשונים לשאלה זו. לדיונים ממצים ראו: הרצ"ה במאמר 'עוללות שביעית' שנדפס בסוף המהדורה המוערת של 'שבת הארץ' בהוצאת מכון התורה והארץ; הרב שאר ישוב הכהן,

הארץ לכשעצמה, הנחה שכפי שראינו אינה מובנת מאליה. כדעה מייצגת לתפיסה שהשביתה מוטלת על הארץ מוזכרת תדיר עמדתו של רבי יוסף באב"ד, בעל ה'מנחת חינוך'. לטענתו של המנחת חינוך ישראל המשכיר את שדהו לנכרי עובר בגין עבודתו של הנכרי בשדה בשביעית משום העיקרון המובחן של 'ושבתה הארץ' (מצוה קיב):⁸⁶

ובשמיטה אם עושה עבודת הארץ כגון שחורש שדהו או זורע או קוצר על ידי עכו"ם, נהי דהלא תעשה של עבודת הארץ אינו, כי הכל כתוב לנוכח 'שדך לא תזרע', אך בעשה עובר בכל עבודת קרקע אפילו על ידי אחרים, דכתיב 'שבת שבתון יהיה לארץ', 'ושבתה הארץ', מבואר גזירת הכתוב דהארץ תשבות

אולם חשוב לציין שהמנחת חינוך תולה את קביעתו בהקבלה של שביתה הארץ לחובת שביתה הכלים והבהמה בשבת. אם כליו או בהמתו של אדם עושים מלאכה בשבת עובר האדם עצמו על צו השביתה, משום שהם מעין מעגל רחב של הקיום שלו עצמו. באותו אופן, אדם ששדהו נעבדת בשמיטה עובר בעצמו על איסור העבודה: 'וכמו שמצווים על שביתה כלים ושביתה בהמה בשבת כן מוזהרים על שביתה הארץ בשמיטה... אם כן כל הדינים דשביתה בהמתו נוהג גבי שביתה שדהו בשמיטה'.⁸⁷ מכאן שאפילו בתפיסתו של המנחת

'שביתה האדם והארץ בשמיטה', בתוך: משנת השמיטה, תשנ"ה; 'מנחת אשר' לרב אשר וייס, שביעית, סימן א.

86 וחזר על דבריו במקומות נוספים: מצווה שכו, מצווה שכט ומצווה רצח.
87 ביטוי ישיר להקבלה בין שביתה הכלים והבהמה בשבת לשביתה השדה בשביעית מופיע בסוגיה בעבודה זרה (טו ע"ב) שהמנחת חינוך נסמך עליה. במסגרת הדיון שם מניחים האמוראים שאמנם 'אין אדם מצווה על שביתה

חינוך הארץ אינה שובתת כגורם עצמאי אלא כמעגל מורחב של האדם. לפיכך, כשהאדם משכיר את שדהו לנכרי עדיין יש בעבודת השדה חילול של השביתה המוטלת עליו. כמובן שלאור זאת המנחת חינוך לא יאסור את עבודת הנכרי בשדהו שלו. לא הארץ נדרשת לשבות אלא האדם נדרש שארצו תשבות.

המנחת חינוך, אם כן, חלוק להלכה על הסוברים שמותר להשכיר את השדה לנכרי בשמיטה, אך מבחינה רעיונית הוא שותף לתנועה התודעתית הממקדת את השביתה באדם ובמעגליו.

ד. שבת האדם

עמדה זו מתחדדת בדיוניו של הרב קוק על שביתת הנכרים בשביעית, דיונים שהוא נדרש להם באריכות (שבת הארץ, קונטרס אחרון א) כחלק מן המערכה שניהל על היתר המכירה.

הרב קוק שולל את האפשרות שיש איסור בעבודת הנכרים בארץ בשביעית. לצורך כך הוא מבקש להוכיח שמצוות העשה 'ושבתה הארץ' אינה מנותקת מאיסורי הלאו. כל עוד נזהה את מצוות העשה כמצווה עצמאית שאינה כרוכה באיסורי הלאו, המסקנה תהיה שיש 'מצוה כללית לכל ישראל' שתשבות הארץ, וממילא כל יהודי שיעבוד בשביעית יכשיל בכך את כל ישראל, וגם לנכרים אין להניח לעבוד בשביעית, 'שהרי בזה שהם עובדים הם מבטלים אותנו ממצוות עשה דשביתת הארץ'.

הרב קוק מודע לכך שהפסוקים מניחים בסיס איתן להבחנה בין מצוות העשה לאיסורי הלאו, ומציג לרגע במסגרת דיונו את האפשרות ההפוכה מעמדתו (עמ' פח):

בהמתו בשביעית 'ואין אדם מצווה על שביתת כלים בשביעית', אך 'אדם מצווה על שביתת שדהו בשביעית'.

מפני שכתוב במצות עשה זו שלא בלשון נוכח, כמו בלא תעשה ד'שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור' דכתיב בהם לשון נוכח, ומשמע דלישראל מזהר רחמנא, אבל ב'ושבתה הארץ' דכתיב סתם, הוי כמו שביתת בהמה שישראל עובר כשהנכרי עובד, וחמיר מינה דשם כתיב 'למען ינוח שורך', בלשון נוכח, אם כן אין עובר כי אם בעל השור, אבל כאן דכתיב 'ושבתה הארץ'... אז כל ישראל עוברים על ידי מה שהנכרי עובד כיון שאין הארץ שובתת

לפי המתואר בפסקה זו אכן כל עבודה של נכרי בארץ פוגמת בשביתתה. אבל הבנה כזו אינה מקובלת על הרב קוק. הוא מוכיח מסוגיית 'מחזיקין ידי נכרים' ומפסיקותיו של הרמב"ם שאין איסור מובהק ועקרוני בעבודת הנכרים בקרקע. לטענתו חייב השביתה אמנם עוסק בארץ, אך מוטל למעשה 'אקרקפתא דגברא' - על ראשו של האדם. ביטולה של 'שביתת הארץ' מתרחש רק כאשר האדם המחויב בשביתה זו נמנע ממנה, אך לא כאשר מי שאינו בר חיובא, כמו נכרי, עובד בשדה (עמ' פט):

ונראה שצורת המצוה היא כך: שיש מצוה שתשבות הארץ, כדכתיב 'ושבתה הארץ', אלא כיוון שאין שביתה של הארץ מתבטלת כי אם על ידי מה שברחיובא עובד אותה, אבל אם נכרי, שאינו מצווה על שביתה, עובד אותה, הרי היא לגבי שביתת הארץ כאלו עובד אותה קוף בעלמא או שהיא מתעבדת מאליה על ידי איזה כוח מכוחות הטבע, שאין בזה ביטול שביתת הארץ. על כן אי אפשר שתהיה מתבטלת

שביתת הארץ כי אם על ידי ביטול של לא תעשה
 ד'שדך לא תזרע' וגו', דהיינו כשברחיובא עובד אותה

לפי הסברו של הרב קוק מצוות העשה 'ושבתה הארץ' פונה אל האדם בדיוק כמו איסורי הלאו. התורה משתמשת, אמנם, בשפה פרסונלית ביחס לארץ, אך היא בסופו של דבר מתכוונת לשביתת האדם מפעולותיו בארץ. לכן בכל מקרה שבו השדה לא נעבדת על ידי בעליה הישראלי, אין צורך למנוע את עבודתה. הארץ יכולה להיעבד ולהתפתח, ואין זו פגיעה בשביתתה, כי שביתתה מסתכמת בשביתת פעולות בעליה.

הרב קוק מבקש להעמיד לאיסורי השמיטה גדר מורכב הכולל את מצוות העשה במסגרת איסורי הלאו ומפרש אותה על פיהם. בכך הוא מפתח את הקו התודעתי של המנחת חינוך אשר מזהה את המוקד בשביתת האדם, ששביתת הארץ היא ביטוי שלה. ההכרעה כרבא בגמרא שחררה את איסורי הלאו שבפסוק מן העיקרון הרחב של שביתת הארץ. בירושלמי הייתה זו דעת יחיד של רבי יוסה, שסבר שלפי רבי יוחנן גם מצוות העשה מתכנסות למימדי הלאו, עד שאין שום עבירה על מצוות העשה פרט למעשים האסורים בלאו. המנחת חינוך והרב קוק משלימים את המהלך וצובעים באופן עקרוני את מצוות 'ושבתה הארץ' בצבעי שביתה אנושית.

כפי שראינו בפרק הרביעי, הצמצום של איסורי הלאו לארבע מלאכות בלבד לווה בסמנטיקה מותאמת של 'אבות' ו'תולדות' המתארת את השמיטה במושגי השבת. את הצעד הזה עשה גם הרב קוק, בעקבות הרמב"ן, כשניסח את איסור ה'שבתון' במונחי ה'שבות' השבתית. המנחת חינוך גם הוא התאים את מושגי השביעית לשבת כשתיאר את שביתת השדה כמקבילה לשביתת הכלים השבתית. השמיטה נעשתה לשבת נוספת, מעין שבת שנתית שמושגיה הם

חקלאיים דווקא. בשבת ישנם ל"ט איסורי מלאכה ותולדות הנגזרות מהם, ובשמיטה יש שני איסורי מלאכה חקלאיים ושתי תולדות הנגזרות מהם. האיסור ממוקד לחלוטין בפעולות האדם, ושבייתה של הארץ, אשר דומיננטית כל כך בפסוקים, תורגמה בהתאם לכך. המסקנה הקיצונית הנגזרת מן ההקבלה של השמיטה לשבת היא ההתמקדות באיסורי המלאכה של האדם יותר מאשר ביחסיו עם הארץ. התמקדות כזו מכוונת את העבודה האישית בשמיטה אל הרפיית היצרנות האנושית ולא אל אתגרי הנטישה של הקרקע, ומביאה עמה אף מושגים של מנוחה.⁸⁸ כך תיאר אותה הרב קוק בהקדמתו ל'שבת הארץ' (עמ' ח):

את אותה הפעולה שהשבת פועלת על כל יחיד פועלת היא השמיטה על האומה בכללה... וכשם שנאמר בשבת בראשית 'שבת לד' כך נאמר בשביעית 'שבת לד'... שנת שבתון מוכרחת היא לאומה ולארץ, שנת שקט ושלווה... שנת שוויון ומרגוע, התפשטות הנשמה בהרחבתה אל הישר האלהי⁸⁹

88 בדרך זו של התמקדות בשביית האדם פוסע בעקבות הרב מלמד ב'פניני הלכה' על שביעית ויובל. הוא מבהיר את עמדתו לאורך הפרק הראשון של הספר וחוזר עליה בהמשך, כשהוא אף משלב בה מונחים של 'מנוחה'. הוא אף מציע לתרגם את השמיטה בימינו לשבייתה בכל המקצועות (יא, ו, עמ' 227-229).

89 השוואה תנאית בין השבת לשמיטה, שלא ברור למה היא בדיוק מכוונת, מופיעה גם בספרא: 'כשם שנאמר בשבת בראשית שבת לה' כך נאמר בשביעית שבת לה' (בהר, פרשה א). הרב קוק נסמך על הדרשה הזאת בהקדמתו ל'שבת הארץ' כחלק מן התיאור של השמיטה במונחי השבת. הרב עוזי קלכהיים מפתח את הדיון בדרשה בספר 'שירת אומה לארצה', פירוש שכתב להקדמה זו.

ה. שבת האדם בארץ

הדגש של הרב קוק על שביתת האדם נתן מקום למימד האנושי השבתי של השמיטה, מבלי לנטוש את הצד הארצי. הניסיון הזה להעמיד את שביתת הארץ בתוך המסגרת העקרונית של איסורי הלאו קיבל ביטוי גם אצל ממשיכי דרכו.

הרב צבי יהודה הכהן קוק במאמרו 'עוללות שביעית'⁹⁰ הציע הגדרה משלבת שכזאת על בסיס הפערים בהלכותיו של הרמב"ם. הרמב"ם הגדיר את המצווה במניין המצוות שבפתח ההלכות - 'שתשבות הארץ בשביעית ממלאכתה', אך בספר המצוות (קלה) ובפנים ההלכות (א, א) ניסח זאת כציווי על האדם: 'שציונו לשבות מעבודת הארץ בשנה השביעית', 'מצות עשה לשבות מעבודת הארץ ועבודת האילן בשנה שביעית'. הרצי"ה מציע חלוקה מעין בריסקאית בין 'צד כללי' של המצווה, אשר מופיע בכותרת ההלכות, ובין 'עיקרה וממשה' אשר מופיע בהלכות עצמן:

וכן הוא בהמשך ענין זה... ענינא דשביתת הארץ, שאדם מישראל מצווה עליה, שיש בו גם כן צד כללי של שביתת הקרקע עצמה אבל עיקרה וממשה הוא בשביתתו של האדם המצווה מעבודתו בה... הצד הכללי הזה של שביתת הארץ, שבגוף הקרקע, שבמעשה הוא מתקיים על ידי האדם המצווה

בולט בדבריו של הרצי"ה הניסיון למתוח, כמו אביו, את שני הקצוות וליצור גדר המופנה לאדם מבלי לוותר על עקרון שביתת הארץ. הרעיון העקרוני הוא שביתת הארץ, אך השביתה הזאת מקבלת פשר רק כאשר האדם המצווה עליה מממש אותה.

אפשר יהיה להבין את ההגדרה הזאת ביתר קלות מרגע שנמקד את עיקרה של המצווה בתודעתו של האדם המשבית את מלאכת הקרקע ולא בשביתתה הממשית של הקרקע עצמה. לא הארץ נדרשת לשבות אלא האדם נדרש להימנע מלהעביד את הארץ. מצוות השמיטה פונה למערכת היחסים של האדם עם הארץ ולאופן שבו הוא נוהג בה.

ההגדרה המשלבת אשר ממקדת את איסור השמיטה בתודעתו של האדם מנוסחת באופן בהיר וישיר בדבריו של הרב שאול ישראלי (ארץ חמדה, עמ' קטו):

מצות עשה זה של שביתת הארץ לכל העבודות האסורות אינו תלוי לגמרי בזה שהשדה נעבדת או לא, כי לא זהו הנקרא שביתה, אלא בעיקר באיזו מדה מובלטת הבעלות על ידי המלאכה... עצם האיסור בזריעה אינו מצד שמעביד את הקרקע (כי זהו באמת כמו זר יחשב, מה שייך צורך שביתה ומנוחה לאדמה וכי שייך בה עייפות ומנוחה כדרך ששייך בבעלי חיים) אלא מצד שעל ידי הזריעה מבליט את בעלותו על יכול זה

הרב ישראלי מוכן, למעשה, להבהיר במפורש את מה שאולי היה מובן מאליו אך לא נאמר עד כה: שביתתה של הארץ איננה יכולה להיות עיקרון העומד בפני עצמו, מכיוון שהתורה מתמקדת באדם ובעמדת הבעלות שלו על הארץ.⁹¹ הניסוח הפרסונלי של התורה ביחס

91 הדגש של הרב ישראלי על תודעת הבעלות כמוקד האיסור של השמיטה יכול לעורר מחדש את שאלת ההשכרה לנכרי, שהרי זו משרתת בסופו של דבר את שימורה של הבעלות. החזון איש, מתוך עמדה כזאת, נראה שהגיב לתפיסתו של הרב קוק וטען ששלוחו של אדם כמותו: 'זונה בין לענין לאו דאורייתא

לארץ הוא ניסוח מתודי, שתכליתו לתבוע מן האדם עמידה מתבטלת אל מול הארץ, עמדה של ויתור על כל תחושת בעלות וניכוס ביחס אליה. גם פסוקי התורה הקוראים לשביתתה של הארץ מניחים שהעיקר הוא עמדתו של האדם כלפי הארץ, וממילא באופן טבעי מתממשים בציווי קונקרטי המופנה לאדם.

הנוהג בבעלים ובין לענין שבות הנוהג בכל אדם אין נפקותא אם עושה בעצמו או שעושה על ידי שליח, שאין צריך כאן דין שליחות. למה הדבר דומה? לאדם שתוחבים לו איסור לגרונו לרצונו או שמלבישין לו כלאים לרצונו. והכי נמי כששלוחיו קוצרין לו כל שדהו ורצונו להחזיק לעצמו הכל, הרי עבר בלאו דלא תקצור כדרך הקוצרין, והלכך אין נפקותא אם עושה על ידי שליח ישראל או על ידי נכרי ואפילו על ידי קוף, ואינו ענין לאמירה לנכרי בעלמא' (שביעית סימן יב, אות ו).

ביקורת דומה מעלה הרב יהושע בן מאיר בספרו 'מה נאכל בשנה השביעית' (עמ' 49-50) על הפתרון העכשווי של אוצר בית דין. לטענתו יש באופן שבו הוא מתממש פגיעה בתשתית העקרונית של ויתור על הבעלות, מכיוון שפועלי בית הדין הם בעלי השדה עצמם ופועלים לשימורו.

פרק שישי הארץ והאילן

א. עבודה שבשדה ובכרם

נתמקד כעת בהגדרה הממזגת של הספרא בנוגע לאיסורים החקלאיים בשמיטה. הספרא (בהר, פרשה א) ניסח את הגדר הזו בשני אופנים משלימים:

כל מלאכה שבשדך ובכרמך

מה זרע וזמיר מיוחדים שהם עבודה בארץ ובאילן

אף אין לי אלא דבר שהוא עבודה בארץ ובאילן

המשפט הראשון נועד להרחיב את טווח האיסור - 'כל מלאכה'. לא רק הפעולות המפורשות בפסוק אסורות, אלא כל מלאכה שבשדה ובכרם. המשפט השני מצמצם את האיסור - 'אין לי אלא'. לא כל פעולה בארץ אסורה (כפי שעולה מהמילים 'ושבתה הארץ') אלא רק פעולה שהיא 'עבודה בארץ ובאילן'.⁹²

מה פירושו של הגדר הזה? חלק מהראשונים מפרשים אותו כביטוי לחשיבותה של העבודה. רק עבודה בעלת חשיבות ומשקל לפיתוח השדה תהא אסורה. הריטב"א (מועד קטן ג ע"א) מפרש: 'מה

92 יש לציין שבכרייתא המקבילה לספרא, אשר מובאת בסוגיה במועד קטן (ג ע"א), גם הגדר השני הוא בלשון 'שדה וכרם': 'מה זריעה מיוחדת, עבודה שבשדה ובכרם אף כל שהיא עבודה שבשדה ובכרם'.

זריעה מיוחדת. פירוש שהיא עבודה רגילה וצריכה לשדות ולהשביח, אף כל וכו'". עבודה כזאת עומדת בניגוד לעבודות קלות יותר, שאינן מוכרחות לשדה. במובן קרוב מפרשים גם הר"ן והמאירי, שאף מתרגמים את העיקרון הזה לגדר קונקרטי:

מה זריעה מיוחדת וכו' פירוש והנך מלאכות דלעיל חשובות הן ודי להן פעם אחת בשנה דומיא דזריעה ונטיעה, אבל קשקוש והשקאה דצריכות תדיר תדיר לא מקרי עבודה חשובה ומותר לעשותן
(ר"ן מועד קטן ג ע"א)

אף על פי שעבודת קרקע אסורה בשביעית דוקא בעבודה חשובה כגון זריעה וחרישה וזמירה וזיבול וקירסום... והדומים לאלו שהן חשובות עד שגומרות את דרכן בפעם אחת, אבל עבודה שאינה חשובה כגון השקאה שצריכה לעשות תמיד אינה נאסרת
(מאירי מועד קטן ב ע"א)

לפי הר"ן והמאירי המדר לעבודה חשובה הוא החד־פעמיות שבה. מדובר במעשים חד־פעמיים שבהם מתגלם הפיתוח של השדה. לעומתם, מה שנעשה באופן תדיר כנראה לא כל כך אפקטיבי בכל פעם ופעם שבו הוא נעשה אלא רק מתוך ההצטברות של מכלול הביצועים שלו.

הראשונים הללו כנראה מתמקדים במילים 'מיוחדת' ו'עבודה' המדגישות את חשיבותה של הפעולה המדוברת, ופחות במילים 'בשדה ובכרם', שהן המובן מאליו. ההטעמה במשפט היא באופן כזה: 'מה זריעה מיוחדת, עבודה שבשדה ובכרם'. כיוון כזה יכול לקבל חיזוק מדגשים דומים המופיעים כבר במשנה: 'מקום שנהגו

לסוך אינן סכין מפני שהיא עבודה' (שביעית ב, ה), 'אין קוצצין בתולת שקמה בשביעית מפני שהיא עבודה' (שם ד, ה).

בפירוש המיוחדס לרש"י⁹³ ובתוספות מתפרש המשפט באופן אחר. להבנתם הדגש אינו על חשיבות הפעולה אלא על המושא שלה - פעולה שהיא גם בשדה וגם בכרם. רש"י מפרש: 'אף כל עבודה שהיא בשדה ובכרם, כגון כל הני פרטי, יצא קשקוש ועידור ומים בנקעים ועוגיות שאינן בשניהן כו'. ובתוספות (ד"ה 'אף כל'): 'וכל הני עבודות דלעיל נוהגות בין בשדה ובין בכרם, ואפילו שיש מהן שאין עתה נוהגין כן יש לומר שבמקומן היו עושין כך ורגילין לעשותן בשדה ובכרם'. החידוש הוא במילים 'בשדה ובכרם' - 'מה זריעה מיוחדת, עבודה שבשדה ובכרם'. קריאה כזו מקבלת חיזוק גם מההמנון הנשנה שמלווה את דרשת הספרא: 'שדך לא', 'כרמך לא'.

ייתכן שתהיה נפקא מינה הלכתית להבנות השונות הללו בספרא. במובן העקרוני, בכל אופן, נדמה שהן משלימות זו את זו לכדי רעיון משותף. בעיני הספרא איסור השמיטה מתמקד במעשים המכוונים של הצמחת התבואה מכוח העבודה בשדה ובכרם יחד. מלאכה שנדרשת גם בשדה וגם בכרם היא כנראה מלאכה חיונית לתהליך המלא של הצמחת התבואה. מלאכה כזאת מובחנת הן ממלאכות אקטיביות באדמה עצמה שאינן מובילות להצמחת התבואה, והן ממלאכות שתרומתן להצמחת התבואה אינה מוכרעת.

לגדר 'בארץ ובאילן' או 'בשדה ובכרם' יש פשר עצמאי השונה מן המשמעות של כל אחת מהבנות הקצה של איסור השמיטה. מצד אחד, אין זו שביטה של הארץ עצמה, שמשמעה מניעת כל פעולה

93 פירוש רש"י על מסכת מועד קטן ככל הנראה אינו משל רש"י בעיקרו. בפירושו האמיתי של רש"י אכן מופיע 'דקא מהני לאילן והיא עבודה'. ראו במנחת אשר, ב.

אקטיבית בקרקע הפוגעת במנוחתה של הארץ. רק פעולות חקלאיות אסורות. מן הצד השני, זהו אינו איסור מלאכה על האדם גרידא. הארץ והאילן עומדים במוקד. ההבנה המצמצמת של רבא מתארת איסורי מלאכה המקבילים לאיסורי השבת אלא שהם נמצאים רק בתחום של מלאכות השדה. הספרא יוצר הכללה המתעלה משפת המלאכות הקונקרטיות. הוא דורש הימנעות מכל פיתוח חקלאי של השדה, פיתוח שמתגלה דווקא בפעולות שיש בהן זיקה בין הקרקע לאילן.

ב. אברויי אילנא וסתומי פילי

הספרא הוציא מכלל המלאכות האסורות את הקשקוש (עידור) תחת הזיתים, מכיוון שהוא אינו 'עבודה שבשדה ובכרם'. הגמרא (מועד קטן ג ע"א) מעמתת את הקביעה הזאת עם דרשה תנאית אחרת:

וקשקוש בשביעית מי שרי?

והא כתיב 'והשביעית תשמטנה ונטשתה'

'תשמטנה' - מלקשקש, 'ונטשתה' - מלסקל

מדובר בלימוד מפסוק אחר מן הפסוקים שנידונו עד כה. למעשה זוהי דרשה שהובאה במכילתא דרשב"י על איסור השמיטה שבספר שמות: 'וְיִשָּׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע אֶת אֲרָצְךָ וְאָסַפְתָּ אֶת תְּבוּאָתָהּ: וְהִשְׁבִּיעַת תְּשַׁמְטָנָה וְנִטְשָׁתָה' (שמות כג, י-יא). לפי דרשה זו המילים 'תשמטנה ונטשתה' עוסקות בקרקע. הפעולות הכי אלימות בקרקע נאסרות.

לאור גדרי 'בשדה ובכרם' שתיארו את הקשקוש כפעולה פחות מיוחדת או מהותית, הסתירה נדמית לא רק הלכתית אלא גם עקרונית. במילים אחרות, היא משקפת נקודות מוצא שונות לאיסור. דרשת 'תשמטנה' מתמקדת בהימנעות מפעולה בארץ, בעוד דרשת 'בשדה

ובכרם' עוסקת בעבודה החקלאית. פעולת העידור היא פעולה מאוד ממשית בקרקע אבל לא דרמטית מבחינת השפעתה על הגידולים. לסתירה זו מוצע בגמרא פתרון:

אמר רב עוקבא בר חמא:

תרי קשקושי הוו, חד - אברויי אילני, וחד - סתומי פילי. אברויי אילן - אסור, סתומי פילי - שרי

רב עוקבא בר חמא מציע הגדרה שתכלול את שתי הדרשות התנאיות יחד. הוא מבחין בין 'אברויי אילן', כלומר חיזוק האילן, ובין 'סתומי פילי' - סתימת הסדקים. באילו סדקים מדובר? ייתכן שהכוונה היא לסדקים שבקרקע, ואם כן זו יכולה להיות הבחנה בין פעולה אסורה באילן לפעולה מותרת בקרקע. לפי הבנה זו, רב עוקבא בר חמא מרחיק את ברייתת 'תשמטנה' מפשטה ואף מהפך אותה: העידור האסור הוא פעולה באילן, ודווקא פעולה הנוגעת בקרקע לעצמה היא לגיטימית.

מסוגיה מקבילה במסכת עבודה זרה (נ ע"ב) עולה הבנה אחרת. רבינא דן שם בסתירה בין ברייתא למשנה ממסכת שביעית. בברייתא נאמר: 'מתליעין ומזהמין בשביעית'.⁹⁴ לעומת זאת במשנה (שביעית ב, ד) נאמר שמזהמין את הנטיעות עד ראש השנה של השביעית, וברור ממנה שהזיהום אחרי ראש השנה אסור. כפתרון מציע רבינא ללמוד מן החילוק של מר עוקבא בר חמא:

ודלמא כדרב עוקבא בר חמא

דאמר רב עוקבא בר חמא: תרי קשקושי הוו, חד

94 הזיהום הוא פעולת הגנה על העץ. יש מפרשים שמדובר בהדבקת זבל במקום המקולף שבעץ כדי למנוע פגיעה בעץ, ויש מפרשים שהכוונה למשיחת שמן על העץ מפני התולעים (ראו בפירוש קהתי).

לאברויי אילנא ואסור, וחד לסתומי פילי ושרי
 הכי נמי תרי זיהמומי הוי, חד לאוקומי אילני ושרי, וחד
 לאברויי אילני ואסור

משמע מדברי רבינא ש'סתומי פילי' עוסק בסדקים שבאילן, כך
 שההנגדה של מר עוקבא בר חמא היא בין שתי פעולות שונות באילן:
 סתימת סדקי האילן מותרת, מכיוון שזוהי פעולת 'אוקומי' שנועדה
 להעמדתו של העץ, בעוד עידור שנועד לחיזוקו ולפיתוחו של האילן
 אסור. אמנם גם לפי הפרשנות הזאת מפרש מר עוקבא את איסור
 'תשמטנה' כאיסור הנוגע לאילן, בשונה מפשט המכילתא. זוהי
 פרשנות הנענית לקו החשיבה של הספרא, אשר ממקדת את האיסור
 בפיתוחו של האילן.

ג. לטיבו של איסור אברויי אילנא

החלוקה של מר עוקבא בר חמא בין 'אברויי אילנא' ל'סתומי פילי',
 אשר מתבררת כמקור לחלוקה בין 'אוקומי' ל'אברויי',⁹⁵ מתירה
 למעשה סגנון שלם של פעולות חקלאיות, פעולות שנועדו לשימורו
 של האילן. טיבה של החלוקה הזאת תלוי, בין השאר, באופן שבו יובן
 מהלך הסוגיה.

העימות של הספרא מול הברייתא מובא מיד לאחר קביעתו של
 רבא על הספרא שהוא 'מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא'. לפי רבא כל
 הלימוד של הספרא מן הפסוקים משמש באופן מתודי את האיסורים
 מדרבנן, אך בפועל רק ארבע המלאכות המפורשות בפסוק הן

95 החלוקה מופיעה בדברי רבינא בעבודה זרה נ ע"ב עוד קודם שהוא מזכיר את
 החילוק של מר עוקבא בר חמא, אך נדמה שאת ההשראה לחלוקה זו הוא קיבל
 כבר מן המושג 'אברויי אילנא' שבדברי מר עוקבא בר חמא ומתוך כך השתמש
 בה גם באופן עצמאי.

האסורות. מקריאה רציפה של מהלך הסוגיה ניתן להסיק שכל הדיון שמובא לאחר מכן בדרשת המכילתא מושתת על מה שכבר קבע רבא, כלומר זהו דיון בגדרי דרבנן.⁹⁶ לפי זה גדרי 'אוקומי אילנא' ו'אברויי אילנא' צומחים בתוך מחשבת הסייגים והתקנות הדרבננית ואינם מלמדים על המובן העקרוני של איסורי השביעית מדאורייתא. הפעולות האסורות מדאורייתא משום גדרי 'בשדה ובכרם' אסורות גם כאשר הן נעשות 'לאוקומי'. בדרך זו הולכים פרשנים המבארים את ההיתר לאוקומי אילנא משום 'פסידא', כמו הפירוש המיוחס לרש"י (מועד קטן ג ע"א, ד"ה שרי). חז"ל אסרו עבודות שונות בשביעית, אך לא אכפו זאת במקום שבו מניעת הפעולה תביא להפסד.

אבל לפי קריאה פשוטה יותר בסוגיה, הגמרא מעמתת בין שתי דרשות תנאיות של הפסוקים בלי להביא בחשבון את הצעתו של רבא 'מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא'. שתי הדרשות התנאיות, דרשת הספרא ודרשת המכילתא, מובילות למסקנות שונות באשר לדין הקשקוש מדאורייתא, ומר עוקבא בר חמא מציע פתרון לסתירה זו באמצעות הבחנה עקרונית בין 'אוקומי אילנא' ל'אברויי אילנא'. 'אברויי אילנא' מופיע באופן כזה כעיקרון מדאורייתא, כלומר: נוסף על הקביעה שאסורה מלאכה בשביעית 'בשדה ובכרם' נקבע גם כן שאסורה מלאכה שיש בה פיתוח של האילן, מלאכת 'אברויי אילנא'. מה היחס בין שני הגדרים העקרוניים הללו?

אפשר להסביר את 'אברויי אילנא' כגדר נפרד מהגדר היסודי של 'בשדה ובכרם' - גם מלאכות שבשדה ובכרם וגם פעולות לאברויי אילנא אסורות. לפי זה המלאכות שבשדה ובכרם יהיו אסורות בכל אופן, גם כאשר הן נעשות לשם תחזוקה ושימור ('לאוקומי אילנא'),

96 לשיטה זו לכאורה צריך לומר שהאיסור לקשקש במכילתא גם הוא אסמכתא ותוקפו מדרבנן.

ופרט להן יש מלאכות נוספות, כמו קשקוש, שאסורות דווקא כשהן 'לאברויי אילנא'.

אפשרות אחרת היא לראות ב'אברויי אילנא' גדר שנבנה על גבי הגדר היסודי - מלאכות שבשדה ובכרם אסורות רק כאשר הן נעשות לשם פיתוח, דהיינו 'לאברויי אילנא'. אם כך הדבר, הרי שכל הפעולות האסורות מהתורה יהיו מותרות אם יש בהן צורך בסיסי לשימור האילן.⁹⁷

פרט לקולא ההלכתית יש לאפשרות השנייה חשיבות גם מבחינה רעיונית. היא עושה את 'אברויי אילנא' לחלק מן ההגדרה המהותית של איסור השמיטה: עבודת השדה והכרם אסורה רק כאשר היא פעולה מפתחת ולא כשהיא נועדה לשימור האילן.

ד. ושוב לשבת הארץ - שיטת הרמב"ם

הרמב"ם אינו משתמש במפורש במושגים 'אוקומי אילנא' ו'אברויי אילנא', אבל נראה שדבריו בפרק א' (ט-י) מבוססים על חלוקה זו:

ועושין עוגיות לגפנים, ועושין את אמת המים כתחלה
וממלאין את הנקעים מים
ומפני מה התירו כל אלה? שאם לא ישקה תעשה הארץ
מלחה וימות כל עץ שבה
והואיל ואיסור הדברים האלו וכיוצא בהם מדבריהם
לא גזרו על אלו שאין אסור מן התורה אלא אותן שני
אבות ושתי תולדות שלהם כמו שביארנו

הרמב"ם מבין את דין 'אברויי אילנא' כדין דרבנן, ובמבט ראשון

97 לפריסת השיטות להלכה ביחס להיתר מלאכות דאורייתא 'לאוקומי' ראו ב'פניני הלכה' שביעית ויובל ב, ב, עמ' 24, הערה 2.

נדמה שהוא אף משתמש בנימוק של 'פסידא' כדי להסביר את ההיתר בפעולות של 'אוקומי אילנא'. חז"ל לא גזרו על מה שימית את האילן. אבל הנימוק של הרמב"ם אומר דרשני. הוא אינו מתאר את ההשקיה כפעולה ישירה החיונית לקיום האילן אלא מתייחס לפגיעה בארץ שתביא למיתת העצים. גם המונחים שהרמב"ם משתמש בהם חריגים. תיאור הארץ כמלחה נראה מוזר והשימוש במונח 'עץ' אינו מצוי. הרמב"ם ככלל אוחדו בלשונם של חז"ל שכינו באופן קבוע את העצים בלשון 'אילן' והשתמשו במונח 'עץ' כדי לתאר את חומר הגלם הלקוח מן האילן כדי לשמש את בני האדם. הן המשנה במסכת שביעית והן הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל עוסקים רבות בדיני האילן ומשתמשים במונח עצים רק במסגרת דיני הזירוד והליקוט מן השדה. זוהי הפעם היחידה שבה הרמב"ם משתמש במונח 'עץ' ככינוי לאילן.

הביטוי שבו משתמש הרמב"ם - 'תעשה הארץ מלחה וימות כל עץ שבה' - מבוסס על פסוקים מספר ירמיהו (יז, ה-ח):

כֹּה אָמַר ה' אֲרוּר הַגִּבֹּר אֲשֶׁר יִבְטַח בְּאָדָם וְשֵׁם בְּשׂוֹר
 זָרְעוֹ וּמִן ה' יְסוּר לְבוֹ: וְהָיָה כְּעָרְעָר בְּעֶרְבָה וְלֹא יִרְאָה
 כִּי יָבֹא טוֹב וְשָׁכֵן חֲרָרִים בַּמִּדְבָּר אֲרֶץ מְלַחָה וְלֹא תִשָּׁב:
 כְּרוּף הַגִּבֹּר אֲשֶׁר יִבְטַח בָּהּ: וְהָיָה ה' מִבְּטָחוֹ: וְהָיָה כְּעֵץ
 שֶׁתוֹלַע עַל מַיִם וְעַל יוֹבֵל יִשְׁלַח שָׁרְשָׁיו וְלֹא יִרְאָה כִּי יָבֹא
 חֶם וְהָיָה עֲלָהּ רֵעָנָן וּבִשְׁנַת בְּצֻרַת לֹא יִדָּאָג וְלֹא יִמִּישׁ
 מַעֲשׂוֹת פְּרִי

בפסוקים אלו הארץ המלחה בלי מים מובאת כניגוד לעץ השתול על מים. כשהרמב"ם מתאר את הארץ המלחה כתוצאה של חוסר השקיה דווקא במונחים הלקוחים מן הפסוקים הללו, הוא מעניק מימד ערכי

ועקרוני להשקיית הארץ. 'ארץ מלחה' היא הארץ שנענשת על חטאה, 'גִּפְרִית וּמֶלַח שֶׁרָפָה כָּל אֲרָצָה לֹא תִזְרַע וְלֹא תִצְמַח וְלֹא יִעֲלֶה בָּהּ כָּל עֵשֶׂב כְּמִהְפַּכֵּת סֹדֶם וְעַמֹּרָה אֲדָמָה וְצִבּוֹיִם אֲשֶׁר הִפִּיחַ בָּאָפֶס וּבְחֻמְתוֹ' (דברים כט, כב). מנגד, התיאור של 'עץ שתול על מים' מזכיר את תמונת גן עדן רווי הנהרות ועצי הפרי. 'ארץ מלחה' היא הגמול לחוסר הביטחון של 'הגבר אשר יבטח באדם', בעוד 'עץ שתול על מים' מתאר את דמותו של 'הגבר אשר יבטח בה'.⁹⁸ לא ייתכן שמצוות השמיטה, אשר דורשת מן האדם ביטחון עמוק בקב"ה ובברכתו, תוביל בהנחיותיה את האדם ואת ארצו למציאות מקוללת של ארץ מלחה.

בין הטעמים שמציע הרמב"ם במורה נבוכים (ג, לט) למצוות השמיטה והיובל לא ניתן למצוא את שביית האדם. לעומת זאת, אחד מן הטעמים עוסק בחיזוקה של האדמה - 'כדי שהאדמה תפרה ותתחזק בהוברתה'. זהו בדיוק הטעם המנוגד למה שעלול להתרחש, לפי דבריו במשנה תורה, אם תיאסר השקיית הארץ. שמירת האדמה היא מייעדיה של השמיטה, ולכן אסור שבלא השקיה תיזוק האדמה. נראה שהרמב"ם משקף במונחים שבחר את המובן הפשוט של 'שבת הארץ' בעיניו. כפי שראינו בפרק הקודם, על אף שהרמב"ם פוסק להלכה כשיטת רבא לאסור רק ארבע מלאכות, הוא משמר בלשונו וברוחו את התפיסה העקרונית שמתבטאת במילים 'ושבתה הארץ'. הנימוק שהוא מציע בהלכה להיתר ההשקיה עטוף אמנם בגדרי הלכה דרבנניים, אך למעשה הוא מביע את העיקרון העמוק של השמיטה מן התורה, את תפיסת 'ושבתה הארץ'.⁹⁸ הארץ אינה יכולה

98 הרב מלמד מנמק באופן דומה את ההיתר: 'כי אין מגמת המצווה שבכל שבע שנים כל העצים ימותו ולאחר השביעית יצטרכו לנטוע את כל המטע מחדש, אלא הכוונה שישבתו ישראל ממלאכה שנועדה להצמחת היבול והשבתה

להינזק בשמיטה מכיוון שזה יהיה מנוגד לתכליתה של השמיטה. הרמב"ם לא השתמש במונחים המפורשים 'אברויי אילנא' ו'אוקומי אילנא' אך הטמיע אותם בנימוקו להיתר ההשקיה. העץ קיים, אך הוא סעיף בקיומה של הארץ. ה'אוקומי' מופיע בתוך דבריו כעיקרון מנחה של השמיטה. יש מרחק רב בין תיאורו של הרמב"ם ובין ההתייחסות אל 'אוקומי אילנא' כמניעת פסידא. מניעת הפסד היא צעד צדדי מגביל כנגד ההימנעות העקרונית מפיתוחה של הארץ. אצל הרמב"ם הדאגה לארץ היא ממהותה של השמיטה. רעיון ה'אוקומי' שומר על רובד שלם של 'שבת הארץ' שעלול היה להידחק מפני תפיסת איסורי השמיטה כאיסורי מלאכה.

בכך נסגר המעגל. תרגומה של מצוות השמיטה למונחי מלאכה אנושיים היה הכרחי כדי למקד אותה בעמידה האישית של האדם אל מול האדמה, אבל תהיה זו טעות להניח שהשמיטה מתנתקת בכך מן האדמה. האדם נמנע ממלאכת הארץ והאילן לא כדי להמעיט בערכם, לא כדי להתקדש מן החול שבהם, אלא דווקא כדי להעניק להם מחדש פשר מקודש. אי אפשר לאבד את הרובד הבסיסי של השמיטה, את קומת התשתית של 'שבת הארץ'.

בעקבות הרמב"ם אנו מבינים שבשמיטה האדם נמנע מפיתוחם של הארץ והאילן אך שומר על קיומם באדיקות. השמיטה אוסרת עבודה מפתחת בארץ ובאילן ויחד עם זאת דורשת את אחזקתם. השמיטה אינה שמיטת הארץ אלא שמיטת האחיזה בארץ, שמיטת הבעלות. הארץ מוצקה מתמיד והאדם ניצב עליה כאורח, 'פי גרים וְתושָׁבִים אִתָּם עִמָּדִי' (ויקרא כה, כג).

העצים' ('פניני הלכה' שביעית ויובל ב, ב, עמ' 23). ברור שהוא נסמך על דברי הרמב"ם, והוא אכן מבין שהם משקפים את הרעיון העקרוני של איסורי השביעית מדאורייתא.

'תשמטז'

נכסים ורכוש לאור השמיטה

פרק שביעי

שליטה ושמיטה

א. שבתון ושמיטה

עד כה עסקנו בתמונת השמיטה והיובל הניבטת מפרשות בהרב-חוקתי שבספר ויקרא. עוד קודם לכן אנו מוצאים, באופן תמציתי ביותר, ציווי על השמיטה בפרשת משפטים שבספר שמות (כג, י-יב):

וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע אֶת אֲרָצְךָ וְאַסַּפְתָּ אֶת תְּבוּאָתָה:
וְהַשְּׁבִיעִת תִּשְׁמְטֶנָּה וְנִטְשָׁתָה וְאָכְלוּ אֲבִינֵי עַמְּךָ וְיִתְּרֶם
תֹּאכַל חֵיט הַשָּׂדֶה כִּן תַּעֲשֶׂה לְכַרְמְךָ לְזִיתְךָ: שְׁשֵׁת יָמִים
תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִשְׁבַּת לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ
וְחֲמֹרְךָ וַיִּנְפֹּשׂ בֵּן אֲמֹתֶךָ וְהַגֵּר

ניתן לזהות הבדלים ונקודות דמיון בין הציווי שבפרשת בהר לציווי שבפרשת משפטים. המעבר מעבודת הקרקע בשש השנים להימנעות ממנה בשנה השביעית מתואר בלשון קרובה מאוד, אך טיבה של ההימנעות שונה בהחלט - בפרשת בהר השנה השביעית היא שנת שבתון בעוד בפרשת משפטים היא שנת שמיטה ונטישה.

שני הציוויים מיעדים את השנה השביעית לאכילה, אך בעוד בפרשת בהר אוכלים ממנה קודם כל בעלי השדה ומשם מתרחבת זכות האכילה למעגלים נוספים, הרי שבפרשת משפטים מיועדת

התבואה מלכתחילה לאכילתם של 'אביוני עמך' ואת השאריות אוכלת 'חיית השדה'.⁹⁹

למעשה, החיה היא הגורם היחיד שזכאי לאכול מן התבואה גם בפרשת בהר וגם בפרשת משפטים, והיא כנראה נועדה לשמש כנקודת ייחוס לאופי שניתן לשמיטה בכל אחת מן הפרשיות.

'חיית השדה' היא הביטוי המובהק בתורה לגורם השווה על הקרקע מתוך חוסר בעלות מוחלט. על פניו, חיית השדה מסתובבת במקום שבו נעדר האדם. כמה פסוקים לאחר הציווי על השמיטה מבטיחה התורה לעם ישראל את גירושם של עמי כנען מפניהם, ומוסיפה: 'לא אֶגְרְשְׁנוּ מִפְּנֵיךָ בְּשָׁנָה אַחַת פֶּן תִּהְיֶה הָאָרֶץ שְׂמֵמָה וְרִבָּה עֲלֶיךָ חַיַּת הַשָּׂדֶה: מְעַט מְעַט אֶגְרְשְׁנוּ מִפְּנֵיךָ עַד אֲשֶׁר תִּפְרָה וְנַחֲלֶתָ אֶת הָאָרֶץ' (שמות כג, כט-ל). חיית השדה מופיעה כאיום גם במסגרת הקללות בפרשת בחוקותי: 'וְהִשְׁלַחְתִּי בְכֶם אֶת חַיַּת הַשָּׂדֶה וְשִׁפְלָה אֶתְכֶם וְהִכְרִיתָה אֶת בְּהֵמַתְכֶם וְהִמְעִיטָה אֶתְכֶם וְנִשְׁמוּ דְרָכֵיכֶם' (ויקרא כו, כב). בשני המקרים מופיעה חיית השדה יחד עם השממה.

שממה היא העונש האולטימטיבי של התורה בפרשת בחוקותי על אי שמירת השמיטה (ויקרא כו, לב-לה):

וְהִשְׁמַתִּי אֹנִי אֶת הָאָרֶץ וְשִׂמְמוּ עָלֶיהָ אִיְבֵיכֶם הַיְשָׁבִים
 בָּהּ: וְאֶתְכֶם אֲזַרְהָ בַגּוֹיִם וְהִרִיקְתִּי אַחֲרֵיכֶם תָּרֵב וְהִיָּמָה
 אֶרְצְכֶם שְׂמֵמָה וְעָרֵיכֶם יִהְיוּ תָרֵבָה: אַז תִּרְצֶה הָאָרֶץ אֶת

99 על הפער הזה עומד כבר המדרש, שמבקש לפשר בין הפרשיות: 'ואכלו אביוני עמך, אין לי אלא עני, עשיר מנין? תלמוד לומר לומר והיתה שבת הארץ לכם לאכלה. אם כן למה נאמר אביוני עמך? רובה לעניים' (מכילתא דרשב"י כג, יא). בספרא מציע רבי יהודה פתרון אחר: 'שיכול אין לי אלא פירות שביעית נאכלים אלא לעניים בלבד, מניין אף לעשירים, תלמוד לומר לך ולעבדך ולאמתך... אם כן למה נאמר ואכלו אביוני עמך? העניים אוכלים אחר הביעור ולא עשירים' (בהר, פרשה א).

שְׁבֹתָתֶיךָ כֹּל יְמֵי הַשָּׁמֶה וְאַתֶּם בְּאֶרֶץ אֲבוֹתֵיכֶם אֲזַבְּרֶנּוּ
הָאֶרֶץ וְהִרְצִיתֶם אֶת שְׁבֹתָתֶיךָ: כֹּל יְמֵי הַשָּׁמֶה תִּשְׁבֹּת אֶת
אֲשֶׁר לֹא שָׁבֹתָה בְּשֹׁבֹתֵיכֶם בְּשֹׁבֹתֵיכֶם עָלֶיךָ

השממה מתבררת כתמונת הראי השלילית של השמיטה. האדם מצווה לפנות את מקומו בשנת שמיטה ולתת לחיית השדה לעלות על פני הקרקע. אם לא יעשה זאת מקומו יפונה בהכרח, הארץ תהיה שממה וחיית השדה תבוא ותעלה.

אבל חיית השדה אינה רק גורם שלילי. בסיפור הבריאה היא מופיעה כחלק ממניפת היצורים שנועדו לשתף פעולה עם האדם: 'וַיִּצְרָה ה' אֱלֹהִים מִן הָאָדָמָה כָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה וְאֵת כָּל עוֹף הַשָּׁמַיִם... וַיִּקְרָא הָאָדָם שְׁמוֹת לְכָל הַבְּהֵמָה וְלְעוֹף הַשָּׁמַיִם וְלִכָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה' (בראשית ב, יט-כ). בפסוקי הנחמה של הושע מתוארת אפילו כריתת ברית עם חיית השדה. במסגרת הפורענות משמשת חיית השדה כגורם מאיים, 'וַהֲשַׁמְתִּי גִפְנָה וְתִאֲנֹתָה אֲשֶׁר אָמְרָה אֲתִנֶּה הִמָּה לִּי אֲשֶׁר נִתְּנוּ לִי מֵאֲהָבִי וְשִׁמְתִים לִיעֵר וְאֶכְלֹתֶם חַיַּת הַשָּׂדֶה' (הושע ב, יד), אך משמובטחת הנחמה התמונה מתהפכת: 'וְכִרְתִּי לָהֶם בְּרִית בְּיֹם הַהוּא עִם חַיַּת הַשָּׂדֶה וְעַם עוֹף הַשָּׁמַיִם וְרָמַשׁ הָאָדָמָה וְקִשָּׁת וְחֶרֶב וּמִלְחָמָה אֲשָׁבוּר מִן הָאֶרֶץ וְהִשְׁפַּכְתִּים לְבָטָח' (שם ב, כ).

אכילתה של חיית השדה מתבואת הארץ בפסוקי פרשת משפטים ופסוקי פרשת בהר גם יחד מבשרת את הסיכוי הגדול של השמיטה, העומד במנוגד לסיכון שבשממה. הארץ בכל מקרה תהיה משוחררת מעבודת האדם. בעל כורחו תהיה זו שממה, 'וְרִבְּהָ עָלֶיךָ חַיַּת הַשָּׂדֶה'. בבחירתו תהיה זו שמיטה ושותפות עם חיית השדה כבגן עדן מקדם.

אלא שבפרשת בהר עומדת חיית השדה כקצה הרחוק ביותר של החסות האנושית במסגרת האכילה מן השדה: 'וְהִקְתָּה שִׁבְתְּ הָאֶרֶץ לְכֶם לְאֶכְלָהּ לָךְ וְלַעֲבָדֶיךָ וְלַאֲמָתֶיךָ וְלַשְׂכִּירֶיךָ וְלַתּוֹשָׁבֶיךָ הַגֵּרִים עִמָּךְ:

וְלִבְהִמָּתֵךְ וְלַחַיִּה אֲשֶׁר בְּאַרְצֶךָ'. האדם אינו נמחק בפרשת בהר אלא מתרחב. האכילה שלו מן השדה מתפשטת גם לעבדיו, לבני החסות שלו, לחיות הבית שלו ואף לחיות הבר. כל אלה יחד עומדים אל מול הארץ בהתבטלות של קבלה. הם אוכלים ממנה יחד כאורחים. בפרשת משפטים, לעומת זאת, החיה מופיעה בסמוך לאביונים: 'וְאָכְלוּ אֲבִינִי עִמָּךְ וַיִּתְּרֶם תֹּאכַל חַיֵּי הַשָּׂדֶה'. האדם נעלם ומותר את תבואתו לעניים ולחיה שתשלים את מה שלא לקחו העניים.

פרשת בהר בונה את מערכת היחסים האנכית שבין האדם ומעגליו לארץ שתחתיו. לעומתה, פרשת משפטים פועלת באופן אופקי. היא מוחקת את המעמדות כולם ומיישרת אותם לקו אחד. בעל הבית כעני כחיית השדה - כולם נטולי רכוש ומעמד על פני האדמה. בפרשת משפטים הארץ אינה גורם בעל משקל בפני עצמו אלא תשתית כלכלית שהאדם נדרש לשמוט אותה כדי שתשמש את החברה כולה.

הציווי על השבת שמגיע מיד אחרי הציווי על השמיטה בפרשת משפטים נועד ליצור הקבלה מובהקת בין שנת השמיטה לשבת. אמנם דווקא בפרשת בהר נקראה השמיטה 'שבת', אך שם הייתה זו 'שבת הארץ' וכאן אנו עוסקים בשבת אנושית. השבת, כמו השמיטה, מבטלת את המעמדות ומנחילה את המנוחה לכולם: 'לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וְחֲמֹרְךָ וַיִּנְפְּשׁ בֶּן אֲמִתְךָ וְהַגֵּר' (שמות כג, יב). אם פרשת בהר בונה את מערכת היחסים שבין האדם לארץ, הרי שמצוות השמיטה בפרשת משפטים עומדת בהקשר חברתי, ועוסקת בעיקרה ביחסים שבין אדם לסביבתו. זהו גם ההקשר הרחב יותר של הפסוקים הסובבים את הציווי על השמיטה.¹⁰⁰

100 ההתייחסות לשני יסודות שונים של השמיטה בולטת מאוד במשנה במסכת אבות (ה, ט). בתחילה מונה המשנה את 'פירות שביעית' כחלק ממכלול מצוות חסד שמניעתן מביאה למיתות קשות: 'דבר בא לעולם על מיתות האמורות

לציווי השמיטה בפרשת משפטים ישנה זיקה גם לשמיטת הכספים שבפרשת ראה (דברים טו, א-ו), שגם היא נתונה בתוך הקשר חברתי בולט. השורש ש.מ.ט. משותף לשתייהן, ומבחין אותן מצו השביעית של פרשת בהר. גם המילה הייחודית 'אביון', שמופיעה בפרשת משפטים כבר בפסוק המקדים לציווי השמיטה (שמות כג, ו), מופיעה באופן בולט בציווי שבפרשת ראה. אם כן, אפשר לסכם ולקבוע שציווי השמיטה של פרשת משפטים, בשונה מן הציווי שבפרשת בהר, עומד כקריאה חברתית מובהקת.

ב. 'תשמטנה ונטשתה'

וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע אֶת אֲרֶצְךָ וְאָסַפְתָּ אֶת תְּבוּאָתָהּ
וְהִשְׁבִּיעַת תְּשֻׁמְטָנָה וְנִטְשָׁתָה

(שמות כג, יא)

המילים 'תשמטנה ונטשתה' אומרות דרשני. ראשית, יש להבין את כפילות המילים. האין שמיטה ונטישה חד הן? ואם כן, מדוע נצרכה הכפילות ומה מוסיפה הנטישה על פני השמיטה? שנית, יש להבין את מושא השמיטה והנטישה. תשמטנה

בתורה שלא נמסרו לבית דין ועל פירות שביעית. חרב בא לעולם על ענוי הדין ועל עוות הדין ועל המורים בתורה שלא כהלכה'. לאחר מכן מציינת המשנה את הגלות כעונש על איקיום השמיטה: 'גלות בא לעולם על עובדי עבודה זרה ועל גלוי עריות ועל שפיכת דמים ועל השמטת הארץ'. יש הבחנה בין העיקרון של שמיטת הארץ הכרוך בזכות הקיום בה ובין עיקרון אחר, חברתי, של 'פירות שביעית', ששייך לתחום אחר של תורת הגמול. וצריך עיון, כי בניגוד לפסוקים, שבהם מופיע השורש ש.מ.ט. בתוך ההקשר החברתי של המשנה בפרשת משפטים, במונחי המשנה הזאת 'שמיטה' היא ביטוי דווקא לעמידה של האדם אל מול הארץ, בעוד 'שביעית' משקפת את המימד החברתי של המשנה.

ונטשתה למי? האם הכוונה היא לארץ, לתבואה או לשנה השביעית?
 מצינו במדרשים כמה פירושים למילים הללו. במכילתא דרשב"י
 (כג, יא) נדרש: 'תשמטנה מלקשש, ונטשתה מלסקל'. לפי המדרש
 הזה מושא השמיטה והנטישה הוא הארץ, שאין לבצע בה שום פעולה
 מפתחת, וכפילות המילים נועדה להרחיב את מנעד הפעולות
 האסורות לביצוע בארץ. ההתייחסות של המדרש אל הארץ מפתיעה,
 מכיוון שנדמה שהוא נמנע כמעט במכוון מפעולות הממוקדות
 בתבואה כמו זריעה ואיסוף, אלו שהוזכרו ממש קודם לכן בפסוק.

במכילתא דרבי ישמעאל נדרשות המילים הללו באופן אחר:
 'תשמטנה בעבודתה, ונטשתה באכילתה', ומוסיף המדרש: 'ואין לי
 אלא פירות, עשבים מנין? תלמוד לומר לומר ונטשתה, מכל מקום'
 (מכילתא דרבי ישמעאל משפטים, מסכת דכספא, פרשה כ). על פי
 המדרש הזה נאסרו בשביעית הן עבודת הקרקע והן האכילה
 מתבואתה. נדמה שעבודת הקרקע נאסרת דווקא כחלק משלילת
 הפיתוח של התבואה.

בשני המדרשים מובאת לאחר הדרשה הראשונה דרשה נוספת
 המעניקה פשר אחר למילה 'ונטשתה'. במכילתא דרשב"י נוסף: 'יכול
 יהא מושיב עליה שומרין עד שתגיע שעת הביעור ויתננה להן?
 תלמוד לומר ונטשתה'. ובמכילתא דרבי ישמעאל:

דבר אחר

'והשביעית תשמטנה ונטשתה'

מפני מה אמרה תורה, לא שיאכלו אותה עניים?

הרי אני מכניסה ומחלקה לעניים

תלמוד לומר 'והשביעית תשמטנה ונטשתה'

מגיד שפורץ בה פרצות

אלא שגדרו חכמים מפני תקון העולם

שני המדרשים מזהים במילה 'ונטשתה' שלילה מובהקת לכל הבעת בעלות, הן באופן של שמירה אקטיבית על השדה והן באופן של מניעת פרצות. כמו כן בשני המדרשים ברור שהפעולה הנשללת אינה פעולה המונעת מן התבואה להגיע ליעדה. האדם השומר על השדה, במכילתא דרשב"י, מבקש לשמור עליה רק באופן זמני עד שיגיע הזמן הרשמי שבו העניים יוכלו לקבל את מזונם. במכילתא דרבי ישמעאל מתכוון האדם לחלק לעניים את התבואה כולה, אך באופן ריכוזי ומוסדר. המדרשים שוללים את נקודות המוצא הללו, מכיוון שהם מזהים בהן עדיין ביטוי לתודעה של בעלות.

במקרא אכן מופיע השורש נ.ט.ש לא פעם כביטוי של הסרת שמירה ואחריות, עד כדי הזנחה: 'הלא ממצרים העלנו ה' ועתה נטשנו ה' ויתגנו בכף מדין' (שופטים ו, יג); 'ויטש דוד את הפלים מעליו על יד שומר הפלים וירץ המערכה' (שמואל א' יז, כב); 'למה זה ירדת ועל מי נטשת מעט הצאן ההנה במדבר' (שמואל א' יז, כח), ועוד.

ג. פריצת גדר

הדרישה העולה מן הפסוקים, על פי הדרשה האחרונה שבשני המדרשים, היא דרישה תובענית ביותר. המכילתא דרשב"י תובעת מן האדם להסיר את השמירה על שדהו, והמכילתא דרבי ישמעאל דורשת לפרוץ בה פרצות ובכך למעשה לבטל את שמירת גדרותיה. דרישה חריפה עוד יותר מצויה בתוספתא המצוטטת בדברי בעל הטורים על התורה (ויקרא כה, יא), אף שאינה מצויה בדינו:¹⁰¹

101 ראו על כך 'תוספתא כפשוטה' שביעית, פרק ת, עמ' 582-583.

ספיחיה. ב' במסורה. 'ולא תקצרו את ספיחיה' 'תשטוף
 ספיחיה עפר ארץ' (איוב יד, יט)
 והיינו דאיתא בתוספתא בשביעית: פורץ אדם כרמו
 וסותר גדרו, והיינו דכתיב 'אבנים שחקו מים תשטוף
 ספיחיה עפר ארץ'
 שאפילו אם יש לו גדר אבנים ישחקנו
 ואף אם בא על שדהו שטף מים לא יגדור אותה

על פי התוספתא הזאת האדם נדרש לפרק כל גדר ולהסיר כל מעצור.
 השמירה האסורה איננה רק שמירה מפני אנשים זרים שייכנסו לשדה
 ואף לא מפני חיות מזיקות. אפילו שמירה מפני שטף מים אסורה.
 התפיסה העולה מכאן היא הימנעות עקרונית מכל הגנה של האדם על
 תבואתו. המבחן הוא האם יש לאדם היכולת לעמוד אל מול שטף מים
 שבא על השדה, ואולי מוריד לטמיון עבודה של זמן רב, מבלי לנסות
 למנוע דבר. בכך יופיע הביטוי הנקי ביותר של חוסר הבעלות.
 הקריאה הזאת בפסוקים, שייתכן בהחלט שהיא מכוונת לפשוטו
 של מקרא, מבטאת תביעה קשה ביותר מן האדם. עמדנו כבר על
 העובדה שהתורה התייחסה לצווי על השמיטה כהנחיה תובענית
 במיוחד. גם חז"ל היו מודעים לגודל האתגר, וכשביקשו במדרש
 (תנחומא בובר, ויקרא א) בפתח ספר ויקרא לתת דוגמה למצווה
 הדורשת התגברות יתרה, ציינו דווקא את השמיטה:

זהו שאמר הכתוב 'ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי
 דברו'... רבי יצחק נפחא אמר: אילו שומרי שביעית,
 ולמה נקראו גבורי כח, כיון שרואה שדהו מובקרת
 (= מופקרת), ואילנותיו מובקרין (= מופקרין), והסייגין

מופרצין, ורואה פירותיו נאכלין, וכובש יצרו ואינו מדבר, ושנו רבותינו 'ואיזהו גבור הכובש את יצרו'¹⁰²,

רבי יצחק נפחא היה אמורא ארצישראלי שחי כמה דורות לאחר רבי. מדבריו ניתן ללמוד על עמדה מוכרת בסביבתו שלא סברה לרגע שיש לוותר על קיומה של השמיטה, ואף זיהתה את צו השמיטה עם הרף התובעני ביותר. היצר הנכבש הוא יצר הבעלות והניכוס. כל הזדעקות או ניסיון למנוע את הפגיעה בשדה, קל וחומר שמירה או גידור הפרצות, מתפרשים כנפילה מוסרית וכפגיעה במהותה של השמיטה. מן המכילתא דרבי ישמעאל למדנו שהרף התובעני שהוצג עד כה לא התקבל על דעתם של חז"ל והם ביקשו, מפני תיקון העולם, לגדור ולהתיר את שמירת השדה. עם זאת, משביקש הרמב"ם להגדיר באופן ישיר את דרישתה של התורה, נמנע מלציין במפורש את גדרם של חכמים (הלכות שמיטה ויובל ד, כד):

מצות עשה להשמיט כל מה שתוציא הארץ בשביעית שנאמר 'והשביעית תשמטנה ונטשתה', וכל הנועל כרמו או סג שדהו בשביעית ביטל מצות עשה, וכן אם אסף כל פירותיו לתוך ביתו, אלא יפקיר הכל ויד הכל שוין בכל מקום שנאמר 'ואכלו אביוני עמך'

102 דרשה מקבילה בכיוון דומה יש גם במדרש ויקרא רבה א. בנוסף לכך מובאת דרשה זו במדרש הגדול בפתיחה לפרשת בהר, ושם נוסף לה סיפור: 'מעשה באדם אחד שהיתה לו שדה אחת והיה מתפרנס ממנה כל ימיו. כיון שהגיעה שנה שביעית אמר לסרסיו פרצו את גדיה, וקצצו פירות, וסתמו מעינותיה, והלכו ועשו כך. לימים עברו עליה וראו שהיא דיש לבני אדם ולבהמות ולחיות והיא חריבה, התחילו מטפחין על פניהם, והלכו אצל בעל השדה, ואמרו לו: ערב לך שתהא אותה שדה שהיתה מכלכלת אותך בכל מיני מעדנים דיש לכל. אמר להם: שוטים שבעולם, אין אתם יודעים ששנה זו שביעית היא? המתינו עד שתיכנס שנה שמינית ואתם רואים אותה טובה ממה שהיתה.'

דרכו של הרמב"ם בהלכה, כפי שכבר ציינו, היא להיות נאמן לפסיקות חכמים במשנה ובתלמוד, אך עם זאת לשמר בניסוחיו וברוח העולה מהם גם את המימד הראשוני הנלמד מן הפסוק. מצות העשה שבפסוק, כפי שהיא מוגדרת כאן בדבריו, היא להימנע משמירת השדה על ידי גידורה או נעילתה. כפי שהעירו נושאי הכלים,¹⁰³ אין זה בהכרח סותר לדברי המדרש, מכיוון שאפשר להבין שהמדרש מעמיד דרישה לפרוץ את הגדרות באופן אקטיבי, ואת הדרישה הזאת שינו חכמים בתקנתם, אך אין בדבריהם הסתייגות מן הדרישה הראשונית יותר להימנע מגידור השדה. בין כה וכה, האופן שבו ניסח הרמב"ם את ההלכה, בלא ציון הדרשה יחד עם סיוגם של חכמים, מעלה ממנה בעיקר את קריאת הכיוון להימנע מלשמור את השדה ומלגדר אותה.¹⁰⁴

הגבלה דומה של הגדר שגדרו חכמים עולה גם מפירושו של הרמב"ן (ויקרא כה, ה):

וכן מן התורה, שלא יהא אדם שומר שדהו ונועל בפני עניים בשביעית ואפילו רוצה להפקיר אותן בשעת לקיטה, אלא יהא השדה כל השנה מזומן ומופקר לעניים כך שנו במכילתא: 'ואכלו אביוני עמך', וכי מפני מה אמרה תורה לא שיאכלו אותה עניים הרי אני מכניסה ומחלקה לעניים, תלמוד לומר והשביעית תשמטנה, ונטשתה, מגיד שהוא פורץ בה פרצות, אלא שגדרו חכמים מפני תקון עולם

103 כסף משנה, מהר"י קורקוס.

104 להבנה כזו בדברי הרמב"ם ראו בדבריו של הרב עוזיאל, 'השמיטה היובל ומצוות הקהל', עמ' 4-5. וראו בדומה לכך את האופן שבו ניסח הרמב"ם את המצווה בספר המצוות, מצות עשה קלד.

והגדר שגדרו חכמים, שלא יפרצו פרצות בשדה ובכרם, אבל לא שיהא הוא משמר שדהו ומכניס הפירות לעבור על דברי תורה

לפי העולה מדברי הרמב"ן חכמים הסתייגו רק מקריאה רדיקלית של הפסוק אשר מזהה בו חיוב אקטיבי לפרוץ את גדרות השדה. קריאה רכה יותר של הפסוק מלמדת שהאיסור מן התורה הוא רק להימנע משמירת השדה. קריאה זו עולה בקנה אחד עם עמדתם של חכמים, ומכאן שהלכה למעשה יש להימנע מגידור השדה ומשמירתה.

ד. דין שמור

האיסור לשמור את השדה מכניסתם של זרים ומזיקים הביא עמו דרשה ייחודית האוסרת באכילה את הפירות שנשמרו. דרשה זו מופיעה פעמיים בספרא על פסוקי השמיטה שבפרשת בהר. הדרשה הראשונה בספרא (בהר, פרשה א) דורשת את המילים 'וְאֵת עֲנָבֵי נְזִירָךְ לֹא תִבְצֹר'. המילה 'נזירך' מתפרשת מלשון שמירה, והספרא מסיק, לכאורה, שענבים שנשמרו ולא הופקרו אסורים בבצירה:

'ואת ענבי נזיריך לא תבצור'

מן השמור בארץ אין אתה בוצר

אבל אתה בוצר מן המופקר

'לא תבצור'

לא תבצור כדרך הבוצרים

מיכן אמרו: תאינים של שביעית אין קוצים אותה

במוקצה, אבל קוצה אתה בחורבה, אין דורכים ענבים

בגת אבל דורכים בעריבה, אין עושים זיתים בוד

ובקוטבי אבל כותש ומכניס לבדידה

השאלה האם מצינו בספרא איסור מפורש על אכילת פירות שמורים תלויה בהבנת היחס בין שתי הדרשות שמובאות בו. אפשר לקרוא את הדרשות הללו מתוך הבחנה ביניהן: דרשה אחת מלמדת שאסור לבצור מן השמור, ודרשה שנייה מוסיפה ומסייגת שאף מן המופקר אין לבצור באופן רגיל אלא רק בשינוי מדרך הבוצרים.

אולם ניתן לקרוא את הדרשות כבנויות זו על גבי זו. תחילה מפרש הספרא מהו 'ענבי נזירך' - הכוונה היא לתבואה שמורה ולא מופקרת, ולאחר מכן הוא ממשיך ודורש מה דינה של תבואה זו: 'לא תבצור כדרך הבוצרים'. לפי זה תמציתו של האיסור הוא לבצור את התבואה השמורה כדרך הבוצרים, אך בצירתה בשינוי שלא כדרך הבוצרים מותרת.

למעשה חלוקים הראשונים בדרכי קריאת המדרש הזה, וממילא הם חלוקים גם להלכה בשאלה האם תבואה שמורה אסורה באכילה. רבנו תם (תוספות סוכה לט ע"ב, ד"ה בד"א)¹⁰⁵ סבור שיש לקרוא את המדרש באופן הראשון,¹⁰⁶ ולכן הוא מסיק שיש איסור מוחלט על אכילת שמור, בלי תלות באופן הבצירה. למסקנה זו מגיע גם הראב"ד בפירושו על תורת כהנים.¹⁰⁷ רש"י, לעומת זאת, מניח בפירושו ליבמות קכב ע"א (ד"ה של עזיקה) שאין איסור לאכול שמור קודם הביעור, וכנראה הבין את המדרש באופן השני. הרמב"ם לא הזכיר כלל את דין שמור, וככל הנראה סבר גם הוא שאין איסור בזה.¹⁰⁸ כך סבור גם הרמב"ן בפירושו על התורה (ויקרא כה, ה):

105 וכן מופיע בתוספות ראש השנה ט ע"א, ד"ה וקציר.

106 בתוספות סוכה שם (מהמילים 'ומיהו קשה לר"ת') הקשו על פירושו כי סבור שיש לקרוא את המדרש באופן השני.

107 אף שהוא קורא באופן אחר את המדרש.

108 כך הבין בשיטתו ערוך השולחן, שמיטה ויובל כא, ו-ח.

והכונה לרב (=רש"י) בזה, שהוא סובר שהשומר שדהו
 ופירותיו בשביעית אין הפירות נאסרין... וכן הדבר הזה
 בדין התורה בראיות ברורות. וזו ששנויה בתורת כהנים
 'ואת ענבי נזירך לא תבצור מן השמור בארץ אין אתה
 בוצר אבל בוצר אתה מן המופקר', יפרש הרב לומר
 ענבי נזירות לא תבצור אותם בניירותם אבל תפקיר
 הכל ותבצור עם העניים... מדלא כתיב 'ענבי הנזיר לא
 תבצור' וכתיב 'נזירך' לדרוש לא תבצור אותם כדרך
 נזיר שלך אבל תבצור אותם עם העניים כדרך שהם
 בוצרים, לומר שלא ישמרם לעצמו אבל ילקוט אותם
 עם העניים כהפקר וינהוג בהם גם כן כדרך שהעניים
 נוהגין לדורכן בעריבה

לשיטתו של הרמב"ן אמנם יש מלכתחילה איסור לשמור את הפירות,
 אך משעבר האדם על האיסור אין הוא מחיל במעשיו שם איסור על
 הפירות, אלא עליו להמשיך ולהימנע מעמדת הבעלות שסיגל לעצמו
 ביחס לפירות בכך שכעת יבצור אותם שלא כדרך הבוצרים.

ה. בטובה ושלא בטובה

הדרשה השנייה מופיעה בספרא מעט אחרי הדרשה הראשונה (בהר,
 פרשה א), והיא עוסקת במילים 'וְהִיְתָה שַׁבַּת הָאָרֶץ לְכֶם לְאֶכְלָה':

'והיתה שבת הארץ לכם'

מן השבות בארץ אתה אוכל ואין אתה אוכל מן השמור

מיכן אמרו

שדה שנטיבה

בית שמיי אומרים: אין אוכלים פירותיה בשביעית

ובית הלל אומרים : אוכלים
 בית שמיי אומרים : אין אוכלים פירות שביעית בטובה
 ובית הלל אומרים : בטובה ושלא בטובה
 רבי יהודה אומר : חילוף הדברים.¹⁰⁹ זה מקולי בית
 שמיי ומחומרי בית הלל

כדי להבין את הדרשה אל נכון, עלינו לעמוד על המחלוקת הכפולה המובאת עמה. המחלוקת לקוחה מהמשנה במסכת שביעית (ד, ב), והיא עוסקת בהיתר אכילת פירות שצמחו בשדה שנעבדה בשביעית או שניתנו לאדם אחר על ידי בעל השדה 'בטובה', דהיינו מתוך טובת הנאה או הכרת תודה בעד מסירת הפירות.¹¹⁰

במחלוקת בין בית שמאי לבית הלל יש ביטוי קלאסי למתח הקבוע שבין שני הבתים. מו"ר ר' ישראל פרידמן בן-שלום תיאר את המחלוקת הזאת באריכות בספרו 'בית שמאי', ועמד אף על השלכותיה הפוליטיות בסוף ימי הבית השני. בית שמאי דרשו באופן עקבי מן האדם ומן החברה רף רוחני ומוסרי גבוה, הן בעניינים שבין אדם למקום והן בעניינים שבין אדם לחברו. עמדתם הייתה מזוהה עם

109 רבי יהודה שימר מסורות משל בית שמאי. אביו, רבי עילאי, היה תלמידו של רבי אליעזר שהיה מאחרוני ה'שמותיים'. בדורו של רבי יהודה כבר הוכרעה הלכה כבית הלל, ולכן דרכו לפסוק הלכה כבית שמאי היא כשיוך עמדתם לבית הלל. אין זה זיוף העובדות חלילה, אלא דרך מקובלת לדיון במציאות שבה המושג 'בית הלל' משקף באופן מובהק את שורת ההלכה. כך פירש ספראי, וכן שמעתי ממו"ר הרב ישראל פרידמן בן-שלום. ניתן לצרף לכך את דברי התלמוד בגיטין נד ע"א ובבכורות ל ע"א, שבמקומו של רבי יהודה החמירו בשביעית.

110 המפרשים חלוקים בפירוש הביטוי 'בטובה', האם כוונתו לתגמול ממשי שניתן תמורת הפירות או רק להכרת טובה מצידו של המקבל. הבנת המחלוקת כרוכה גם בהבנת המשנה הקודמת למשנה זו, שגם בה יש שימוש במושג 'בטובה'. ראו את פירושו של הרמב"ם למשנה שם ואת הסתייגותו מפירושים אחרים.

העמדה החסידית שתיארנו בפרק השלישי, ורבים מן החסידים השתייכו בפועל לבית שמאי. בית הלל, לעומתם, הכירו באילוץ המציאות ובחולשות אנוש וביקשו למתן את דרישות ההלכה ולהתאימן ליכולותיהם של בני האדם.

בית שמאי דרשו מן האדם לעמוד ברף אישי מוסרי גבוה, להפגין רגישות גבוהה כלפי הזולת ולהשתחרר לחלוטין מכל עמדה של ניכוס ותלות בממון. הביטוי החסידי לעמדה זו מוכר מהמשנה במסכת אבות (ה, י) המתארת את האומר 'שלי שלך שלך שלך' כחסיד. בית הלל, מנגד, הבינו למה מסוגל האדם והכירו בצורך להיות בעל נכסים ובקושי להשתחרר מן האחיזה הממונית. דוגמה מאפיינת לדרכם של בית הלל היא תקנתו הידועה של הלל עצמו, תקנת הפרוזבול, שכפי שכבר ציינו בפרק השלישי יש בה הכרה מפוכחת בגבולות היכולת האנושית.

המחלוקת העקבית בין בית שמאי לבית הלל מתגלמת, כאמור, גם במחלוקתם בנוגע לאכילה 'בטובה'. זוהי מחלוקת בשאלה מה מידת ביטול הניכוס הנדרשת מן האדם בשביעית. בית הלל מאפשרים לאדם להפגין בעלות כלשהי על השדה, בעוד בית שמאי מתנגדים לכל הבעת בעלות.

מלשון המדרש ('מיכן אמרו') עולה שהמחלוקת בין בית שמאי לבית הלל אינה נוגעת רק להיתר לקבל טובה על זכות ההנאה מן השדה, אלא היא נוגעת גם לדיני שמור.¹¹¹ דיוק בלשון המחלוקת

111 כך אכן הבינו ראשונים את המחלוקת: 'זקני התם והיתה שבת הארץ לכם לאכלה, מן השבות בארץ אתה אוכל אבל אי אתה אוכל מן השמור, מכאן אמרו שדה שנטייבה בית שמאי אומרין אין אוכלין פירותיה בשביעית, ובית הלל אומרין אוכלין, כלומר כיון שאמרה תורה שיהא השבות לנו לאכלה ולא השמור אמרו בית שמאי שהפירות עצמן נאסרין, ובית הלל סוברין שאין הפירות נאסרין, שלא בא הכתוב אלא לאסור לנו שלא נשמור ויהיו לנו הפירות מן השבות' (רמב"ן ויקרא כה ה). וכן בדברי הראב"ד בפירושו לתורת כהנים:

מלמד שהיא עוסקת בהיתר לאכול פירות שהתייחסו אליהם מתוך עמדה מנכסת של 'בטובה'. בית שמאי אוסרים את אכילת הפירות הללו כשם שנאסרים באכילה הפירות השמורים.¹¹² לטענתם, בשני המקרים חולל מעמדם של הפירות על ידי הפגנת בעלות ומרגע זה אין היתר לאוכלם. לעומתם טוענים בית הלל שאין איסור לאכול את הפירות הללו.

הספרא, אם כן, תולה את דרשת השמור במחלוקת שבין בית שמאי לבית הלל, והרי שהוא מזהה את הדרשה עם שיטת בית שמאי לאסור באכילה פירות שביעית בטובה. עולה מכאן שהמחלוקת בין בית שמאי לבית הלל עמוקה יותר משנראה מלכתחילה. אין הם חלוקים רק על דין 'בטובה' אלא על איסור שמור בכללו. בית שמאי סבורים שיש לאסור באכילה כל פרי שבעליו הביע ביחס אליו עמדה של בעלות, בין אם יהיה זה על ידי שמירת השדה ובין אם על ידי טובת הנאה שקיבל על השימוש בו. בית הלל, לעומתם, סבורים שאין לאסור באכילה פירות כאלה.

איסור שמור הנדרש בספרא משקף, אם כן, את עמדת בית שמאי. עמדה זו מזוהה עם הרף החסידי הגבוה, אשר מפרש את השמיטה כצו טוטאלי לשחרור מן הנכסים ומן הניכוס ורואה בחומרה כל הבעת בעלות על הפירות. בית הלל מסכימים אולי לקריאת הכיוון הכללית ולאיסור לשמור את הפירות, אך אינם מוכנים לאסור באכילה את הפירות שנשמרו או שניתנו בטובה.

¹¹² כי מן השמור בכל ענין הוא אסור כדאמרין לקמן אליבא דבית הלל לרבי יהודה' (וכוונתו כמובן לעמדת בית שמאי, שכמותם ביקש לפסוק).

¹¹² הבנה כזו עולה בפשטות גם מן הירושלמי (שביעית טו, לט ע"א) אשר קובע שלשיטת רבי אליעזר אסור לאכול פירות שניתנו 'בטובה' משום שהוא שמותי, כלומר סובר כשיטת בית שמאי. ראו על כך 'תוספתא כפשוטה' תרומות, עמ'

מאיזו סיבה נאסר הפרי עצמו באכילה? בית שמאי מחילים איסור 'חפצא' על הפרי בעקבות פעולת שמירה אסורה שעשה האדם. ואולם, מה השתנה בפרי בעקבות פעולה זו? מדוע לא מספיק פשוט להסיר מן הפרי את השמירה ולנהוג בו מתוך תודעת הפקר, כפי שהציע למשל הרמב"ן בפירושו לספרא?

אפשר לומר שאיסור שמור הוא מעין קנס המוטל על האדם ששומר על פירותיו.¹¹³ כך סבר הראב"ד כשדן בפירות שנשמרו בידי נכרי: 'שלא אסרה תורה אלא המשומר ביד ישראל מפני שעבר על והשביעית תשמטנה אבל שמור ביד אינו יהודי לא אסרה' (תמים דעים, סימן רמא). עם זאת, אפיון איסור דאורייתא כזה כקנס אינו פשוט כל כך. העמדה שעליה חלוק הראב"ד היא עמדתו של בעל המאור, רבי זרחיה הלוי (סוכה יט ע"א מדפי הרי"ף). להבנתו גם פירות השמורים ביד נכרי אסורים באכילה. מכאן שהוא מניח שאין מדובר בקנס.

הדרשות בספרא מבחינות בין ה'שבות בארץ' או ה'מופקר' ובין ה'שמור'. מעשה השמירה חילל את הפירות ואסר אותם באכילה, בעוד הפירות המופקרים והשבותים ראויים לאכילה. שמירת הפירות פוגמת, כך נראה, ביסוד העקרוני של הענקת פירות השמיטה לאכילת האדם. בשמיטה יש לאכול פירות מופקרים, ולא פירות שצמיחתם לוותה בעמל אנושי. בחלק האחרון של הספר העיקרון הזה יתבאר היטב.

113 רמב"ן בפירושו הציע שכך גזרו חכמים על מי שמוכר את הפירות השמורים.

ו. בטובה דווקא

המחלוקת בין בית שמאי ובין בית הלל הובאה גם במסכת עדויות (ה), (א). לפי גרסת הראב"ד שם¹¹⁴ טענת בית הלל היא 'אלא בטובה', כלומר שיש לאכול דווקא בטובה ולא באופן של 'לא בטובה'. כנימוק לגרסה שבידו הציע הראב"ד:

ונראה לי דטעמייהו דבית הלל משום דגזרי שביעית אטו שאר שני שבוע כדי שלא יהא אדם רגיל ליכנס בשדה חבירו ובגינתו ובפרדסו שלא מדעתו, אבל מן התורה ודאי מותר, דכתיב 'ובשנה השביעית תשמטנה' ותניא במכילתא 'מגיד שהוא פורץ בה פרצות אלא שגדרו חכמים מפני תקון העולם'

הראב"ד מזהה בין הגדר שגדרו חכמים ובין טענת בית הלל, על פי גרסה זו, שאין לאכול פירות שלא בטובה. דבר זה מעמיד את בית הלל בעמדה שמנמיכה עוד הרבה יותר את רף השמיטה. הרב קוק אף הסיק ממנה מסקנה להלכה שלשיטה זו אין לאכול פירות שביעית מן השדה בלא אישורו של בעל הבית (שבת הארץ ו, טו):¹¹⁵

יש אומרים שאין אוכלין פירות שביעית אלא ברשות בעל הבית. אף על פי שמן התורה הפירות הן הפקר, ומותר לאכול מהן בלא רשות, גדר גדרו חכמים, שלא ירגיל אדם את עצמו לאכול מפירות חבירו בלא רשות

114 הובא בפירוש התוספות יום טוב.

115 וראו עוד על עמדת הרב קוק בפניני הלכה שביעית ויובל ג, ב, עמ' 58, הערה 2.

הבנה כזו תלויה כמובן גם בהנחה שהאדם יכול למנוע את הפקרת התבואה, ואין זו 'אפקעתא דמלכא', כשיטת בית יוסף שתוצג להלן בפרק הבא. ואכן כך מעיר הרב קוק במבוא לשבת הארץ עמ' נ.

גם בשאר ימות השנים, ואסרו לאכול גם בשביעית כי אם ברשות של בעל הפירות. ונראה פשוט שבעל הבית מחויב הוא לתן רשות, ואסור לו למנוע שום אדם שבעולם מלאכול את פירותיו בשביעית. ונראין הדברים, שלדעה זו אם עבר בעל הבית ולא נתן רשות, אף על פי שעבד איסורא בזה, ועובר על מצות עשה של השמטת הפירות, מכל מקום אסור לעבור על דעתו ולאכול הפירות בלא רשותו

הרי לפנינו תמונת הפער שבין הרף הרצוי לפסק המצוי. במקורה של הלכה, ונראה שכך אף בפשט הפסוקים, נאסר על האדם לשמור על שדותיו ופירותיו, לגדור את שדהו ולהפגין כל עמדת בעלות וניכוס בנוגע אליהם. בפסיקתו של הרב קוק, לעומת זאת, דווקא נשמרת הבעלות של האדם על נכסיו בשביעית, כמסקנה אחרונה מן הגדר שגדרו חכמים מפני תיקון העולם.

פרק שמיני

ניכום ושמיטה

א. הפקר

הפקר הקודם עסק בדרישה של התורה מן האדם להרפות מעמדת השליטה כלפי תבואת השדה שלו ולהימנע מכל הפגנה של בעלות כלפיה. מתברר שבעיני חז"ל דרישה זו קיבלה ביטוי משפטי. מכמה סוגיות ניתן ללמוד על הענקת מעמד של הפקר לפירות השביעית. מסוגיות אלו עולה שאין לפנינו רק דרישה מן האדם להרפות את אחיזתו ברכוש אלא קריאה להפקעה ממשית של רכושו. ביטוי ראשון לתפיסת השביעית כהפקר עולה כבר ממחלוקת בית הלל ובית שמאי במשנה (פאה ו, א):

בית שמאי אומרים

הבקר לעניים הבקר

ובית הלל אומרים

אינו הפקר עד שיופקר אף לעשירים כשמיטה

במחלוקת זו נבחנת האפשרות להשתמש בכלי המשפטי של הפקרת רכוש כאפיק לנתינת צדקה. בית שמאי סבורים שניתן להפקיר רכוש באופן המייעד אותו לעניים בלבד, ובית הלל חלוקים על כך. כשבית הלל מבקשים לתת דוגמה להפקר מוחלט הם מציינים את השמיטה. נדמה שבית שמאי לא יחלקו עליהם בנוגע להבנת ההפקר שבשמיטה אלא רק בשאלה אם על כל הפקר להיות הפקר מוחלט כמו השמיטה.

השמיטה משמשת כדגם להפקרת נכסים מוחלטת, לעשירים ולעניים כאחד.

בירושלמי הדין במשנה זו (פאה ו א, יט ע"ב) מבקשים רבי יוחנן וריש לקיש לבאר את עמדותיהם של בית הלל ובית שמאי:

רבי חייא בשם רבי יוחנן:

טעמייהו דבית שמאי

'לעני ולגר', מה תלמוד לומר 'תעזוב אותם'?

יש לך עזיבה אחרת כזו, מה זו לעניים ולא לעשירים

אף מה שנאמר במקום אחר לעניים ולא לעשירים

אמר רבי שמעון בן לקיש:

טעמייהו דבית הלל

'תשמטנה', מה תלמוד לומר 'ונטשתה'?

יש לך נטישה אחרת שהיא כזו, מה זו בין לעניים בין

לעשירים אף מה שנאמר במקום אחר בין לעניים בין

לעשירים

מה מקיימון בית הלל טעמייהו דבית שמאי?

'תעזוב אותם' מיעוט, זו לעניים ולא לעשירים אבל מה

שאמר במקום אחר בין לעניים בין לעשירים

מה מקיימון בית שמאי טעמייהו דבית הלל?

'תשמטנה ונטשתה' מיעוט, זה בין לעניים בין

לעשירים אבל מה שנאמר במקום אחר לעניים אבל לא

לעשירים

מתנות העניים והשמיטה מועמדות כאן כשני דגמים שונים של הענקת נכסים. הצדקה נעזבת 'לעני ולגר' בלבד, בעוד המילה 'תשמטנה' ביחס לשביעית מכוונת להפקר מוחלט, בין לעניים ובין לעשירים.

לפי הצעת הירושלמי בית שמאי ובית הלל חלוקים בכוונתה של התורה כשהוסיפה מילת הנחיה נוספת להפקר: 'ונטשתה'. לפי בית שמאי המילה הנוספת נועדה לייחד דווקא את השמיטה כמעשה של הפקר מוחלט, ולפי בית הלל היא נועדה להחיל את ציווי ההפקר המוחלט של השמיטה גם על מקרים נוספים של הפקר. המילה 'תשמטנה', אם כן, נתפסת בעיני חז"ל כמילה שיש לה משקל מוחלט של ויתור על בעלות. הענקת תבואת השביעית לעניים בלבד תחטא למלוא כוונתה של התורה בדרישה לשמוט את התבואה.

במקורות נוספים ניתן למצוא גם כן התייחסות לתבואת השביעית כהפקר. במסכת נדרים (ד, ה) קובעת המשנה שהמודר הנאה מחברו אמנם אינו יכול לרדת לשדהו בשביעית, אך מותר לו לאכול מן ה'נוטות', דהיינו מפירות האילנות הנוטים אל מחוץ לשדה באופן שאינו מצריך ממנו להיכנס לשדה כדי ליטול אותם. הפירות הללו אינם של בעל השדה בשביעית ולכן המודר יכול ליהנות מהם.

גם במסגרת הדיון של התלמוד במשנה הזאת (נדרים מב ע"א-ע"ב) מוסכם שהפירות הללו הם בגדר 'יצא מרשותו'. הגמרא אפילו תוהה בסופה של הסוגיה מדוע אסור למודר להיכנס לשדה חברו בשביעית, שהרי כשם שהפירות מופקרים כך הארץ מופקרת. כמענה מציעה הגמרא שתי תשובות:

ובשביעית - אין יורד לתוך שדהו כו'

מאי שנא דאוכל מן הנוטות? דפירי דהפקירא אינון,
ארעא נמי אפקרה!

אמר עולא: בעומדין אילנות על הגבולים

רבי שמעון בן אליקים אמר: גזירה שמא ישא

בעמידה

לפי עולא כאשר האילנות עומדים על גבול השדה הופכת הכניסה לשדה לכניסה שאינה משרתת את ההנאה מן הפירות. הארץ הופקרה רק לטובת ההנאה מהפירות, וזו אפשרית גם בלי להיכנס לשדה. מדברי רבי שמעון בן אליקים עולה עיקרון דומה. הכניסה לארץ נועדה לטובת ההנאה מהפירות אך כל שהות בקרקע מעבר לכך היא כבר בגדר הנאה אסורה ו'שלא לצורך אכילה לא אפקריה' (רש"י). לאור השאלה והתשובות שניתנו לה ברור שאף הארץ עצמה מופקרת באופן חלקי בשמיטה, עד כדי כך שבסיטואציות מסוימות אין אנו רואים בכניסה אליה פגיעה בבעלותו של בעל השדה.

תפיסה דומה אנו מוצאים בעדותו של רבי יוסי על רבי עקיבא רבו במסכת כלאים (ז, ה). בנוגע למקרה של זריעת כרם בשביעית קבע רבי עקיבא שאין הכרם נאסר משום כלאים, משום ש'אין אדם מקדש (=אוסר) דבר שאינו שלו'. הרמב"ם בפירושו למשנה שם אכן מפרש: 'ידוע לך שכל השדות בשנת השמטה הפקר ואין לשום אדם בהן בעלות גמורה, ולפיכך נעשה כרמו בשנת השמטה כמי שאינו שלו'. עוד אנו מוצאים בירושלמי (שביעית ד ב, לה ע"ב) מחלוקת אמוראים בנוגע לזכייה של אדם בפירות שדהו בשביעית:

מאימתי אדם זוכה בפירותיו בשביעית?

רבי ירמיה סבר מימר: משיתנם בתוך כליו

רבי יוסי סבר מימר: אפילו נתנם לתוך כליו לא זכה

בהו, דהוא סבר דאינון דידיה ולית אינון דידיה

שני האמוראים מסכימים על כך שהתבואה אינה שייכת לבעל השדה קודם שאסף אותה. רבי יוסי מרחיק יותר מרבי ירמיה לסבור שגם כאשר אסף את התבואה לתוך כליו אין היא שלו. המשך דבריו 'דהוא סבר דאינון דידיה ולית אינון דידיה' יכול להיתפס כהבהרה כנגד

ההווא אמינא של בעל השדה - אף שהוא חושב שהם שלו בעת שהוא אוסף אותם לכליו, למעשה הם אינם שלו. אך ייתכן שהמשפט משמש כנימוק לדין: דווקא מכיוון שבעל השדה סבור שהפירות שלו, אנו קובעים שהם אינם שלו גם כאשר יאסף אותם לכליו.

ב. אפקעתא דמלכא

מעמדה המשפטי של תבואת השביעית נידון במסגרת פולמוס מתמשך בין רבי יוסף קארו לידידו רבי משה מטראני (המבי"ט) בצפת של המאה ה-16. הדיון עצמו נסב על חובת הפרשת מעשרות מתבואת נכרי שעברה מירוח (המעשה המחייב במעשרות) על ידי יהודי בשביעית. חובת המעשרות אינה חלה בתבואת הפקר, ומשום כך אין חובת מעשרות בתבואת שביעית. השאלה היא האם במקרה שבו התבואה שייכת לנכרי מלכתחילה היא מחויבת במעשרות בשביעית. המבי"ט טען שאין הבדל בין תבואת יהודי לתבואת נכרי וגם תבואת נכרי פטורה ממעשרות בשביעית (שו"ת המבי"ט א, יא):

וכיון דמדאורייתא אין שום חיוב לישראל בשנת השמטה, גם לגוי אין שום חיוב...

ואם תתעקש לומר כי לא פטרה תורה ממעשרות אלא מה שהוא הפקר שהם פירות ישראל אבל פירות גוי שאיננו מפקירם יהיו חייבים

לא היא, דאטו ישראל שגדר כרמו ולא הפקירה בשנת השמטה יתחייב במעשר?

הא רחמנא אפקרה לארעיה לעניים ולעשירים ולכך אין שום חיוב מעשר, כל שכן בגוי

ההפקר של פירות הנכרי בשביעית כרוך אצל המבי"ט בהנחה ש'רחמנא אפקריה לארעיה'. הקב"ה הפקיר את הקרקע בשביעית ולכן אין מקום לחייב במעשרות את התבואה עצמה בשדהו של הנכרי גם כאשר היא קנויה ביד יהודי. מכיוון שהנכרי אינו מצווה על השביעית, בהכרח המבי"ט מניח שהפקר הקרקע מתרחש מאליו, ואין צורך שיכריז עליו בעל השדה.

נקודת המוצא של המבי"ט ביחס להפקרת התבואה לא התקבלה על רבי יוסף קארו (שו"ת אבקת רוכל כד). לטענתו יש חובת מעשר בתבואת הנכרי מכיוון שדין שביעית לא חל עליה מאליו:

כי מה שהוא סובר שהוא עקשות הוא היושר
 כי לא נפטר פירות שביעית ממעשרות אלא מטעם
 הפקר וכל שאינו מופקר לא נפטר ממעשרות
 ומה שטען אטו ישראל שגדר כרמו ולא הפקירו כו'
 יש לומר שזהו כמודיע הדבר בסתום ממנו
 דאיכא למימר בהא אין הכי נמי שהיא חייבת אף על גב
 דרחמנא אפקירה כיון דאיהו לא אפקריה

שאלת החיוב של תבואת נכרי במעשרות תלויה בהנחות היסוד בנוגע לאופי ההפקר של תבואת השביעית. לפי רבי יוסף קארו אין התבואה מופקרת מאליה במקרה שבעליה לא הפקיר אותה. אמנם 'רחמנא אפקריה', אך הפקר התורה מותנה בהכרה של הבעלים.¹¹⁶

יש לציין שביחס לשמיטה משתמש התלמוד בביטוי 'אפקעתא

116 רבי יוסף קארו מוסיף אמנם: 'ואפילו אם תמצי לומר דפטורה איכא למימר שאני התם דרחמנא אפקריה מה שאין כן בשל גוי'. מכאן שהוא מוכן לקבל תפיסה של הפקעה אוטומטית של השדה, אך סבור שהיא אינה חלה על שדה של נכרי. וכן העירו מנחת אשר יב; פניני הלכה, עמ' 58, הערה 2 ועוד. לניסוח בהיר של הספק והמחלוקת ראו בדברי המנחת חינוך, מצוה פד.

דמלכא', כלומר הפקעת המלך. בנו של המבי"ט, רבי יוסף מטראני (מהרי"ט), נסמך על הביטוי החריג הזה כדי להוכיח את דעתו של אביו (שו"ת מהרי"ט א, מג). אמנם מבחינת ההקשר שבו מופיע המושג הזה אין בו בהכרח הוכחה שאכן מדובר בהפקעה אוטומטית.¹¹⁷

לא נכניס את ראשינו בין הרים במחלוקת זו שפרנסה את רבני צפת במשך עשרות שנים ולא הוכרעה עד היום הזה.¹¹⁸ מספיק להתרשם מן האפשרות הדרמטית שהתורה הפקיעה מידי של האדם את הבעלות על התבואה (ובמובן מסוים גם על השדה) בשביעית כדי לזהות שוב את עוצמת התובענות הכלכלית של השמיטה. למעשה, גם אם ההפקעה אינה אוטומטית ומותנית בהכרתו של האדם, עדיין מדובר בדרישה תובענית במיוחד ובמסר דרמטי ביחס לנכסיו של האדם.

117 בבבא מציעא קו ע"א נקבע ששנת השמיטה אינה בגדר 'שנת תבואה' לצורך מניין שתי השנים שלאחריהן מותר למוכר שדהו לגאול את השדה. שנות המכירה נמנות כל עוד האשמה לאי עבודת השדה תלויה בקונה, אך אם הדבר אינו תלוי בו אין השנה הזאת נמנית. שנת השמיטה אינה 'שנת תבואה', מכיוון שהיא 'אפקעתא דמלכא', כלומר הופקעה על ידי הקב"ה ולא בבחירתו של האדם. קשה להכריע אם הביטוי הזה משמש כאן רק כדי להבהיר שהדבר נעשה לא ברצונו של האדם (כלומר, אפקעתא בציווי של המלך) או שיש בו גם פתח להגדרה משפטית של הפקעה בידי הקב"ה.

ספק דומה מתעורר גם במקרה הנוסף שבו מופיע הביטוי. הגמרא דנה במושג 'נכסי נטושים' ובהבחנה בינו ובין 'נכסי רטושים', וקובעת: 'נטושים דבעל כרחן, דכתיב והשביעת תשמטנה ונטשתה - אפקעתא דמלכא. רטושים - דמדעתן, דכתיב אם על בנים רטשה' (בבא מציעא לט ע"א). הביטוי 'אפקעתא דמלכא' מוסב כאן אמנם על הדין הנלמד שם בגמרא, אך הוא בא כמסקנה ישירה מן השימוש במילה 'נטשתה', אשר נתפסת כהפקעה מוחלטת. גם כאן ייתכן שמשמעה של 'אפקעתא דמלכא' הוא ההכרח של האדם לוותר על נכסיו, ואין בדברים כדי ללמד על הפקעת הנכסים מידי בלא שהפקיר אותם.

118 ראו: יהודה איזנברג, 'פולמוס צפת בדין פירות נכרים בשמיטה', שנה בשנה תשס"א.

ג. שלוש סעודות

בתוספתא נאמר: 'אין מוכרין פירות שביעית לחשוד על השביעית אלא מזון שלש סעודות' (תוספתא שביעית ו, כ). כלומר, יש חשש ביחס לאותו אדם שהוא יעשה סחורה בפירות השביעית, ולכן אסרו חז"ל למכור לו כמויות מסחריות. עם זאת, התירו למכור לו מזון שלוש סעודות. קביעה דומה מצויה בברייתא במסכת סוכה: 'דתניא: אין מוסרין דמי פירות שביעית לעם הארץ יותר ממזון שלש סעודות' (סוכה לט ע"א). כאן מדובר בקנייה של פירות מאדם החשוד לעשות סחורה במעות.¹¹⁹ גם במקרה זה התירו לקנות ממנו בכמות שתספיק לו לקניית שלוש סעודות.

רש"י (סוכה שם) ורמב"ם (הלכות שמיטה ויובל ח, יב) פירשו שכמות של שלוש סעודות היא כמות המספיקה 'כדי חייו' של האדם, כלומר מה שנצרך לו לקיום מיידי. אכן במשנה במסכת פאה (ח, ז) אנו מוצאים הענקה של מזון שלוש סעודות מן התמחוי לעניים. אולם מדובר שם בדין ייחודי לפרנסת השבת, בעוד בימי החול 'מי שיש לו מזון שתי סעודות לא יטול מן התמחוי'.

דין 'שלוש סעודות' מופיע בדיני השביעית בעוד שני הקשרים. במשנה (שביעית ט, ח) נאמר: 'מי שהיו לו פירות שביעית והגיע שעת הביעור מחלק מזון שלש סעודות לכל אחד ואחד'.¹²⁰ בהקשר נוסף מופיע הדין בתוספתא (ח, א) במסגרת התיאור של 'אוצר בית דין':

בראשונה היו שלוחי בית דין יושבין על פתחי עיירות,
כל מי שמביא פירות בתוך ידו נוטלין אותן ממנו ונותן

119 מעות שקנו בהן פירות שביעית מתקדשות כמותם ויש לבערן, כלומר להשתמש בהן לאכילה בשביעית ולא לצבור אותן.

120 לפי המפורט בתוספתא שביעית ח, ב הכוונה היא ל'שכניו קרוביו ויודעיו'.

לו מהן מזון שלש סעודות והשאר מכניסין אותו לאוצר שבעיר

בשני המקרים הללו קשה יותר לראות בחלוקת שלוש הסעודות דאגה ל'כדי חייו' של האדם, מכיוון שאין מדובר בדאגה נצרכת בתוך סיטואציה שבה נמנעת נתינה (כמו במקרה של החשוד על השביעית) אלא בנתינה יזומה במסגרת מעשה ההפקרה. ניתן הרושם שקבלת שלוש הסעודות היא חלק מן הרעיון של הפקר השמיטה. במקרה של אוצר בית דין בעל התבואה מוסר את תבואתו לבית הדין ומקבל מהם רק מזון שלוש סעודות, כעני העומד בפתח. כמו כל אדם אחר עומד בעל התבואה כאורח ומקבל מזון שלוש סעודות מתבואתו שלו. ייתכן שזהו אותו המסר שמועבר גם בנוגע לחשוד על השביעית. הנתינה על 'כדי חייו' אינה רק מתוך דאגה לקיומו המיידית אלא גם מעידה על העמדה שעליו לסגל, עמדה המנוגדת לתפיסת הצבירה שהוא אחוז בה.

כפי שציינו, קיומו של אדם בימי החול הסתכם בשתי סעודות, ואילו המושג 'שלוש סעודות' שמור באופן מובהק לשבת. המשנה (שבת טז, ב) קובעת שבשבת 'מצילין מזון שלוש סעודות' בעת דליקה. ההלכה מחייבת לאכול שלוש סעודות בשבת (שבת קיז ע"ב), ובמסגרת הדיון בסעודה השלישית נשנה מטבע הלשון 'שלוש סעודות' - 'אמר רבי יוסי: יהא חלקי מאוכלי שלש סעודות בשבת' (שבת קיח ע"ב).

דין שלוש סעודות בשבת נלמד מן החזרה המשולשת של המילה 'היום' בפרשת המן: 'וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶכְלֶהוּ הַיּוֹם כִּי שֶׁבֶת הַיּוֹם לַה' הַיּוֹם לֹא תִמְצָאֶהוּ בַּשָּׂדֶה' (שמות טז, כה). חז"ל, בהשראת פשטי המקראות, מעצבים את האכילה בשבת כמעין אכילה מן המן. אכילת המן התאפיינה כאכילה מן היד לפה, 'היום', בלי לצבור ליום המחרת.

חכמים המזוהים עם בית שמאי כרבי אליעזר בן הורקנוס ורבי אלעזר המודעי מצאו בתיאורי אכילת המן קריאת כיוון לדרך חיים שבה האדם אינו דואג למחר, ואף מצאו פגם אמוני בדאגה כזו (מכילתא דרבי ישמעאל בשלח, מסכתא דויסע פרשה ב): 'כל מי שיש לו מה יאכל היום ואומר מה אוכל למחר הרי זה מחוסר אמנה, שנאמר למען אנסנו הילך בתורתי אם לא'. מגמה זו אפיינה את דרכם החסידית התובענית של בית שמאי שכבר נידונה בפרקים הקודמים.¹²¹

אני מבקש להציע שהעיקרון של 'כדי שלוש סעודות' המצוי בדיני שביעית נועד גם הוא לכוון את האדם לעמדה נטולת הניכוס של אכילת המן. מה שתבעו מעצמם חכמי בית שמאי באופן קבוע, נדרש באופן קונקרטי יותר ביחס לעמדתו של האדם בשביעית. במסגרת הסוגיה שדנה בשלוש הסעודות הניתנות לעם הארץ מגדירים חכמים את דין שלוש הסעודות על ידי הביטוי 'בכדי מן' (סוכה לט ע"ב). הגמרא מבארת שמדובר על 'לישנא דמזוני' מן הפסוק 'וַיִּמְן לָהֶם הַמָּלֶךְ' (דניאל א, ה), אך ברור שיש כאן רמז אם לא כוונה שמלכתחילה ללקיטת המן במדבר.¹²²

'וְהִיְתָה שֵׁבֶת הָאָרֶץ לָכֶם לְאֶכְלָה' (ויקרא כה, ו). המילים 'לכם לאכלה', שישמשו להלן כמקור לדין אכילת פירות שביעית, מזכירות את סיפור המן - 'הוא הִלָּחֵם אֲשֶׁר נָתַן ה' לָכֶם לְאֶכְלָה' (שמות טז, טו), וגם את סיפור הבריאיה - 'וְנָאֵת כָּל הָעֵץ אֲשֶׁר בּוֹ פְרִי עֵץ זָרַע זָרַע לָכֶם יִהְיֶה לְאֶכְלָה' (בראשית א, כט). הקו המחבר את שלושת התיאורים הללו הוא אכילת האדם כאורח מתבואה שאינה משלו ועל גבי קרקע שאינה שלו. התורה מובילה את האדם בציווי השמיטה להעמיד את

121 ביחס לדרשת המן ראו בדברי הרב ישראל פרידמן בן־שלום בספר 'בית שמאי', עמ' 88 ר224.

122 זהו עוד מוקד של הקבלה בין השבת לשנה השביעית.

עצמו כמבקר באדמתו. 'אפקעתא דמלכא' נוטלת את השדה מידי בעליו בשנה השביעית ומעניקה לו מתוכה מזון שלוש סעודות כאורח על שולחן גבוה.

ד. איסוף וביעור

כפי שראינו, התורה מצווה על האדם להימנע משמירת שדהו בשביעית ואף מפקירה מידיו את השדה. הגבלת בעלות נוספת העולה ממהלך הפסוקים היא האיסור לאסוף את התבואה הביתה. הפסוקים (ויקרא כה, ג-ה) מגדירים את הפעולות שמותר לעשותן בשש השנים ולאחר מכן את הפעולות שאסור לעשות בשנה השביעית:

שש שנים	ובשנה השביעית...
תזרע שָׂדֶךְ...	שָׂדֶךְ לֹא תִזְרַע
תזמר פְּרָמֶךְ	וכרמך לֹא תִזְמַר
וְאָסַפְתָּ אֶת תְּבוּאָתָהּ	אֶת סְפִיחַ קִצְיֶיךָ לֹא תִקְצֹר
	וְאֶת עֲנָבֵי נְזִירְךָ לֹא תִבְצֹר

הזריעה והזמירה שהותרו בשש השנים נאסרו בשנה השביעית. כנגד איסורי הקצירה והבצירה בשנה השביעית עומדות המילים 'וְאָסַפְתָּ אֶת תְּבוּאָתָהּ'. הקצירה והאסיפה הן פעולות סמוכות, שהמשותף להן הוא נטילת התבואה מן השדה. מן ההקבלה מתבקשת ההבנה שגם אסיפת התבואה נשללה בשנה השביעית, אך זה לא נאמר במפורש. העניין מפורש מעט יותר בציווי על האיסורים החקלאיים ביובל, שבפשטות משחזר את ציווי השמיטה: 'לֹא תִזְרְעוּ וְלֹא תִקְצְרוּ אֶת סְפִיחֵיהֶּ וְלֹא תִבְצְרוּ אֶת נְזִירֵיהֶּ... מִן הַשָּׂדֶה תֹאכְלוּ אֶת תְּבוּאָתָהּ' (ויקרא

כה, יא-יב). אכילת התבואה מן השדה היא בדיוק הפעולה ההפוכה לאיסוף התבואה הביתה.

במסגרת הדיון התיאורטי שעורכת התורה עם החקלאים ניתן בפעם השלישית השדר שגם איסוף התבואה אסור: 'וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית הן לא נזרע ולא נאסף את תבואתנו' (ויקרא כה, כ). הבעיה שמציג החקלאי אינה נוגעת רק ליצירת היכול אלא גם לאיסופו. ייתכן שבעיית האיסוף היא רק תוצר של חוסר הזריעה - מכיוון שלא נזרע גם לא יצמח דבר ולא נאסף את תבואתנו. אבל פשוט יותר להבין שבפסוק יש התייחסות לאיסור לאסוף את התבואה. כך נראה גם מן השאלה 'מה נאכל'. אם האיסור הוא לזרוע בלבד, אזי החשש אמור להתייחס לתבואת השנה השמינית, שהרי בשנה השביעית עוד אפשר לאכול ממה שנזרע וצמח בשנה השישית.

ההנחיה 'מן השדה תאכלו את תבואתה' נאמרה ביובל, אך חז"ל הבינו שהוא הדין לשמיטה. משמעותו הפשוטה של הפסוק, כאמור, היא איסור על איסוף התבואה. כך אכן מבין פרשן פשט כרשב"ם: 'מן השדה תאכלו - ולא מן הנאסף אל הבית שאסור לאוספו'. ההנחיה הזאת מביאה את האדם לעמדה שתוארה לעיל, להיות כאורח הניזון רק מתבואה שהיא 'כדי חייו'. האדם אוכל מן השדה דבר יום ביומו, בדיוק כפי שאכלו בני ישראל את המן במדבר.¹²³

אבל מדרשם של חכמים בספרא (בהר, פרשה ב) שונה:

'מן השדה תאכלו את תבואתה'

כל זמן שאתה אוכל מן השדה אתה אוכל מתוך הבית

כלה מן השדה כלה מן הבית

123 'היום לא תמצאו ב'שדה' (שמות טז, כה).

ה'שדה' עומד אל מול ה'בית'.¹²⁴ כשציוותה התורה לאכול מן השדה, מובן שמנעה בכך את האיסוף אל הבית. אבל לפי פירושו של המדרש לא נאסר על האדם לאסוף תבואה אל ביתו. המילים 'מן השדה' נעשות לציר מדידה: כל עוד ניתן לאכול מן השדה יש היתר לשמר את המצבור הביתי. זוהי לא באמת אכילה מן השדה אלא אכילה שאינה פוגעת ביכולתם של אחרים לאכול מן השדה. האיסור לאסוף את התבואה כבר אינו קיים, והוא מומר בהנחיה מתונה יותר לכלות את התבואה מן הבית לאחר שכבר איננה בשדה.

למעשה הפרשנות של המדרש יצרה את המושג ההלכתי 'ביעור'. החובה לבער את פירות השביעית מיוסדת על ההנחה שלאדם יש תבואה בביתו, הנחה שונה ממה שעולה מפשט הפסוקים. התורה לא יכלה לצוות על האדם לבער את תבואת ביתו כי היא מלכתחילה אסרה עליו לאסוף את התבואה לביתו.

חז"ל הכירו בגודל האתגר של מניעת האיסוף, של אכילה מן השדה כאורח, של אכילת מן שאינה צוברת אל המחר. זהו אתגר שאדם מן השורה אינו יכול לעמוד בו בשגרת חייו. האדם זקוק לביטחון בסיסי שיש בביתו מזון למחר ולימים הבאים לו ולבני ביתו. עם זאת חכמים לא היו מעוניינים לבטל את העיקרון הרוחני שמתגלם באכילת 'שלוש סעודות'. העיקרון הזה יתממש במסגרת הביעור. מרגע שתמה התבואה בשדה חובה לפרק את המצבור הביתי ולהוציא את התבואה החוצה (משנה שביעית ט, ח):¹²⁵

מי שהיו לו פירות שביעית והגיע שעת הביעור
מחלק מזון שלש סעודות לכל אחד ואחד

124 ראו למשל שמות ט, כ-כא.

125 בפרק העשירי נדון בשאלה מהו הביעור. ההנחה כאן היא, כאחת השיטות, שהביעור הוא הפקר התבואה.

האכילה 'מן השדה' מתרחשת, אך רק בשלב מאוחר. האדם אינו אורח בשדהו, אבל נדרש ממנו לבצע בסופה של העונה אקט של הפקר בעוד הוא מותיר לעצמו מזון שלוש סעודות, בדיוק כפי שציפתה התורה שיעשה מלכתחילה.¹²⁶

קפיצה פרשנית משלימה אנו מוצאים בדברי חכמים על הפסוק הנוסף שממנו עולה איסור האיסוף, 'הן לא נזרע ולא נאסף את תבואתנו' (ספרא בהר, פרשה ג):

'וכי תאמרו' עתידים אתם לומר 'מה נאכל בשנה השביעית הן לא נזרע ולא נאסף את תבואתנו'
 אם אין אנו זורעים מה אנו אוספים
 אמר רבי עקיבא: מיכן סמכו חכמים על הספחים שיהו אסורים בשביעית
 וחכמים אומרים: אין ספחים אסורים מדברי תורה אלא מדברי סופרים
 אם כן למה נאמר 'הן לא נזרע ולא נאסף את תבואתנו'
 אמרת לנו לא תזרעו ומה שאנו אוספים אין מכנסו לקיום¹²⁷ אמרת לנו בערוהו ומה אנו אוכלים מן הביעור והילך?

רבי עקיבא וחכמים חלוקים בפרשנות הפסוק. רבי עקיבא מזהה בו איסור מפורש לאסוף את התבואה מן השדה, ולמד מכך שאיסור ספחים הוא מן התורה. בעמדתו נעסוק בפרק העשירי. חכמים טוענים שאין בפסוק איסור על איסוף התבואה מלכתחילה, אלא רק

126 ראו על כך גם: נעם זהר, 'משוויון לשבת הארץ', דעת תשע"ט, עמ' 360-362.
 127 הניסוח הזה קצת עמום. 'מכניסו לקיום' הוא ביטוי לתבואה שנשמרת לאורך זמן במחסנים, ראו במשנה פאה א, ד.

על שמירתה של התבואה בבית לאחר שהגיע זמן הביעור. גם במקרה הזה הדין שבמקורו התייחס לאיסור איסוף מלכתחילה תורגם לרגע שלאחר הביעור והותיר מרחב של השהיית התבואה בבית עד לזמן הביעור.

ייתכן שאפשר למצוא הד של התנגדות לפרשנות הזאת במכילתא דרשב"י (שמות כג, יא) שהובאה בפרק הקודם: 'יכול יהא מושיב עליה שומרין עד שתגיע שעת הביעור ויתננה להן? תלמוד לומר ונטשתה'. המדרש מכיר את הגישה המאפשרת להסיט את ביצוע ההנחיות עד לאחר זמן הביעור ומבהיר שהציווי הוא מלכתחילה. כפי שראינו, זהו מדרש שמשקף עמדה תובענית ביחס לשמיטה, עמדה שעולה גם מפשט הפסוקים.

ה. ביעור סוציאלי

בסופה של המשנה שהובאה לעיל (ט, ח) ישנה מחלוקת תנאית באשר לדרך מימוש הביעור:

ועניים אוכלין אחר הביעור אבל לא עשירים

דברי רבי יהודה

רבי יוסי אומר

אחד עניים ואחד עשירים אוכלין אחר הביעור

המחלוקת בין רבי יהודה לרבי יוסי משקפת התלבטות בשאלה מהו מוקד הביעור והשמיטה בכלל. לפי רבי יהודה השמיטה והביעור הם גמילות חסדים לנזקקים, בעוד רבי יוסי רואה בהם מעשה רוחני של הפקר וויתור על הנכסים. נפסע כעת בשיטתו של רבי יהודה אשר סבור שהביעור מיועד לעניים ובכך מחדד את המימד הסוציאלי של השמיטה.

ייתכן שהמבט הסוציאלי על השמיטה סייע, בין השאר, לפרשנות המרככת שהעניקו חכמים לפסוק כפי שתואר לעיל. הם הבינו שבהכנסת התבואה הביתה אין פגיעה בעקרון היסוד הסוציאלי. העיקרון הזה יישמר גם כאשר האדם יאסוף את התבואה לביתו, כל עוד מצויה התבואה גם לאחרים בשדה. רק כאשר כלתה התבואה מן השדה עולה הדרישה להוציא אותה מן הבית ולחלוק אותה עם האביון, הגר והתושב. המבט האחר על השמיטה, אשר מוצא בה שחרור מעמדה של ניכוס כחלק ממערכת היחסים שבין האדם לבוראו ולארצו, יראה ויתור של ממש בהיתר לאסוף את התבואה הביתה. הגוון הסוציאלי של השביעית בולט גם לנוכח מקור ההשראה של מצוות הביעור. חז"ל עיצבו את ביעור השביעית לאור הציווי המפורש על ביעור המעשרות בתורה (דברים כו, יב-יג):

כִּי תִכְלֶה לְעֶשֶׂר אֶת כָּל מַעְשֵׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁת
 שָׁנַת הַמַּעְשֵׂר וְנִתְּתָה לְלוֹי לַגֵּר לִיתוֹם וְלֹאֲלִמְנָה וְאָכְלוּ
 בְּשַׁעְרֶיךָ וּשְׂבָעוּ: וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בַּעֲרַתִּי הַקֹּדֶשׁ
 מִן הַבַּיִת וְגַם נִתְּתִיו לְלוֹי וְלַגֵּר לִיתוֹם וְלֹאֲלִמְנָה כְּכֹל
 מִצְוֹתָי אֲשֶׁר צִוִּיתִי לֹא עֲבַרְתִּי מִמִּצְוֹתַיךָ וְלֹא שִׁכַחְתִּי

ביעור המעשרות מוצג כמצווה סוציאלית מובהקת. האדם אינו מפקיר את התבואה לכל אלא מעניק אותה לחסרי הנכסים - הלוי, הגר, היתום והאלמנה. כשחכמים מעניקים לכילוי התבואה מן הבית בשנה השביעית את השם 'ביעור' הם צובעים את המעמד הזה בצבעי ביעור המעשרות ומעמידים את ביעור השביעית כמעשה של נתינה לנזקקים. התורה עצמה קשרה בין מצוות ביעור המעשרות ובין השביעית. בפרשת ראה היא מעמידה את חובת המעשר השנתית ואת חובת ביעור המעשר לאחר שלוש שנים על ציר שמוביל בסופו של דבר אל

שנת השמיטה. ראשית ישנו מעשר שנתי: 'עֶשֶׂר תַּעֲשֹׂר אֶת כָּל תְּבוּאָת וְרֵעֶף הַיָּצָא הַשָּׂדֶה שְׁנָה שְׁנָה' (דברים יד, כב). לאחר מכן ישנה הוראה להשלים את נתינת כל המעשרות שלא ניתנו בעתם מדי שלוש שנים: 'מִקְצָה שְׁלֹשׁ שָׁנִים תּוֹצִיא אֶת כָּל מַעֲשֵׂר תְּבוּאֹתָ בַשָּׁנָה הַהוּא וְהִנַּחְתָּ בַשָּׂעִרֶיךָ' (שם יד, כח). לבסוף מגיע הציווי על השמיטה: 'מִקְצָה שְׁבַע שָׁנִים תַּעֲשֶׂה שְׁמֵטָה' (שם טו, א). השמיטה המתוארת כאן היא אמנם שמיטת כספים, אך מבנה הפרשיות (שנה, שלוש שנים, שבע שנים) והקשר הלשוני ביניהן ('מִקְצָה שְׁלֹשׁ שָׁנִים', 'מִקְצָה שְׁבַע שָׁנִים') מלמדים שבשנה השביעית יש ביטוי נרחב ומלא יותר לביעור המעשרות גם במובן החקלאי. השמיטה היא הקצנה של ביעור המעשרות. היא ויתור מוחלט יותר על הנכסים לטובת העני, הגר, היתום והאלמנה.

החשיבה הסוציאלית של השמיטה צומחת בתוך מציאות שכבר מכירה באגירה ובניכוס כאופציות לגיטימיות בשנה השביעית. בתוך עולם של בעלות ושייכות אפשר לעסוק בהענקה לנזקקים. העמדה הראשונית של הפסוקים, וכמותה המגמות התובעניות יותר בעולמם של חכמים, ביקשו לבטל לחלוטין את הבעלות על התבואה בשנה השביעית. המילים 'תִּשְׁמַטְנָה וְנִטְשָׁתָה' התפרשו כצו להפקר מוחלט של התבואה ולהימנעות מכל שמירה והגנה על השדה. ההנחיה 'מִן הַשָּׂדֶה תֹּאכְלוּ אֶת תְּבוּאֹתָה' הובנה כאיסור על כל ניכוס ואגירה. מעמדם של בעל השדה ושל אביוני עמו הושוו מלכתחילה, וכולם עמדו לפני בוראם כאוכלי שלוש סעודות.

אבל זה היה רף גבוה ותובעני מדי. ההבנה של מגבלות האדם וההכרה בצורך שלו לשייך ולנכס, לצבור ולאגור הביאו את חכמים, כהלל בשעתו בתקנת הפרוזבול, לפרש באופן רך יותר את הפסוקים ולהצמיח את אידיאל השמיטה מתוך מציאות של בעלות ונכסים.

במציאות כזו יש בעל הבית ויש עני המתדפק על הפתח. העיקרים של נטישה ואי-אגירה התנקזו אל רעיון הביעור וקיבלו גוון סוציאלי בולט.

ו. ביעור כסמל

אלא שאפילו במובן המעודן שניתן לשמיטה אצל חכמים מדובר בשדר כלכלי רדיקלי התובע מן האדם להעניק לאחרים את התבואה שצבר החל משלב מסוים. נדמה שגם הרף הזה היה קשה לביצוע עד שאנו מוצאים צעד נוסף של ריכוך אפילו לביעור עצמו. בתוספתא (שביעית ח, ב) נאמר:

מי שיש לו פירות שביעית והגיע שעת הביעור
 מחלק מהן לשכניו ולקרוביו וליודעיו
 ומוציא ומניח על ביתו ואומר: אחינו בית ישראל כל
 מי שצריך ליטול יבא ויטול
 חוזר ומכניס לתוך ביתו ואוכל והולך עד שעה שיכלו

אפשר שההכנסה חזרה לביתו נעשית רק כחלק מן הציבור, אבל לא מן הנמנע שיש כאן ביטוי לניכוס מחודש מיד לאחר ההפקר. אכן בירושלמי (שביעית ט ד, לט ע"א) מסופר על אנשים שקיבלו עצה מרבותיהם כיצד לבצע את הביעור באופן שיאפשר להם לזכות מיד בתבואה מחדש:

רבי יצחק בר רדיפא הוה ליה עובדא...
 אתא שאל לרבי יאשיה
 אמר ליה: חמי לך תלתא רחמין ואפקרה קומיהון
 קפודקאי דציפורין שאלין לרבי אימי: בגין דלית לאילין
 עמא רחים ולא שאל שלם איך צורכה מיעבד?

אמר להו: כד תיחמון ריגלא צלילא תיהוין מפקון
לשוקא ומבקרין ליה וחזרין וזכיין ביה

תרגום:

רבי יצחק בר רדיפא היה לו מקרה (בדיני שביעית,
שרצה להימנע מהפסד התבואה בביעור)... בא ושאל
את רבי יאשיה. אמר לו: מצא לך שלושה אוהבים
והפקר בפניהם (וכך תוכל לזכות בהם). אנשי קודפקיא
שגרו בציפורי שאלו את רבי אמי: מאחר שאין לנו
אהובים וגם לא שואלים בשלומנו, איך נוכל לעשות?
אמר להם: כשתראו שהרגל כלתה מהשוק הוציאו את
הפירות לשוק והפקירו אותם וחזרו וזכו בהם

השיטות שהציעו חכמים לשואלים כיצד להימנע מהפקר התבואה
השיטות שהציעו חכמים לשואלים כיצד להימנע מהפקר התבואה
מלמדות שבתקופה זו היה ויתור נרחב יותר על הרף הנדרש מן האדם
בשמיטה. מן הסיפורים הללו מתקבל הרושם שמדובר בהנהגה
מקובלת ביחס לביעור. העובדה שחכמים מצאו לנכון להשתמש
בהערמה כדי להימנע מהפסד התבואה מלמדת על התעמעות
השפעתו הסוציאלית של הביעור או על ירידה ביכולתם של בעלי
התבואה לוותר עליה. ההפסד של התבואה לבעליה הורגש יותר מן
הצורך לתת אותה לעניים, והביעור נעשה ממילא לאקט סמלי שיש
לציין אותו ולרגע ולשוב לאחריו אל שגרת החזקה בתבואה.

פרק תשיעי

אוצר בית דין

א. בראשונה

התוספתא (שביעית ח, א) מתארת נוהל ציבורי לטיפול בתבואת השמיטה:

בראשונה היו שלוחי בית דין יושבין על פתחי עיירות
כל מי שמביא פירות בתוך ידו נוטלין אותן ממנו ונותן
לו מהן מזון שלש סעודות והשאר מכניסין אותו לאוצר
שבעיר

הגיע זמן תאנים - שלוחי בית דין שוכרין פועלין
עודרין אותן ועושין אותן דבילה וכונסין אותן בחביות
ומכניסין אותן לאוצר שבעיר

הגיע זמן ענבים - שלוחי בית דין שוכרין פועלין
בוצרין אותן ודורכין אותן בגת וכונסין אותן בחביות
ומכניסין אותן לאוצר שבעיר

הגיע זמן זתים - שלוחי בית דין שוכרין פועלין
ומוסקין אותן ועוטנין אותן בית הבד וכונסין אותן
בחביות ומכניסין אותן לאוצר שבעיר

ומחלקין מהן ערבי שבתות כל אחד ואחד לפי ביתו
הגיע שעת הביעור עניים אוכלין אחר הביעור אבל לא
עשירים, דברי ר' יהודה. ר' יוסי אומר: אחד עניים
ואחד עשירים אוכלין אחר הביעור. ר' שמעון אומר:
עשירים אוכלין מן האוצר אחר הביעור

לפנינו תיאור מפורט של התארגנות ציבורית ריכוזית שאוספת את התבואה מן החקלאים ומחלקת לכל בית ומשפחה לפי צורכיהם. הישיבה על פתח העיר היא נוהל אדמיניסטרטיבי שריח של פיקוח ואכיפה עולה ממנו. השדה מופקעת מידי החקלאים על ידי בית הדין, והלה אוסף את התבואה באופן מאורגן ומכנס אותה במצבורים העירוניים. אנשי העיר כולם מקבלים מן האוצר קצבה שבועית של מזון. מעמד העשיר והעני שווה, וכולם זכאים למזון 'שלוש סעודות' כאורחים ונתמכים.

מלשון התוספתא - 'בראשונה' - ברור שמדובר בהתארגנות שהונהגה בשלב מסוים בעבר ופסקה לאחר מכן. כמו כן, הנוהל המתואר אינו מתאים לכללים הרגילים של ביעור תבואת השביעית, לפיהם כל אדם מוציא החוצה את התבואה הצבורה בביתו.¹²⁸ הביעור מתואר כאן כשלב אחרון בתהליך המרוכז, שבו מאפשרים לציבור כולו או רק לעניים לאכול מן התבואה המכונסת באוצר. למעשה עולה מהתוספתא הזאת התנגדות להיתר של איסוף התבואה הביתה עד ביעורה בשלב מאוחר יותר. מאמצי בית הדין אינם ממוקדים בהוצאת התבואה המצויה בבתים בעת הביעור אלא במניעת איסוף התבואה הביתה מלכתחילה. בכך קרובה התוספתא להבנה הראשונית יותר של הפסוקים.

יחד עם זאת, נדמה שיש פער בין הדרשות הלומדות מן הפסוקים שאין לשמור ולאסוף את התבואה ובין ההסדר של 'אוצר בית דין'.¹²⁹ נציין שוב את הדרשה במכילתא דרשב"י (כג, יא) האוסרת חלוקה מאורגנת של התבואה על ידי בעל השדה: 'יכול יהא מושיב עליה

128 ראו ברדב"ז על הרמב"ם, שמיטה ויובל ז, ג, שנשמך על עובדה זו כדי לקבוע שהתוספתא אינה להלכה ושמשום כך לא הזכיר אותה הרמב"ם.

129 ראו גם במאמרו של נעם זהר, 'משוויון לשבת הארץ', דעת תשע"ט, הערה 33.

שומרין עד שתגיע שעת הביעור ויתננה להן? תלמוד לומר ונטשתה'. בתוספתא שלפנינו אמנם אין מדובר על ריכוז התבואה וחלוקתה בידי בעל השדה אלא על התארגנות ציבורית שמשמרת את העיקרון של הפקעת הבעלות הפרטית, ובכל זאת היא אינה עונה במדויק לתביעה הגורפת 'ונטשתה ואכלו אביוני עמך' כפי שעולה מהפסוקים. הרושם הוא שמדובר בהסדר שמטרתו לתת מענה לקושי של חלקים מן הציבור לעמוד בתביעה לשחרור הבעלות על התבואה. זוהי עמדת ביניים בין התביעה הגורפת להימנע מניכוס ובין ההכרה באיסוף התבואה הביתה עד הביעור. השימוש באכיפה משקף, כאמור, פער כלשהו בין דרישת הפסוקים ובין יכולותיהם של בעלי השדות שבשטח.

מתי, אם כן, הונהג הנוהל של 'אוצר בית דין' ובאילו נסיבות? מו"ר ר' ישראל פרידמן בן-שלום סבר שמהלך מאורגן ומרוכז שכזה היה יכול להתרחש רק בתקופת יבנה.¹³⁰ תקופה זו אופיינה בהנהגה מאוחדת של חכמים שהייתה בעלת השפעה על שכבות רחבות של העם. אחרי הפיצול והקרע בימי המרד הגדול, שהביאו בסופו של דבר לחורבן הבית, פעלו רבן יוחנן בן זכאי וממשיכי דרכו - רבן גמליאל, רבי יהושע, רבי אליעזר, רבי עקיבא וחכמים נוספים - לשיקום פני החברה ולהובלה מאוחדת של הציבור. ביטוי בולט לכך הוא תקנותיהם של רבן יוחנן בן זכאי ורבן גמליאל והדיונים ההלכתיים בסנהדרין שביבנה בנוגע לעיצובם של תחומים שונים בעולם הדתי.¹³¹

אי אפשר להעלות על הדעת שבימי השמד שאחרי המשבר הגדול של מרד ברכוכבא, ימי אושא, היו יכולים להפעיל מנגנון כזה. בפרק

130 כך קבע כבר שמואל ספראי במאמר 'מצוות שביעית במציאות שלאחר חורבן הבית השני', עמ' 14-16.

131 הרחיב על כך גדליהו אלון בספר 'תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד', חלק א.

השלישי זיהינו גם את העמדה המרוככת ביחס לעוברי עבירה בדור אושא, שאינה עולה בקנה אחד עם הפיקוח האדוק המתואר בתוספתא שלפנינו. גם רבי יהודה הנשיא, בדור שאחרי אושא, הלך בדרך אחרת, כפי שראינו, ופעל לצמצום תוקפה של השמיטה.

בכל פעם מעשרות הפעמים שבהן מתואר במשנה או בתוספתא נוהג כלשהו בלשון 'בראשונה' או מוצאים לאחר מכן תיאור של שינוי הנוהג שהונהג 'בראשונה' בעקבות אילוץ, אירוע שגרם לשנות את התפיסה או עמדה שונה של אחד מן החכמים ('משרבו עוברי עבירה', 'משחרב בית המקדש', 'עד שבא רבי עקיבא ולמד', 'התקינו ש...', 'חזרו להיות' ועוד). אך בתוספתא הזאת איננו מוצאים תיאור של שינוי.¹³² סביר להניח שמה שהונהג קודם למרד ברכוכבא פשוט דעך מאליו בזמן המרד ולא ניתן היה לשקמו בימי השמד הקשים שלאחריו.

ב. התנגדותו של רבי טרפון

בפרק השביעי עסקנו במחלוקת בית שמאי ובית הלל על אכילה 'בטובה'. בירושלמי (שביעית ד ב, לה ע"ב) מסופר על רבי טרפון, שביקש לנהוג כשיטת בית שמאי:¹³³

רבי טרפון ירד לאכול קציעות מתוך שלו שלא בטובה

כבית שמאי

חמוניה סנטוריה ושרון חבטון עלוי

¹³² הרב אליהו בלומנצויג מציע בספרו 'שיעורי עיון שביעית' להבחין בין שני שלבים בתוספתא. הביטוי 'הגיע זמן תאנים', לפי הצעתו, פותח את השלב החדש שיש בו שינוי מן השלב הראשון שתואר בלשון 'בראשונה'.

¹³³ סיפור מקביל לסיפור זה מופיע בבבלי נדרים סב ע"א, אך שם אין מדובר על אכילה בשביעית, וההנהגה של רבי טרפון מתוארת כהנהגה על פי הדין ולא לפני משורת הדין.

כד חמא גרמיה בסכנה אמר לון: בחייכון אמרין גו
 בייתיה דטרפון עתדין ליה תכריכין
 כד שמעון כן אישתטחון על אפיהון, אמרין ליה: רבי
 שרי לן
 אמר לון: ייתי עלי על כל חוטרא וחוטרא דהוה נחית
 עלי הוינא שרי לכון על קדמיא

תרגום:

רבי טרפון ירד לאכול תאנים מתוך השדה שלו שלא
 בטובה, כשיטת בית שמאי. ראו אותו השומרים והחלו
 להכות אותו. כשראה את עצמו בסכנה אמר להם:
 בחייכם, לכו ואמרו בביתו של רבי טרפון להכין לו
 תכריכים. כששמעו כך השתטחו על פניהם ואמרו לו:
 רבי, סלח לנו. אמר להם: יבוא עליי (לשון שבועה), על
 כל מקל ומקל שנחת עליי סלחתי לכם על המכה
 הקודמת

הירושלמי ממשיך ומציין שבשני מקרים נהג רבי טרפון כבית שמאי
 וסיכן את עצמו: 'בהדא ובקריאת שמע', כלומר במקרה הזה
 ובמחלוקת בנוגע לקריאת שמע. ההנהגה של רבי טרפון כבית שמאי
 מוכרת מהמשנה בברכות (א, ג): 'אמר רבי טרפון: אני הייתי בא
 בדרך והייתי לקרות כדברי בית שמאי וסכנתי בעצמי מפני הלסטים.
 אמרו לו: כדי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי בית הלל'.

במקרה שהבאנו כאן ביקש רבי טרפון לנהוג כבית שמאי ולאכול
 'שלא בטובה' בניגוד להכרעה בדורו לנהוג כבית הלל. אבל הסיפור
 דורש הבהרה. מה בדיוק חשב רבי טרפון לעשות? באיזה אופן

התכוון לאכול שלא בטובה משדהו שלו? ומאיזו סיבה היו שומרים לשדה?

בעל ה'פני משה' מפרש שרבי טרפון ירד לשדהו כשהוא מחופש ומסתווה בפני השומרים שהעמיד הוא עצמו על השדה. באופן כזה הוא קיווה שיביא את שומריו לאפשר לו לאכול כאורח שלא בטובה: 'ונתנכר לפני אנשיו שלא יכירו אותו כדי לקיים דברי בית שמאי לפי שסבורים יהיו שזה איש אחר והוא אוכל ואינו מחזיק להם טובה'. לפי זה הנוהג המצוי היה להעמיד שומרים על השדה, ורבי טרפון ביקש בהתנהלותו לערער על הנוהג הזה.

זהו הסבר שאינו חף מקשיים. לכאורה הדרך הפשוטה יותר לערער באופן גלוי על הצבת השומרים היא בהסרתם ולא בניסיון להיכנס ולאכול למרות שהוצבו בשדה. בנוסף לכך, לא מצינו שבית הלל התירו להעמיד שומר על השדה. הם רק התירו באכילה את התבואה שכבר נשמרה. פרט לכך, בסיומו של הסיפור מוסיף רבי אבהו בשם רבי חנינא בן גמליאל עוד נתון: 'כל ימיו של ר' טרפון היה מתענה על הדבר הזה ואמר אי לי שנתכבדתי בכתרה של תורה'. משמע שהשומרים נבחרו בגלל מעמדו של רבי טרפון. לו היה מדובר בשומרים מטעמו הם היו אמורים להיבהל משום שהם מונעים מבעל השדה להיכנס אליו ולא בגלל שהוא גדול בתורה.

לנוכח הקשיים הללו הציעו פרשנים אחרים¹³⁴ פירוש אחר: השומרים אינם שומריו של רבי טרפון אלא שומרים מטעם הציבור.¹³⁵ רבי טרפון חי ופעל בדור יבנה, הדור שבו ככל הנראה התבצעה ההתארגנות של 'אוצר בית דין'. במסגרת הזאת הוצבו שומרים על

134 כך קובע נחרצות הר"ש ליברמן ב'תוספתא כפשוטה' שביעית, עמ' 583, וכן ספראי במאמרו לעיל, עמ' 13-14.

135 'סנטוריה' יתפרש לפי זה לא כשומרים מטעמו אלא כשומרים הממונים על השדה שלו.

השדות כדי למנוע מבעלי השדה ומן הציבור כולו ליטול מן התבואה בעצמם. במקרה כזה גם אדם שנכנס לאכול מן השדה שלו נתקל בהתנגדות, ורק חשיפת מעמדו של רבי טרפון הבהילה את השומרים, וממילא ברור מדוע היה כאן שימוש בכבודה של תורה. רבי טרפון עצמו התכוון בכניסתו לשדה לנקוט צעד חתרני המערער על המנגנון של 'אוצר בית דין'. יש במנגנון הזה מעין הנהגה ציבורית של אכילה 'בטובה'. זהו הסדר לחלוקה הדינית של הפירות שיש בו ויתור על הקריאה הראשונית, הטוטאלית, של הפסוקים להימנע מכל איסוף ושימור של התבואה.

דור יבנה הוא הדור שבו נקבעה הלכה כבית הלל (ירושלמי ברכות א ד, ג ע"ג, ועוד). בדור זה מגיע לשיאו הפער שבין עמדת בית שמאי לעמדת בית הלל. בית שמאי מתעקשים לשמור על הרף התובעני המונע כל ביטוי של בעלות על תבואת השביעית. בית הלל, בפרט בדור יבנה, מבינים את המרחק שבין הדרישה הזאת ובין יכולותיהם של בעלי השדות.

הפתרון שמוצע אצל חכמי יבנה הוא 'אוצר בית דין'. זהו הסדר שיש בו ויתור כלשהו על הרף המוחלט של אי־הניכוס, אך יש בו רווח גדול מכיוון שהוא משמר את ההפקעה של הבעלות הפרטית על התבואה בפועל. רבי טרפון היה מזוהה עם עמדתם של בית שמאי ולא השלים עם ההכרעה כבית הלל, אך למסקנה, כפי שעולה גם בנוגע להטייתו בקריאת שמע, היה עליו לקבל את עמדתם של בית הלל ולהסכים להפעלת האוצר.¹³⁶

136 דיון נוסף בסיפור רבי טרפון ראו אצל יונה פרנקל, 'סיפור האגדה - אחדות של צורה ותוכן', עמ' 113-120.

ג. כלכלת ה'אוצר'

ההפעלה של 'אוצר בית דין' ביחס לתבואת השביעית אכן מצריכה הסבר. מדוע אין במהלך הזה פגיעה במעמד ההפקר שביקשה התורה להטיל על הפירות? באיזה אופן נימקו חכמים את החריגה שלהם מן האיסור לאסוף את הפירות?¹³⁷

ההסבר הפשוט לכך הוא שבית דין אינו פוגע בצו ההפקר אלא משתמש בכלי ארגוני אפקטיבי כדי ליישם אותו. חכמים זיהו את הייעוד של התבואה המופקרת - 'וְאָכְלוּ אֶבְיָנֵי עַמְּךָ' - והציעו את הנתיב היעיל לממש את הייעוד הזה. לולא ההתארגנות הריכוזית של בית הדין היו אנשים רבים נכנסים לעיר עם תבואתם ואוגרים אותה בבתיהם ללא היתר. כפי שהסביר רבי שלמה דוראן (שו"ת הרשב"ש רנח) בית דין יכול לשמש כ'יד עניים' לאיסוף תבואת השמיטה. באופן כזה הסביר גם החזון איש (יא, ט): 'ואין האזהרה אלא על הבעלים או מי שזכה מן ההפקר, אבל שלוחי בית דין שעושין בשל הפקר לטובת הציבור שרי'.

בדרך זו פוסע הרב יעקב אריאל ('אוצר בית דין - ביטוי למעמד הציבור בשמיטה', תחומין כח, תשס"ח), אשר מבקש לעודד כיום את השימוש באוצר בית דין.

137 אפשר להסביר שזהו לא צעד רחוק יותר מן ההיתר לאדם הפרטי לאגור עד הביעור, שהרי גם בשיטה של אוצר בית דין התבואה מופקרת משמגיע זמן הביעור. אמנם, להבנתי, מדובר פה בצעד ראשוני יותר, שיש בו עדיין התנגדות לאגירה. כפי שנתפרש הוא משקף מעצם ההפקעה של התבואה מן החקלאים הסתייגות מן האגירה הפרטית, ולכן יש לשאול מה מתיר את האגירה הציבורית.

גם הפעולות שעשו פועלי בית הדין בפירות הן פעולות האסורות בשביעית, ויש ביניהן אף את הבצירה האסורה במפורש מן התורה. לדין על היתר בית דין לבצע פעולות אלו ראו אצל הרב שאול ישראלי ב'ארץ חמדה', עמ' קיד; 'פניני הלכה' שביעית ויובל, עמ' 176, הערה 2.

הרב אריאל מזהה את ההסדר של 'אוצר בית דין' כחלק מן התוקף הממלכתי הרחב שניתן לבית הדין ולהנהגה הציבורית שבכל דור לממש את העקרונות הסוציאליים של התורה. זו הסיבה לכך שהן הגמרא והן הרמב"ם לא ראו לנכון להזכיר את המסגרת הזאת. אין זה משום שהם סברו שאין היא מקובלת להלכה,¹³⁸ אלא דווקא משום שזהו כלי ארגוני מובן מאליו:

אוצר בית דין אינו הלכה מיוחדת בהלכות שמייטה, אלא בית הדין הוא מוסד קבוע האחראי לצדק החברתי כל השנים, וממילא זהו גם תפקידו בשנת השמיטה... לא רק שלציבור מותר לקטוף פרי בכמויות גדולות, אלא אדרבא זו חובתם ואחריותם של מנהיגי הציבור לחלק את הפרי לכולם. מסתבר שכשהיה מלך בישראל, הוא היה עושה זאת. אך בזמן התוספתא לא היה כבר מלך בישראל, ולכן נמסר הדבר לבית הדין, וכמו שמצינו במקומות רבים שבית הדין הוא אחראי על הציבור (עמ' 311)

אוצר בית דין הוא אפוא לא הלכה אלא כלי ארגוני המאפשר טיפול בפרי לצורך הכלל... הוא (בית הדין) איננו גוף פסיבי שדן רק כשהנידונים באים לפניו אלא הוא יוזם בעצמו וקובע סדרים בחברה. הוא איננו רק גוף שיפוטי, אלא גם גוף שלטוני. הוא אביהן של יתומים והוא אחראי להשליט את הצדק בציבור... בעצם דבר זה היה צריך להיות בסמכותה של המלכות, אלא שבהעדר שלטון הדואג לסדרי החברה ממלא בית

138 כפי שהציע כאמור הרדב"ז על הרמב"ם ז, ג.

הדין את מקומו... לדעתנו תפקיד זה מוטל כיום על ממשלת ישראל. ורק באופן זמני - כל עוד הממשלה אינה ממלאת את תפקידה - נוטל בית הדין את היוזמה לחלק את יבול השמיטה לציבור (עמ' 314-315)

אוצר בית דין פועל, לפי דרך זו, כצינור מעין סוציאליסטי של מצוות השמיטה. העיקרון החברתי השוויוני של השמיטה זקוק למנגנונים אקטיביים שיביאו למימושו. בלי כלים לפיקוח ואכיפה החוק יישאר עקר. את מקומו של השלטון ממלא, בהקשר של התוספתא, בית הדין. בין האחרונים ניתן למצוא לעיקרון של אוצר בית דין הסבר מפותח יותר המעניק לו ערך שאינו רק פרגמטי. לפי ההסבר הזה תבואת השמיטה אינה מופקרת לכל אלא ניתנת לכלל ישראל.¹³⁹ המהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון רנט) סבור שיש היתר לטפל בקרקע לטובת מניעת הפסד בפירות השביעית ('אוקומי פירא'). אולם ההיתר הזה עומד במנוגד להתייחסות אל הפירות כהפקר: כיצד מותרת עבודת הקרקע לטובת פירות שאינם שלו? מתוך כך מסיק הרב דיסקין שהפקר השמיטה הוא הפקר ייחודי. אין זה הפקר לכולי עלמא אלא הפקר המיועד 'לכלל ישראל'. הוא למד זאת מן המילים 'וְאֶכְלוּ אֶבְיָנֵי עַמְךָ'. נדמה שהמילה 'עמך' מלמדת בעיניו על מסירת התבואה לכלל הציבור. אין זו מצווה של הענקת צדקה מאדם לרעהו. העניים זוכים בתבואת השביעית בחסות הציבור.

הרב שלמה זלמן אויערבך, בספרו 'מעדני מלך' (ז ב), מפתח את הרעיון של מהרי"ל דיסקין. לשיטתו יש הבחנה בין הפקר השביעית להפקר רגיל. בעוד הפקר רגיל 'אינו שייך כלל לשום אדם', הרי

139 גם הרב אריאל במאמרו לעיל הניח כך, אך יותר בולט בדבריו הדגש על תפקידו המיישם של בית הדין. וראו פיתוח של הרעיון הזה אצל הרב בלומנצויג בספרו 'שיעורי עיון שביעית', בפרק העוסק באוצר בית דין.

שהפקר השביעית אינו יוצא מידי של הבעלים כדי להיות נטול בעלות אלא להפך - הוא ניתן לציבור כולו:

מה שאין כן בשביעית שאמרה תורה 'ואכלו אביוני עמך' וגם אמרה 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה לך ולעבדך ולאמתך ולשכירך ולתושבך הגרים עמך' וכו', אפשר דחשיב כאילו כולם שותפים בה, וכיון שכן אין שום אדם רשאי לזכות בהם כי אם לפי צרכו

בדבריו נסמך הרב אויערבך על התיאור של 'אוצר בית דין' בתוספתא. 'אוצר בית דין', לפי הבנה זו, איננו רק כלי ביניים המוודא את הענקת התבואה לעניים אלא משקף תפיסה עקרונית בנוגע למעמדה של התבואה בשביעית כתבואה השייכת לכלל ישראל.

ד. כלכלת השמיטה

העקרונות הבולטים של מצוות השמיטה בכללה, ושל אוצר בית דין בפרט, הם עקרונות שבמושגים עכשוויים אפשר לזהות אותם עם חשיבה סוציאליסטית. הקריאה לשחרור מכל בעלות וניכוס, הצבת בעל השדה במעמד שווה לעניים, האכיפה הריכוזית של בית הדין במסגרת הפעלת האוצר ושיוכה של התבואה בשביעית ל'ציבור' הם מאפיינים מוכרים של כלכלה סוציאליסטית.

אלא שגדרו חכמים מפני תיקון העולם. מדרש ההלכה למד מן הפסוק את דין הביעור, אשר מכיר דה־פקטו בבעלות פרטית על היבול. בית הלל התירו אכילה בטובה ואולי אף תבעו הפגנת בעלות. הם גם לא אסרו באכילה את הפירות שנשמרו. התביעה לשחרור הבעלות נותרה נחלתם של חסידים וגיבורי כוח, וגם אוצר בית דין לא נקלט כנוהל הלכתי. חכמים, כדרכם, אמונים על גישור הפער בין

האידיאל התורני ובין המציאות. תפקידם לתרגם וליצוק את עקרונות התורה למטבעות מעשיים ויישומיים.¹⁴⁰

האם ניתן להסיק מן הדיון במצוות השמיטה מסקנות בנוגע לטיבה של הכלכלה היהודית? השאלה תהיה כפולה. ראשית, מה ניתן ללמוד מן התנועה בין האידיאל התורני לתרגום החז"לי שלו? שנית, אילו תוכנות אפשר לגזור מתמונת השמיטה בנוגע לאופייה של הכלכלה בשגרת החיים הרגילה, בשש השנים שלפניה?

שינויי התפיסה בקרב הציבור הדתי בדור האחרון ביחס לכלכלה הציבורית גלויים וידועים. כמו בעולם המערבי כולו, גם בציבור הדתי ישנה תנועה בולטת מתפיסות סוציאליסטיות וריכוזיות שאפיינו את אנשי 'הפועל המזרחי' בעבר אל גישה קפיטליסטית הדוגלת בכלכלה חופשית וליברלית בהווה. הדיון בתוך העולם הדתי עוסק מטבעו גם בזיהוי וניתוח העקרונות הנלמדים מן התורה בנוגע לכלכלה הראויה.

אני סבור שבדיון הזה יש כיום חוסר איזון. כותבים והוגים שונים נסמכים לא פעם על שורת הדין העולה מן המקורות ולא מעניקים משקל ראוי למה שלפנים משורת הדין. שורת הדין מובילה אל האופן שבו נכון לנהוג בפועל, אך אינה נוגעת במה שראוי לשאוף אליו. התורה איננה רק פרוגרמה מעשית. היא גם מסמנת חזון.¹⁴¹ השאלה מהו החזון הזה צריכה לעמוד באופן מובחן מן השאלה באיזה אופן יש לפעול ברגע נתון לנוכח החזון ועד כמה ראוי לנקוט בכלי אכיפה אקטיביים כדי לממש אותו. רק דיון בשתי השאלות הללו יחד יצייר תמונה מלאה של כלכלה יהודית.

140 להרחבה בעיקרון הזה ראו בספרו של בנימין פורת 'צדק דלים', ובפרט בעמודים 62-65.

141 דברים מפורשים בעניין זה ראו במאמרו הידוע של רבי ישעיהו שפירא, האדמו"ר החלוץ, 'ועשית הישר והטוב'.

התפיסה היהודית איננה הרצוי לבדו, אך גם איננה רק המצוי. התפיסה היהודית היא במהותה תנועת המתח בין הרצוי למצוי. היא כוללת את שורת הדין ואת החסידות שלפנים משורת הדין. היא כורכת יחד את האידיאל השמימי ואת קרקע המציאות, את התורה שבכתב עם התורה שבעל פה. היא מסמנת תנועה של רצוא ושוב בין חזון למעשה. גם התנועה ההיסטורית משמאל לימין אחוזה במתח הזה. יהיה זה פשטני להכריע מה נכון בדיון הזה מכיוון שכל צד אוחז רק בצלע אחת מתוך הצמד המוכרח של הרצוי והמצוי. זהו שיח של איזונים.

השמיטה מציבה בפנינו אידיאל כפול. היא עומדת כאידיאל אל מול שש השנים שקדמו לה, וגם בתוכה פנימה קיים המתח שבין אידיאל למציאות מוכרחת. עיצובה של שגרת השמיטה במונחים של אכילת המן ואכילת גן עדן עושה את השמיטה לחזון. הקריאה לשחרור מנכסים ומבעלות פרטית והכרזת השוויון במעמד בין בעל הנכסים לעני ולחייית השדה מסמנות תשוקה אידיאית עקרונית. ייתכן שהתורה ציפתה מן החברה ומן האדם הפרטי לנוע פעם בשבע שנים אל עבר הקוטב האידיאי הזה. המנגנון הזמני של 'אוצר בית דין' מלמד על תקופה רגישה שבה יש מתח בין הניסיון לחיות בתוך האידיאל הזה ובין היכולות האנושיות בפועל. זהו רגע מעבר שבו, ורק בו, מוצדק המנגנון האוכף כזרו אשר מעודד את האנשים להביא לידי ביטוי את מה שעוד פתוח בליבותיהם.

התורה מסמנת לחברה יעד של שחרור מנכסים ושל ביטול המעמדות הפיננסיים. זהו יעד אוטופי. האדם מטבעו זקוק לנכסים, לבעלות, לשליטה. את האוטופיה הזאת אי אפשר לכפות, כי היא אוטופיה מחנכת המבקשת בסופו של דבר לשנות את טבע האדם. השמיטה עומדת באופק. להסתרה שלה או לטשטוש המסרים

הבולטים העולים ממנה עלולים להיות מחירים חינוכיים. אפשר לעצב את פני הכלכלה בהווה ואף לחנך לכך את הדור הצעיר, אבל זהו חינוך פרגמטי ששואל מה ואיך וחסר את הרכיבים הערכיים של למה ולאן. השאלה כיצד ראוי היה לנהוג בשמיטה חשובה לא פחות מן השאלה כיצד יש לנהל את השמיטה בפועל. חשוב להרגיש את הדופק הפועם של בית שמאי מתחת לדרך ההנהגה הפרגמטית של בית הלל.

'לאכלה'

בין הארץ לפירותיה

פרק עשירי

ארץ, אילן, פרי

א. איסור ספיחים מן התורה

כפי שראינו בפרק השמיני, מפשט הפסוקים נראה שיש איסור לאסוף את תבואת השדה הביתה. כך עולה מן ההקבלה בין איסורי הקצירה והבצירה ובין ההיתר בשש השנים 'וְאָסַפְתָּ אֶת תְּבוּאֹתֶיהָ' (ויקרא כה, ג), מן הנאמר על היובל 'מִן הַשָּׂדֶה תֹאכְלוּ אֶת תְּבוּאֹתֶיהָ' (שם כה, יב) ומן המפורש בפסוקים שלאחר מכן: 'הֵן לֹא נִזְרַע וְלֹא נֶאֱסַף אֶת תְּבוּאֹתֶיהָ' (שם כה, כ). כך הביין את הדברים גם רבי עקיבא בספרא (בהר, פרשה ג):

‘וכי תאמרו’ - עתידים אתם לומר - ‘מה נאכל בשנה

השביעית הן לא נזרע ולא נאסף את תבואתינו’

אם אין לנו זורעים מה לנו אוספים

אמר רבי עקיבא:

מיכן סמכו חכמים על הספחים שיהיו אסורים בשביעית

לפי דברי רבי עקיבא המילים ‘לא נאסף’ מיותרות לכאורה, שהרי ברור שאם לא נזרע לא יהיה מה לאסוף. מכאן הוא מסיק שפרט לאיסור הזריעה ישנו גם איסור לאסוף תבואה שצמחה בכל זאת מעצמה בשנה השביעית, כלומר ספיחים.¹⁴² כפי שראינו, חכמים

142 הביטוי ‘סמכו חכמים’ אומר דרשני. משמע שאין זה מדרש הלכה רגיל אלא בעל מעמד ביניים הקרוב לאסמכתא, שגם היא מלשון סמכו. מצד שני תגובת

חולקים על רבי עקיבא וסבורים שאין הספיחים אסורים מן התורה, ואת הביטויים 'מה נאכל' ו'לא נאסוף' יש לפרש ביחס להוצאת התבואה מן הבית בזמן הביעור.

דרשה דומה מופיעה עוד קודם בספרא: 'את ספוח קצירך לא תקצור - מיכן סמכו חכמים על הספחים שיהו אסורים בשביעית' (ספרא בהר, פרשה א). הדרשה הזאת נסמכת על המילה 'ספוח' שבפסוק, המתייחסת לתבואה הצומחת מאליה.¹⁴³ לפי דרשה זו אסור אפילו לקצור את התבואה, וככל הנראה גם היא לשיטת רבי עקיבא. רבי עקיבא סבור שכל תבואה המצויה בשדה אסורה בקצירה או באיסוף, שכן או שנזרעה באיסור ('הן לא נזרע') או שצמחה מאליה ('ולא נאסוף'). גם תבואה שנותרה מן הזריעה של השנה הקודמת היא בחינת 'ספוח', כפי שעולה מהגדרתו של הרמב"ם (הלכות שמיטה יובל ד א, להלן).

אכן מהסברו של רמב"ן למחלוקת (ויקרא כה, ה) נראה שלשיטת רבי עקיבא אסורים כל קצירה וכל איסוף של התבואה:

ומן המחלוקת הזו שנו שם בתורת כהנים: 'את ספוח קצירך לא תקצור' - מכאן סמכו לספיחין שיהיו אסורין בשביעית, שנו משנתם כדברי רבי עקיבא דלא תקצור כלל, אבל כדברי חכמים, שלא תעשה אותם קציר

חכמים - 'אין ספחים אסורים מדברי תורה' - מלמדת שרבי עקיבא ראה בזה דברי תורה. וראו עוד ביצה טו ע"ב: 'מכאן סמכו חכמים לערובי תבשילין מן התורה'; כתובות י ע"א: 'מכאן סמכו חכמים לכתובת אשה מן התורה. רבן שמעון בן גמליאל אומר: כתובת אשה - אינה מדברי תורה אלא מדברי סופרים'; חולין קו ע"א: 'אמר רבי אלעזר בן ערך: מכאן סמכו חכמים לנטילת ידים מן התורה'.

143 מלכים ב' יט, כט: 'וְזָה לְךָ הָאוֹת אֲכֹל הַשֶּׁנֶה סְפִיחַ וּבְשֶׁנֶה הַשְּׁנִית סְחִישׁ וּבְשֶׁנֶה הַשְּׁלִישִׁית זָרְעוּ וְקָצְרוּ וְנָטְעוּ כְרָמִים וְאָכְלוּ פְרִיָם'.

לעצמך ולא תעשה אותם בציר לעצמך אלא נהוג בהם מנהג הפקר, וכן 'לא נאסוף את תבואתנו', שלא נאסוף אל בתינו פירות האילן והספיחים, כי בהפקירם לעניים ולחיה ולבהמה ובביעור לא נוכל לחיות בהן

'פירות האילן והספיחים' האסורים באיסוף לשיטת רבי עקיבא הם כנראה כלל התבואה שצמחה במהלך השנה בלי טיפול ישיר של האדם, והם מצטרפים לתבואה שנזרעה באיסור ובוודאי אסורה בקצירה.

לא ברור משתי הדרשות האם הספיח אסור גם באכילה.¹⁴⁴ לכאורה הרי מצינו הנחיה מפורשת לאכול את התבואה מן השדה. עם זאת, איסור הקצירה לא באמת מאפשר זאת. מפסיקתו של הרמב"ם (הלכות שמיטה ויובל ד, א) ניתן להבין שרבי עקיבא אוסר את כל תבואת השדה גם באכילה:

כל שתוציא הארץ בשנה שביעית, בין מן הזרע שנפל בה מקודם שביעית, בין מן העיקרים שנקצרו מקודם וחזרו ועשו ושניהם נקראו ספיח, בין מן העשבים והירקות שעלו מאיליהן ואין להן זרע הכל מותר לאכלו מן התורה שנאמר והיתה שבת הארץ לכם לאכלה... וזה שנאמר את ספיח קצירך לא תקצור שלא יקצור כדרך שקוצר בכל שנה...

הרמב"ם מתמודד עם שיטה המבקשת לאסור את התבואה כולה משום 'את ספיח קצירך לא תקצור'. זוהי שיטת רבי עקיבא. הוא מוכיח כנגדה שמותר לאכול את הספיחים מן התורה, ומשמע

144 בשאלה זו נחלקו הראשונים. ראו סקירה על כך במאמרו של יהודה פליקס, 'מהותו וגלגוליו של איסור ספיחים בשביעית', סיני צ, תשמ"ב, עמ' קנא-קנב.

שלשיטת רבי עקיבא אין כלל היתר לאכול את תבואת השנה השביעית.¹⁴⁵

עמדה זו קשה פעמיים. ראשית, כיצד היא מתמודדת עם הפסוק המפורש שציטט הרמב"ם לטובת העמדה הנגדית - 'וְהִיְתָה שֶׁבֶת הָאָרֶץ לְכֶם לְאֶכְלָהּ' (ויקרא כה, ו)? שנית, כיצד יחיה האדם אם לא יאכל כלל מן התבואה?

ב. תבואה ופירות

בגמרא (פסחים נא ע"ב) מובאת מחלוקת רבי שמעון וחכמים בנוגע לאיסור ספיחים:

רבי שמעון אומר: כל הספיחים אסורין, חוץ מספיחי כרוב, שאין כיוצא בהן בירק השדה וחכמים אומרים: כל הספיחין אסורים¹⁴⁶

הגמרא מציינת שחכמים ורבי שמעון 'תרוייהו אליבא דרבי עקיבא'. כלומר, נקודת המוצא היא שיש לאסור ספיחים מן התורה. בנוסף

¹⁴⁵ כך עולה גם מהילוך הסוגיה במנחות ה ע"ב, עיי"ש, ובתוספות ראש השנה ט ע"א, ד"ה 'וקציר של שביעית'. וראו בדיונו של הרב בלומנצויג בספרו 'שיעורי עיון שביעית' בנוגע לשיטת רבי עקיבא בספיחים.

¹⁴⁶ המחלוקת מופיעה באופן אחר במשנה: 'רבי שמעון אומר: כל הספיחים מותרין חוץ מספיחי כרוב שאין כיוצא בהם בירקות שדה, וחכמים אומרים: כל הספיחין אסורים' (שביעית ט, א). רבים דנו בכך, ואין כאן מקום להאריך בפתרון הסתירה שבין שתי המסורות. נציין רק להסברו של מהר"י פולדא, שהמחלוקת במשנה היא לפי שיטת חכמים בעוד המחלוקת בבבלי היא לשיטת רבי עקיבא, אשר אוסר ספיחים מן התורה. וראו במאמרו של יהודה פליקס (לעיל הערה 144), שם הוא טוען שמבחינה היסטורית איסור הספיחים הוא גזירה חדשה מימי יבנה שלא הוכרה קודם לכן. פליקס אינו מסביר אמנם מה הביא את דור יבנה להחמיר בדין הספיחים. ככל הנראה זיהה רבי עקיבא את עקרון איסור הספיחים בפסוקים עצמם, ולכן דרש זאת כדין דאורייתא.

לכך, שני הצדדים מסכימים שיש ייחודיות בספיחי כרוב
ושמלכתחילה אין לאסור אותם, אלא שחכמים סבורים שיש לגזור
שלא לאכול אותם משום שאר הספיחים.
במה נתייחדו ספיחי הכרוב משאר הספיחים? מדוע 'אין כיוצא
בהם בירק השדה'? פירש רש"י:

שאינן כיוצא בהן בירק השדה -
משרשין הן גדילין, והרי הן כאילן שמוסיף ענפים על
ענפים, ולא בכלל שאר ספיחים נינהו
וכל שאר ספיחים מזרע הנחבט ונופל לארץ הוא
אבל ספיחי כרוב אינו כן, אלא עליו גדילין בענפים¹⁴⁷
ולא אסרה תורה אלא ספיחים מעין זריעה, כדכתיב 'הן
לא נזרע' וגו'
כך שמעתי

בשמועה שמסר רש"י יש חלוקה עמומה בין ספיחי זרעים הנחבטים
ונופלים לארץ ובין גידולים המטפסים ומסתעפים לגובה כאילן. ניסוח
דומה מצוי גם בדברי רבנו תם בתוספות (ד"ה 'כל הספיחים'), ושם
מודגש יותר דמיונו של הכרוב לאילן. בפירוש הר"ש על המשנה
הניסוח מחודד עוד יותר: 'וספיחי כרוב דשרו משום דכתב את ספיח
קצירך - דבר הנקצר כתבואה אסר הכתוב אבל כרוב יש לו קלח גדול
וענפים כעין אילן'.

לשלושת הפירושים הללו ישנה הנחה משותפת: ספיחים אסורים
רק בתבואת השדה ולא בפירות האילן. בפסוק אכן מתואר רק הקציר
בלשון 'ספיח' ולא הבעיר. למעשה ניתן לקרוא באופן כזה את דרשות

147 פליקס (עמ' קע-קעא) מסביר שמדובר בכרוב העלים הגדל לגובה על גבי
גבעול דמוי גזע שנוצר מצמיחה רביעונתית של עלים.

הספרא. תחילה הוא דורש 'את ספיח קצירך לא תקצור' כאיסור ספיחין כולל, ולאחר מכן הוא מוסיף שאת הפירות מותר לבצור רק 'בדרך הבוצרין'.¹⁴⁸

פירות האילן אכן אינם גדלים מאליהם כמו גידולי השדה אלא כחלק מהמחזור הקבוע של העץ. אך מתוך נקודת מבט האוסרת כל תבואת שביעית באכילה לא ברור מדוע החילוק הזה רלוונטי. כך אכן מקשה רש"י על הפירוש שמסר:

וקשיא לי

חדא: דכי האי גוונא לא קרי ספיחים, אלא הגדילים

מזרע הנחבט ונופל לארץ קודם לקיטה

ועוד: אילנות בשביעית מי לא נהגא בהן נמי קדושה?

ונראה בעיני דטעמא משום דכרוב אינו כלה לחיה כל

ימות החורף

וגימגום

פרט לערעור על ההגדרה ההלכתית של ספיחים, רש"י תמה מה ההיגיון הטמון בהבחנה בין ספיחי האילן לספיחי התבואה. רש"י מניח שאיסור הספיחים כרוך בתפיסה שהתבואה האסורה קדושה, ואינו מבין מדוע לא ייאסרו גם פירות האילן, שבוודאי חלה עליהם קדושת שביעית. לכן הוא נאלץ להציע פירוש אחר: מדובר באיסור ספיחים לאחר ביעור, ומיוחדים ספיחי הכרוב משום שבניגוד לתבואות אחרות הם אינם כלים לחיה מן השדה וממילא מותרים בבית תמיד.

הפירוש שמציע רש"י מחדד את נקודת המוצא השונה שלו ביחס

148 הצעה כזו מצויה בדברי 'שער המלך' על הרמב"ם, הלכות שמיטה ויובל ד, ב. וראו על כך גם בדיונו של הרב בלומנצויג.

לספיחים. הוא מתייחס לאיסור הספיחים כענף של דין הביעור. אבל כנראה שבעיני בעלי השמועה שבשמם מסר רש"י יש פשר אחר לאיסור הספיחים, אשר מבחין את ספיחי התבואה מפירות האילן. פירות האילן אכן קדושים, אך קדושתם מזמינה את אכילתם ואינה מונעת אותה. תבואת השדה, לעומת זאת, אסורה באכילה מלכתחילה. מה מקור החלוקה בין תבואת השדה לפירות האילן ומה טעמה? על כך ביקש לענות תוספות רי"ד (פסחים נא ע"ב),¹⁴⁹ שציטט את החלוקה בין תבואת השדה לפירות האילן בשמו של רבנו תם:

והפתרון של רבינו תם יפה מאוד ועיקר
אלא שלא פירש למה הן אסורין הספיחים אפילו קודם
זמן הביעור

ונראה לי שזהו טעמו של רבי עקיבא שהיה אוסר
הספיחין אפילו קודם הביעור, שכמו שאילו זרע שדהו
בשביעית אותה התבואה שגדלה אסורה מפני שעבר
וזרע, כך גם הספיחים שגדלו מאליהן על ידי שנפל
הזרע לארץ וגדל הן אסירין... שכך אסר הבורא
הספיחים שגדלו מאליהן כאלו נזרעו על ידי אדם

ומה שאמרה תורה 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה' לא
אמרה אלא בפירות האילן שגדילין בלא זריעה, אבל
ספיחין הבאין על ידי זריעה אף על פי שמאליהן גדלו
אסורין הן לעולם ואפילו קודם זמן הביעור
ואין ביעור נוהג אלא בפירות האילן והכרם אבל רבנן
פליגי על רבי עקיבא ולא אסרי ספיחים אלא הרי הן
כפירות האילן

149 ראו דיון בדבריו גם אצל הרב בלומנצויג.

ההבדל בין תבואת הארץ לפירות האילן טמון, לפי הרי"ד, במידת המעורבות של האדם. מה שנזרע בידי אדם אסור בשביעית, ומתוך כך נאסרים גם ספיחים שכאלו נזרעו בידי אדם. פירות האילן, לעומת זאת, גדלים בשנה השביעית ללא טיפול ישיר של האדם, ולכן הם אינם אסורים באכילה. מתוך דבריו עולה הרעיון המזוין את איסור הספיחים. בשנה השביעית נדרש מן האדם שלא לאכול מיגיע כפיו אלא כאורח שאוכל משולחן גבוה. נזכיר עיקרון דומה שמצאנו בשיטת בית שמאי, שאסרו על אכילת פירות שגידולם נעשה בסיוע של שמירה אנושית.

אבל נדמה שיש כאן יותר מכך. החלוקה בין פירות האילן לתבואת השדה מבוססת על חלוקה בין הארץ והאילן ובין הפירות הגדלים על האילן. אכילת התבואה הצומחת מן הארץ אסורה כשם שעבודת הארץ והאילן הצומח ממנה אסורה. הארץ אינה של האדם. אבל הפירות הגדלים מן הארץ מיועדים לאדם, דווקא מתוך אי־הבעלות שלו על הארץ ועל האילן שמתוכם הם צמחו.

מימד הגובה שמובא בדברי רש"י יכול להבהיר זאת באופן חזותי. הארץ והזרע הנחבט ונופל בה הם רובד התשתית של הקיום האנושי. הם הקרקע שעליה עומדות רגליו של האדם. הצמיחה של האילן מן הארץ, כשהוא מוסיף ענפים על ענפים, בונה את זקיפות הקומה המזוהה עם האדם ומעניקה לו מתוך כך את הפירות. במובן מסוים זהו הסבר הפוך, אם כי לא סותר, להסברו של הרי"ד: דווקא הארץ היא מקום נטול מגע אנושי, בעוד פירות האילן ניתנים לאדם מכוח היותם ראויים לו. הפירות ראויים לאדם, אמנם, רק מכוח האדמה שממנה צמחו. הארץ היא נקודת התשתית, וההכרה בחוסר הבעלות עליה מצמיחה את האילן, את הענפים ולבסוף את הפירות, המיועדים לאכילת האדם.

ג. ביעור ואכילה

בפרק השמיני עסקנו בדין הביעור במסגרת הדיון על הפקר התבואה. הביעור הוא הוצאת התבואה מן הבית מרגע שכלתה מן השדה (ספרא בהר, פרשה ב):

‘מן השדה תאכלו את תבואתה’
כל זמן שאתה אוכל מן השדה אתה אוכל מתוך הבית
כלה מן השדה כלה מן הבית

המשנה (שביעית ט, ח) והתוספתא (שביעית ח, ב) מתארות את הוצאת התבואה החוצה והפקרתה לכל. מן המשנה ברור שהתבואה מיועדת לאכילה, לעניים בלבד או לציבור כולו:

ועניים אוכלין אחר הביעור אבל לא עשירים
דברי רבי יהודה
רבי יוסי אומר
אחד עניים ואחד עשירים אוכלין אחר הביעור

עם זאת, ניתן ללמוד מכמה דיונים על איסור לאכול את התבואה לאחר הביעור. המשנה מתייחסת אל השביעית כאיסור אכילה האוסר בתערובת ‘בנותן טעם’ (שביעית ז, ז; וראו גם ט, ה). בגמרא (בבא קמא קא ע”א) מובאת אף ברייתא המתייחסת לפירות השביעית במושגים של איסור הנאה ודורשת את השמדתם: ‘בגד שצבעו בקליפי שביעית - ידלק’.¹⁵⁰

150 ייתכן אמנם שהכוונה היא לשימוש לא ראוי בפירות שביעית, ואכן הגמרא דורשת שם ‘תהיה, בהיתה תהא’, ככל הנראה על בסיס הפסוק ‘קָדַשׁ תְּהִיָּה לְכֶם’ המלמד על קדושת פירות שביעית. כך אכן מפרשים רש”י ורמב”ם (הלכות שמיטה ויובל ו, יב). אך לא ברור אם כך מדוע לשרוף את הבגד באופן שמפסיד עוד יותר את פירות השביעית. הרמב”ם באמת אינו מציין שיש

לפי דעת הרמב"ן (ויקרא כה, ז), בוודאי שהפירות מיועדים לאכילה לאחר הביעור, ואיסור האכילה העולה מן המקורות מופנה לפירות שנותרו בבית ולא הוצאו אל השדה:

ואין הענין שיהיו הפירות אחר זמן הביעור אסורין בהנאה ובאכילה ויהא מחויב לאבדם, ולא מנו חכמים במשנה (סוף תמורה) פירות שביעית לא מן הנשרפים ולא מן הנקברים, ואינו אלא שהוא צריך לבערם מרשותו ולהפקירם לעניים ולכל אדם, כענין 'בערתי הקדש מן הבית'. וכן שנינו: העניים אוכלין אחר הביעור אבל לא העשירים דברי רבי יהודה, רבי יוסי אומר אחד עניים ואחד עשירים אוכלין אחר הביעור... שאין ביעור אלא לבער הפירות מרשותו ולהפקירם... אבל אם עכבם בביתו אחר הביעור כדי לאכלן, אסורין הם באכילה לגמרי, וזו היא שביעית שאוסרת בנותן טעם לאחר הביעור שאין לה מתירין

פרשנותו של הרמב"ן כרוכה בתפיסת הביעור כמעשה סוציאלי. הוא אף תולה לאחר מכן את עמדתו בדגם של ביעור מעשרות, ומעיר שאין סיבה שיהא חילוק ביניהם באיסור האכילה. הדברים מפורשים כאמור במחלוקתם של רבי יוסי ורבי יהודה.

עמדה אחרת, שהרמב"ן מזכיר ושולל, היא עמדת הרמב"ם: 'והרב רבי משה והרבה מן החכמים סבורין שהביעור אוסר לגמרי

לשרוף את הבגד הצבוע בקליפי שביעית. אפשר להציע שהמילה 'תהיה' הנדרשת בגמרא נלקחה מפסוק אחר: 'וְלִבְהִמָּקֵד וְלַחֲטִיָּה אֲשֶׁר בְּאַרְצָךָ תִּהְיֶה כָּל תְּבוּאָתָה לְאָכֹל'. לפי הצעה זו, מפסוק זה נלמד שיש זמן שבו ניתן לממש את האכילה ('בהיותה') ולאחריה אסורה האכילה. וכן מפורש במאירי שמדובר בפירות שביעית לאחר זמן הביעור. וראו עוד בחזון איש שביעית יא, ו.

וטעונין שריפה או מפזר וזורה לרוח או מטיל לים. ואינו כן, כמו שנתבאר'. כוונתו לפסיקתו של הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל (ז, ג):

היו לו פירות מרובין מחלקן מזון שלש סעודות לכל
אחד ואחד

ואסור לאכול אחר הביעור בין לעניים בין לעשירים
ואם לא מצא אוכלין בשעת הביעור שורף באש או
משליך לים המלח ומאבדן לכל דבר שמאבד

כפי שהעיר הכסף משנה, הקביעה שאין לאכול לאחר הביעור אינה סותרת את הנאמר במשנה מכיוון שלרמב"ם היה נוסח אחר בדברי רבי יוסי: 'אחד עניים ואחד עשירים אין אוכלין אחר הביעור'.¹⁵¹ עם זאת, הרמב"ם אינו שולל את האכילה המפורשת במשנה ובתוספתא. אם נדייק בדבריו, הוא מתאר את הביעור כאכילה, כשאיסור האכילה חל רק לאחר הביעור. שריפת הפירות והשמדתם אינן מוגדרות כביעור אלא כמעשה שנעשה 'אם לא מצא אוכלין'.¹⁵²

הראב"ד משיג על דברי הרמב"ם, אף שהוא עצמו מציע מבנה דומה: ראשית יש להפקיר את הפירות לכל, ולאחר מכן יש לשורפם. השגתו ממוקדת, למעשה, בפירוש המושג 'ביעור'. הוא סבור שגם שריפת הפירות מכונה ביעור, ומשום כך הוא מקדים את שלב האכילה עוד קודם לכיליון הפירות מן השדה:

בחיי ראשי לא האיר ולא הצהיר מהו הביעור האוסר
על כל אדם

151 כך מופיע בפירושו על המשנה במסכת שביעית ה, ג.

152 הרב בלומנצויג בדיונו על הביעור עומד על נקודה זו, ומסיק ממנה שהשריפה היא רק תוצאה צדדית של אי-האכילה. כפי שאציע להלן, יש לענ"ד תפקיד הן לאכילה והן לשריפה.

ואולי הוא סובר כי החילוק של ג' סעודות הוא גמר

הביעור

ואינו כן, אלא בשיכלו פירות העיר ותחומיה מוציאין כל אדם מה שבבתייהם ומביאין אותם לאוצר ליד בית דין והם מחלקים לכל אדם שלש סעודות כדי לשבת וכן בכל יום ויום עד שיכלו, ואם אין שם אוצר ולא בית דין מחלקין מוציאין לשוק ומפקירן ואף הוא יכול לחזור לזכות בהן ככל אדם...

ואחר שיכלו מכל הארץ אז יתבערו לגמרי לשריפה או לאיבוד, ומאותו הביעור ואילך אינו אוסר במשהו לפי שאין לו שום היתר, אבל לביעור הראשון כיון שיש לו היתר אכילת ג' סעודות אוסר במשהו וחייב לבער ביעורו מן הבית...

הראב"ד אוגד את כל המקורות על הביעור לכדי מכלול אחד. התמונה המתקבלת היא של ביעור כפול - ראשית באכילה, ולאחר מכן בשריפה.

כאמור, ביעור השביעית הוא מושג חז"לי השאול מביעור המעשרות המקראי. בלשון התורה משמש השורש ב.ע.ר לא פעם כביטוי לשריפה - 'לֹא תִבְעְרוּ אֵשׁ' (שמות לה, ג), 'יְהָרֶה בְּעֵר בְּאֵשׁ' (דברים ה, כ) ועוד. אבל הוא משמש גם כביטוי לאכילה: 'כִּי יִבְעַר אִישׁ שָׂדֶה או כָּרֶם וְשָׁלַח אֶת בְּעִירוֹ וּבְעַר בְּשָׂדֶה אַחַר מִיטֵב שָׂדֶהוּ וּמִיטֵב פְּרָמוֹ יִשְׁלֵם' (שמות כב, ד). מדובר במקרה זה בבהמה שאוכלת משדה אחרים, ומיד אחר כך מוסיפה התורה: 'כִּי תֵצֵא אֵשׁ וּמִצָּאָה קִצִּים וְנֶאֱכַל גְּדִישׁ אוּ הַקָּמָה אוּ הַשָּׂדֶה שֶׁלֶם יִשְׁלֵם הַמִּבְעַר אֶת הַבְּעֵרָה' (שמות כב, ה). השורש ב.ע.ר מופיע כאן בסמיכות פעם אחת

בלשון אכילה ופעם שנייה בלשון שריפה.¹⁵³ הקירבה בין האכילה לשריפה באה לידי ביטוי גם בתיאור של 'אש אוכלת' המצוי בתורה (שמות כד, יז; ויקרא י, ב; דברים ד, כד ועוד). שתי הפעולות, למעשה, מובילות לתוצאה אחת - כיליון הפירות.

פרט לכך, גם בפי חז"ל לא רק האכילה שלאחר שעת הביעור מכונה 'ביעור', אלא כל אכילה של הפירות מכונה כך. במכילתא דרבי ישמעאל (משפטים מסכתא דכספא, פרשה כ) קובע רבי יהודה בן בתירא: 'עד שלא הגיע שעת הביעור, מבערין אותה עניים ועשירים, הגיעה שעת הביעור, מבערין אותה עניים ולא עשירים'.

גם דרשת הגמרא על השימוש הראוי בפירות שביעית (סוכה מ ע"א) מלמדת זאת. הגמרא שואלת מדוע אסור להשתמש בפירות שביעית להסקה, ומשיבה:

דאמר קרא 'לכם לאכלה'

'לכם' דומיא ד'לאכלה'

מי שהנאתו וביעורו שוה

יצאו עצים שהנאתן אחר ביעורן

במקרה הזה ישנה התלבטות באיזו דרך ראוי לבער את הפירות - שריפה או אכילה. לולא המילה 'לכם' אפשר היה להבין מהמילה 'לאכלה' שמותר להשתמש בפירות להסקה. המילה 'לכם' מלמדת גם על הנאה המלווה את הביעור, ולכן שוללת את השריפה ומתירה רק ביעור באופן של אכילה.

153 המשנה ניסחה את שני אבות הנוזיקין הללו בלשון 'המבעה וההבער' (בבא קמא א, א), והגמרא (בבא קמא ג ע"א) אכן מתלבטת האם 'ההבער' הוא שן הבהמה או שילוח אש.

ד. דין 'לאכלה'

שתי דרשות מלמדות על ההנהגה הייחודית שיש לנהוג בפירות השביעית.

בספרא ובתלמודים מובאות דרשות על המילים 'פי יוכל הוא קדש תהיה לכם' (ויקרא כה, יב). הירושלמי (שביעית ד ז, לה ע"ג) דורש 'מה היא קודש אף תבואתה קודש', ולאחר מכן מתאר את חיבתם של אמוראים לאדמת ארץ ישראל ולתבואתה. מן התיאורים הללו, שאינם עוסקים דווקא בתבואת היובל, ניתן להסיק שזו דרשה שלא בהכרח מלמדת על תוקף הלכתי של קדושה. בספרא (בהר, פרשה ב) ובתלמוד הבבלי (סוכה מ ע"ב) מופיעה דרשה שלומדת מן המילים הללו 'מה קדש תופס את דמיו ואסור - אף שביעית תופסת את דמיה ואסורה'. זוהי כבר מסקנה הלכתית, אלא שהיא מוחלת על השמיטה על אף שהפסוק נאמר במפורש על היובל. מובן מאליו הן במדרש והן בתלמודים שיש קדושה כלשהי בפירות השביעית.¹⁵⁴

דרשה נוספת נדרשת על המילה 'לאַכְּלָה'. הפסוק מייעד את תבואת השמיטה לאכילה, ומכאן למדים חכמים שאין להשתמש בתבואה לצרכים שונים: 'לאכלה אמר רחמנא, ולא להפסד' (פסחים נב ע"ב), 'לאכלה ולא למשרה, ולא לכבוסה' (סוכה מ ע"א), 'לאכלה ולא למלוגמא, לאכלה ולא לזילוף, לאכלה ולא לעשות ממנה אפיקטויזין' (סוכה מ ע"ב), 'לאכלה ולא לסחורה' (עבודה זרה סב ע"א), ואפילו 'לאכלה ולא להביא ממנה מנחות, ולא להביא נסכים ממנה' (ספרא בהר, פרשה א).

השימוש בפירות שביעית, אמנם, אינו מצומצם לאכילה בלבד. במשנה נקבע: 'שביעית ניתנה לאכילה ולשתיה ולסיכה' (שביעית ח,

154 יש לציין, עם זאת, שבמסכת שביעית במשנה לא נאמר אף לא פעם אחת שיש קדושה בשביעית או בפירותיה.

(ב). מכאן אנו למדים שהאכילה היא אב־טיפוס לשימושים ראויים. מחלוקת על הגדר המדויק של השימוש בפירות שביעית מובאת בגמרא (בבא קמא קב ע"א, סוכה מ ע"א-ע"ב):

אין מוסרין פירות שביעית לא למשרה ולא לכבוסה
 ורבי יוסי אומר: נותנין פירות שביעית לתוך המשרה
 ולתוך הכבוסה
 מאי טעמא דרבנן? אמר קרא: 'לאכלה' - ולא למשרה,
 'לאכלה' - ולא לכבוסה
 ורבי יוסי אומר, אמר קרא: 'לכם', לכל צרכיכם
 ורבנן נמי הכתיב 'לכם'
 'לכם' דומיא ד'לאכלה', במי שהנאתו וביעורו שוין,
 יצאו משרה וכבוסה שהנאתן אחר ביעורן
 ורבי יוסי נמי הכתיב 'לאכלה'
 אמר לך: ההוא מיבעי ליה לכדתניא, דתניא:
 'לאכלה' - ולא למלוגמא; אתה אומר: 'לאכלה' ולא
 למלוגמא, או אינו אלא 'לאכלה' ולא לכבוסה? כשהוא
 אומר: 'לכם' - הרי כבוסה אמור, הא מה אני מקיים
 'לאכלה'? 'לאכלה' - ולא למלוגמא. ומה ראית לרבות
 הכבוסה ולהוציא את המלוגמא? מרבה אני את
 הכבוסה ששוה בכל אדם, ומוציא אני את המלוגמא
 שאינו שוה בכל אדם

כאמור יש פער בין המילה 'לכם' ובין המילה 'לאכלה'. רבי יוסי מדגיש את המילה 'לכם' כדי ללמוד על מכלול הצרכים של האדם, מלבד רפואה שהיא צורך לא אוניברסלי ולכן מצטמצמת מכח המילה 'לאכלה'. חכמים מדגישים את המילה 'לאכלה' כדי ללמוד על

שימושים ישירים של האדם בפירות, ואף מצמצמים עוד מכוח המילה 'לכם' כדי ללמוד דווקא על שימוש של הנאה. הדיון בין רבי יוסי לחכמים נע על הציר שבין צורך להנאה, ועל שניהם מוסכם שמדובר בשימוש האדם דווקא ולא בשימושים שאינם לטובת האדם.

שתי הדרשות שהצגנו אינן מכוונות למקום אחד. הן עונות על שאלות שונות. הדרשות העוסקות בקדושת הפירות מגדירות את מעמדו של הפרי שצמח בשביעית, בעוד דרשת 'לאכלה' מגבילה את השימוש הראוי בפרי שמוגדר כקדוש. במשנה שני הדיונים הללו עומדים בנפרד ומקבילים זה לזה. בפרק השביעי של מסכת שביעית נקבע לאילו פירות יש קדושת שביעית, ובפרק השמיני נקבע מה השימוש הראוי בפירות הללו.

הכללים של שני התחומים הללו קרובים אך לא זהים. קדושת שביעית חלה על מה שהוא 'מאכל אדם' או 'מאכל בהמה' או 'ממין הצובעים', דהיינו יכול לשמש לצביעה (שביעית ז, א). השימוש המותר בפירות הקדושים בקדושת שביעית קרוב לזה - 'לאכילה ולשתיה ולסיכה', אבל מודגש שהוא צריך להיעשות רק כ'דרכו' (שם ח, ב). העיקרון ביחס לשימוש בפרי הוא לא להוריד אותו לשימוש נחות יותר מן הראוי לו, ולכן דבר המיוחד למאכל אדם לא יוכל לשמש לצורך נמוך יותר כמו רפואה. האדם משתמש בפרי באופן המממש והממצה ביותר, ובכך מעניק לו ערך גבוה ונעלה.

ה. איסור פירות שביעית

כעת אנו יכולים לחזור לשיטת הרמב"ם בדין הביעור ולהבחין בפער הגדול שנוצר בין רגע האכילה לרגע השריפה. פירות השביעית קדושים ומיועדים לשימוש הגבוה ביותר של האדם, וכל שימוש נמוך יותר בהם נאסר. אכילת הפירות היא דרך ביעור ראויה עד לרגע

שכלתה התבואה מן השדה. ברגע שבו אין תבואה בשדה נדרש מן האדם לבער את התבואה באכילתו, ומיד לאחר מכן חל על התבואה איסור שימוש חמור ויש לבערה באופן מהופך לאכילה - בשריפה. קשה להתעלם מהדמיון בין רצף ההנחיות הזה ובין דין הקרבנות. על הקרבן חלה קדושה ויש מצווה לאכול אותו, אך מרגע מסוים הוא נעשה ל'נותר' (ויקרא ז, טז-יז):

וְאִם נִדְרָה אוּ נִדְבָה זָבַח קֶרְבָּנוּ בְּיוֹם הַקָּרִיבוֹ אֶת זִבְחוֹ
 יֶאֱכַל וּמִמֶּחֶרֶת וְהַנּוֹתֵר מִמֶּנּוּ יֶאֱכַל: וְהַנּוֹתֵר מִבֶּשֶׂר הַזָּבַח
 בְּיוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשְׂרָף

הנותר נאכל פעמיים. ראשית הוא נאכל על ידי האדם, ולאחר מכן חל עליו איסור חמור והוא נאכל על ידי האש, בדיוק כמו פירות השביעית. יותר משיש כאן דמיון מכון נדמה שיש כאן קו חשיבה מקביל. אכילת הקרבן ראויה ואף נדרשת כל עוד הוא עומד בסמיכות זמן ומקום למזבח שממנו הוא ניתן לאדם. משעבר הזמן חל נתק המרחיק את הבשר מן ההקשר הקרבני שלו, וממילא אכילתו הופכת ממשלוח מאת הקב"ה לאכילת מעילה מקרבן אסור. רק אכילה בהשראת הקרבן שהוקרב ומכוחו מותרת.

באופן דומה נכון לתאר את התהליך ביחס לפירות השביעית, אם נעמיד בתפקיד המזבח את... האדמה. כפי שראינו לאורך הספר כולו, הארץ אינה נתונה לאדם אלא עומדת כתשתית לקיומו. האדם ניצב על הארץ כאורח ומתוך כך זוכה בפירותיה.¹⁵⁵ פירות השביעית ניתנים לאדם מ'מזבח האדמה', והוא נדרש לאכול אותם בקדושה, אך בשלב

155 בין האחרונים ישנה מחלוקת האם מותרות בשביעית פעולות שעניינן 'לאוקומי פירא', דהיינו קיום הפירות. הרב קוק (שבת הארץ א, ה) סבור שאין היתר לבצע מלאכות כאלה, מכיוון שהפירות מופקדים ואינם בבעלות האדם כדי שידאג לקיומם. החזון איש (טז ד; כא יד) ופוסקים אחרים סבורים שיש

מסוים, משכלתה התבואה בשדה, חל איסור על אכילת הפירות ובפרט אלו שבבית. אכילת הפירות כעת היא כאכילת בשר קרבן המנותק מן המזבח. זוהי אכילה שטמונה בה שכחת המקור, וממילא היא אסורה ומסוכנת.¹⁵⁶

דימוי נוסף טמון בדברי הרמב"ם. איבוד הפירות לאחר שעת הביעור אינו מסתכם רק בשריפה: 'ואם לא מצא אוכלין בשעת הביעור שורף באש או משליך לים המלח ומאבדן לכל דבר שמאבד'. דין הולכה לים המלח שמור במשנה ובדברי הרמב"ם לחפצי עבודה זרה או לדברים מקודשים שפג תוקף השימוש בהם ואין להם שימוש אחר. במובן השני, של קדושה בלא מימוש, זה יכול להיות קרוב לרעיון הנוטר. אך האם ייתכן שיש גם מימד של עבודה זרה באכילת פירות שביעית לאחר זמנם? לצורך כך ניגש לחלק האחרון והמשלים של מסענו, למבנה המשנה במסכת שביעית והמשמעות הטמונה בו.

היתר לפעולות כאלה. ראו גם את עמדתו של הרב דיסקין שהובאה בסופו של הפרק התשיעי.

הרב אליעזר מלמד, בספר 'פניני הלכה' על הלכות שביעית ויובל, שולל את שיטת הפוסקים המתירים ותולה את עמדתם בתפיסה מוטעית של השמיטה: 'ואולי הגיעו להתיר אוקמי פירא מתוך תפישה שמגמת השמיטה לתת פירות לכל בני הארץ. אולם המגמה היא לשבות, כפי שמפורש בתורה' (עמ' 27 בהערה). זוהי, כאמור, עמדתו העקבית של הרב מלמד בספרו, ועל בסיסה הוא מבכר את דרך 'היתר המכירה' על שיטת 'אוצר בית דין'. ראו דבריו החריפים בעמ' 177-179.

בכל אופן, בדיוננו מתברר ששביתת הארץ ואכילת הפירות הן שני יסודות משלימים. אכילת הפירות מתאפשרת דווקא מכוח שביתת הארץ. משום כך אין בעיקרון של שביתת הארץ בכדי לנמק את איסור קיומם של הפירות לשם אכילתם.

¹⁵⁶ מכאן ניתן לשוב לעמדת בית שמאי האוסרים את אכילתם של פירות שמורים או שניתנו בטובה. הפגנת הבעלות על הפרי מחללת את ייעודו ושוללת את הלגיטימיות ליהנות ממנו. תכליתה של השמיטה היא לאכול את פירות הארץ מתוך עמדת חוסר הבעלות כלפיה.

פרק אחד-עשר

מוסכת צומחת

א. חריש במשנת שביעית

עשרה פרקים למשנה במסכת שביעית. תשעה מהם עוסקים בשמיטת קרקעות והפרק העשירי עוסק בשמיטת כספים. לכל אורך תשעת הפרקים של שמיטת הקרקעות אין עיסוק ישיר באיסורי השמיטה המרכזיים. בשום מקום במסכת לא נאמר במפורש שהזריעה, הזמירה, הקצירה או הבצירה אסורות בשביעית. המסכת עסוקה בעיקרה בתוספת השביעית ובגבולות הזמן והמקום שלה. פרקים א' וב' דנים בפעולות המותרות קודם לשביעית. פרקים ג' וד' עוסקים בפעולות הנלוות לעבודה החקלאית בשדה: זיבול, סיקול, זירוד וכדומה. בפרק ה' יש דיון נוסף בתוספת שביעית, וכן ביחס לחשודים על השביעית. פרק ו' בעיקרו עוסק בגבולות הארץ לעניין שביעית ופרקים ז'-ט' עוסקים בדינם של הפירות.

לאורך כל תשעת הפרקים העוסקים בשמיטת הקרקעות מופיעה דרשה מן הפסוקים רק פעם אחת - בראשיתו של הפרק הראשון. הדרשה מופיעה לאחר כמה משניות (א, ד), אך ברור לפי תוכנה שהיא מוסבת על הנחת היסוד המובאת בפתיחת המסכת:¹⁵⁷

שנאמר 'בחריש ובקציר תשבות'

אין צריך לומר חריש וקציר של שביעית

אלא חריש של ערב שביעית שהוא נכנס בשביעית
 וקציר של שביעית שהוא יוצא למוצאי שביעית
 רבי ישמעאל אומר: מה חריש רשות אף קציר רשות,
 יצא קציר העומר

המילה 'שנאמר' מוסבת על כל מה שנאמר לפניו, ובפרט על הנחת היסוד שיש להגביל את חרישת השדה קודם השביעית, הנחה שבה פותחת המסכת: 'עד אימתי חורשין בשדה האילן ערב שביעית'. באופן אירוני הדרשה קובעת ש'אין צריך לומר חריש וקציר של שביעית', כלומר מובן מאליו שהחריש והקציר אסורים בשביעית, אף שהמובן מאליו הזה לא נידון לאורך המסכת. הנחת היסוד שהחריש אסור בשביעית תואמת לעמדת הספרא, אשר אוסר את כל העבודות החקלאיות בשדה, כפי שראינו בפרק הרביעי. כאמור שם, הדרשה מיוחסת לרבי עקיבא בגמרא.

הפתיחה באיסור החרישה וההתמקדות הרבה בו לאורך כל הפרק הראשון ובראשיתו של הפרק השני מתמיהות. אין זו מלאכה קלאסית ממלאכות השביעית. איסור החרישה נלמד על ידי רבי עקיבא מהפסוק 'בְּחָרִישׁ וּבְקָצִיר תִּשְׁבֹּת' (שמות לד, כא). הפסוק על פי פשוט עוסק בשביתה ביום השביעי והלימוד ממנו לאיסור חרישה בשביעית אינו מובן מאליו. בנוסף לכך, רבי עקיבא לא לומד ממנו את האיסור בשביעית אלא רק את תוספת האיסור לפני השביעית. איסור חרישה ככלל אינו מוזכר כמעט בשום הקשר אחר בתורה,¹⁵⁸ ואף פעולת החרישה אינה מוזכרת יותר מפעם אחת נוספת (בראשית מה, ו). הבחירה לפתוח את מסכת שביעית בדיון מתמשך בדיני חרישה אומרת דרשני.

158 מלבד 'לא תְּחַרֵּשׁ בְּשׂוֹר וּבְחֶמֶר יַחְדָּו' (דברים כב, י).

היו שניסו להסביר זאת בכך שמסכת שביעית בנויה על פי סדר הזמנים: היא פותחת בדיני ערב השביעית, ממשיכה אל תוך דיני השביעית ומסיימת בדיני שמיטת כספים שזמנה בסוף השביעית. מבנה כזה מסביר את הפתיחה בדיני החרישה, שכן זוהי הפעולה שמכינה את העבודה החקלאית בשביעית, ואליה כיוון רבי עקיבא בדרשתו 'חריש של ערב שביעית שהוא נכנס לשביעית'. אולם כפי שהראה הרב יהודה שביב,¹⁵⁹ הסבר זה למבנה המשנה אינו מוכח כלל וסדר הזמנים במשנה נראה אקראי לחלוטין.

הפרק השביעי של המסכת פותח ב'כלל גדול אמרו בשביעית'. באופן דומה נפתח הפרק השביעי של מסכת שבת: 'כלל גדול אמרו בשבת'. לא בכדי מופיע הכלל הגדול של שתי מסכתות השבע בפרק השביעי. 'כלל גדול' מופיע גם בפתח הפרק השמיני של מסכת שביעית, ובסך הכל אלו שלושת המופעים היחידים של 'כלל גדול' בששת סדרי המשנה.

ואולם, ההקבלה הזאת מחדדת גם את ההבדלים בין המסכתות. ששת הפרקים הראשונים של מסכת שבת עוסקים בהכנות לשבת. הם מעין 'מסכת יום שישי'. הדיון בהלכות השבת מתחיל בפרק השביעי, עם דיני ל"ט אבות המלאכה. הפרק השביעי של מסכת שבת נכנס אל השבת בניגוד למסכת שבת, אין הכלל הגדול של מסכת שביעית עוסק במלאכות. הגמרא דווקא ציפתה לכך, ובמסכת שבת נאמר: 'שבת ושביעית דאית בהו אבות ותולדות - תנא גדול' (שבת סח ע"א). לפי קביעה זו יש הקבלה מלאה בין השבת לשביעית, שבשתיהן יש אבות ותולדות, ולכן דווקא בהן נאמר 'כלל גדול' ולא 'כלל' סתם. אבל בפועל הפרק השביעי של מסכת שביעית כלל אינו עוסק במלאכות, הפרקים השביעי והשמיני של המסכת, אשר נפתחים ב'כלל גדול',

159 הרב יהודה שביב, 'לסידורה של מסכת שביעית', נטועים ב, תשנ"ה.

עוסקים דווקא בגדרי פירות השביעית. אם המלאכות הן שבונות בכלליהן המפורטים את קדושת השבת, המבנה של מסכת שביעית מבהיר שאין איסורי המלאכה בונים את קדושת השביעית אלא דווקא דיני הפירות.

דווקא על רקע הציפייה שבדברי הגמרא נדמה שיש כאן עמדה כמעט פולמוסית השוללת את ההתמקדות של השביעית באיסורי המלאכה. בצירוף לקביעה הפותחת של המסכת בנוגע לאיסור החרישה בשביעית, ניתן לקבוע שהמשנה במסכת שביעית אוזחת בדרכו של הספרא שהוצגה בפרק ברביעי ומצהירה על דרך האמצע הממזגת בין 'שבת הארץ' לאיסורי המלאכה, כלומר - האיסור החקלאי. בכך היא מתמקדת לא בשביתתה של הארץ ולא באיסורי המלאכה של האדם אלא במערכת היחסים שבין האדם לארץ המצמיחה את פירותיה.

ההקבלה למסכת שבת מסייעת אמנם בזיהוי המבנה של מסכת שביעית. המסכת מחולקת, מלבד הפרק העשירי, לשני חלקים: פרקים א'-ו' עוסקים בדיני הקרקע, בעוד פרקים ז'-ט' עוסקים בדיני הפירות.¹⁶⁰ משקל רב יותר ניתן לבניית העמדה האנושית הנכונה אל מול הקרקע, אך הקדושה מתגלה בסופו של דבר באכילת הפירות.

ב. פרקי הארץ והאילן

ששת הפרקים הראשונים של המסכת, העוסקים בדיני הקרקע, בנויים על ציר של שאלות 'אימתי' אשר נעות מערב השביעית למוצאי שביעית:

160 ההקבלה מתחדדת גם באמצעות הפתיחה הדומה של הפרק המסיים כל אחד מן החלקים. הפרק השישי פותח ב'שלש ארצות לשביעית', ובראשית הפרק התשיעי - 'שלש ארצות לביעור'.

עד אימתי חורשין בשדה האילן ערב שביעית (א, א)

עד אימתי חורשין בשדה הלבן ערב שביעית (ב, א)

מאימתי אוכלים פירות האילן בשביעית (ד, ז)

מאימתי אין קוצצין האילן בשביעית (ד, י)

מאימתי מותר אדם ליקח לוף במוצאי שביעית (ה, ה)

מאימתי מותר אדם ליקח ירק במוצאי שביעית (ו, ד) ¹⁶¹

לפנינו שתי שאלות מקבילות על ערב השביעית, שתי שאלות קרובות על השביעית ושתי שאלות מקבילות על מוצאי השביעית. השאלות כולן סובבות את העיסוק בקרקע ובתבואתה.

אבל פרט לציר הזמן יש בתוך המסכת ציר עמוק יותר, והוא ציר הצמיחה. הציר הזה בולט במבנה הפנימי של פרקים ג' וד', ובמובן מסוים ניתן לפרוס אותו על פני המסכת כולה.

פרקים ג' וד' של מסכת שביעית דנים בפעולות שונות הנעשות בשדה, שמאופיינות כפעולות שאינן לצורך חקלאי דווקא: סיקול אבנים, ליקוט עצים וכדומה. המשנה מפרטת את דיני הפעולות הללו ושוב בולטת העובדה שאין היא דנה כלל באיסורים המפורשים בפסוק. העיקרון העומד מאחורי מכלול הדיונים בפרקים הללו הוא מושא הפעולה: אם הפעולה נעשית לצורך פיתוח הקרקע היא אסורה, ואם היא נעשית לצורך אחר של האדם היא מותרת. למשל, הוצאת זבל מן הבית לשדה תהא אסורה כשהיא לצורך הטבת הקרקע ותהא מותרת כשהיא לצורך פינוי הזבל מן הבית. הפעולה האסורה בקרקע היא פעולה חקלאית, ולא פעולה גרידא. זוהי בדיוק הכרעה נגד תפיסת השביתה של הארץ. אין זו שביתה מכל פעולה בארץ אלא דווקא מן הפעולות החקלאיות.

161 יש עוד שתי שאלות 'אימתי' שלא כללתי כי הן אינן מלוות בהגדרת הזמן 'ערב שביעית', 'בשביעית' או 'במוצאי שביעית'.

רצף הדיונים שבשני הפרקים הללו נע מן הקרקע ועד ענפי האילן: מזיבולה של הקרקע (ג, א-ד) לסיקול האבנים המעורבות בה (ג, ה-י), משם לליקוט העצים והקוצים המונחים בה (ד, א-ב) ועוד אל עקירת העץ משורשיו (ד, ד), אל גדיעת הגזע (ד, ה) ואל קיצוץ הענפים (ד, ו). בכך נסקר כל המכלול של 'הארץ והאילן' שהספרא אסר על פיתוחו החקלאי.

לסיום ניגשת המשנה לדון בתוצר החקלאי של הארץ והאילן, באכילת הפירות (ד, ז-ט):¹⁶²

מאימתי אוכלין פירות האילן בשביעית?
הפגים משיזריחו אוכל בהם פתו בשדה, ביחלו כונס
לתוך ביתו... הבוסר משהביא מים אוכל בו פתו בשדה,
הבאיש כונס לתוך ביתו... זיתים משיכניסו רביעית
לסאה פוצע ואוכל בשדה... ושאר כל פירות האילן
כעונתן למעשרות כן עונתן לשביעית

בניגוד לאדמת השדה ולפני השטח שלה, לשורשי האילן, לגזעו ולענפיו, השימוש בפירות האילן מותר. אבל השימוש הזה מוגבל רק לשלב שבו יהיו הפירות בשלים מספיק. עד השלב הזה הם עדיין כלולים במכלול השדה והאילן ואסורים בשימוש. מרגע שהפרי בשל ומותאם לאדם הוא ראוי ומיועד לאכילתו. אכילת הפירות אסורה כל עוד הם אינם בשלים דיים ואינם ראויים לאכילתו של האדם באופן המותאם ביותר, אבל מרגע שהם ראויים לאכילה מותר ליהנות מהם. כך נוצרת הנגדה בין המכלול של השדה והאילן ובין פירות האילן.¹⁶³

¹⁶² זהו דיון חריג בפרקים הללו בפירות האילן, לצורך השלמת התמונה. הדיון בפירות ממוקד, כאמור, בפרקים ד'-ט'.

¹⁶³ ישנה עוד משנה אחרונה בפרק ד' העוסקת, שוב, בקציצת האילן: 'מאימתי אין קוצצין האילן בשביעית' (ד, י). אבל זהו דיון שונה לחלוטין מזה שעלה

התמונה הזאת, אשר נבנית באופן מהודק בפרקים ג' וד', מאירה את הציר הרחב של המסכת כולה. המסכת צומחת מהדיון בעבודות השדה והאילן אל דיני הפירות. נראה שזו הסיבה לדיון הנרחב שבפתח המשנה בדיני החרישה.

החרישה היא המעשה העמוק והממשי ביותר בקרקע עצמה, שמקדים בציר הצמיחה אפילו את זיבול השדה, והיא אכן גם המעשה הראשון ברצף העבודה בשדה. הדיון פותח במקום הראשוני והנמוך ביותר, בחרישה באדמה. הפרק הראשון פותח דווקא בחרישת שדה אילן, בעוד חרישת שדה תבואה נידונה בראשית הפרק השני. ייתכן שהפתיחה בחרישת שדה אילן מסמנת את קריאת הכיוון של המסכת כולה. בתוך המשפט הפותח כרוכים יחד השדה, האילן והפרי: 'עד אימתי חורשין בשדה האילן ערב שביעית? בית שמאי אומרים: כל זמן שהוא יפה לפרי'.

ששת הפרקים שמהם בנוי החלק הראשון של מסכת שביעית עוסקים באופנים שונים בשאלות הארץ והאילן. שני הפרקים הראשונים דנים בשאלות שעולות בשנה השישית עד ראש השנה, הפרקים השלישי והרביעי דנים בדיני הארץ והאילן בשנה השביעית, ובפרקים החמישי והשישי יש דיון על הארץ והאילן במוצאי השביעית.¹⁶⁴

בראשית הפרק. בתחילת הפרק נידונה שאלת עקירת האילן לטובת פיתוח השדה. במשנה זו, לעומת זאת, העקירה נבחנת מצד הפירות שעל האילן. עקירת האילן אסורה כל עוד יש בו פירות. זהו דין שמצד אחד משקף את תפיסת קדושת השביעית האוסרת על הפסד הפירות, ומן הצד השני כרוך באיסור 'בל תשחית' שנאמר במפורש ביחס לעצי פרי דווקא. משום כך מסיימת המשנה בהלכה הדנה באיסור 'בל תשחית': 'כמה יהא בזית ולא יקוצנו? רובע, רבן שמעון בן גמליאל אומר: הכל לפי הזית'.

164 לא הצלחתי לעמוד על טיבם המלא של פרק ה' ופרק ו', משום שהם בלולים בנושאים שונים. יש ביניהם הקבלה כלשהי, כשם שיש זיקה בין פרק א' לפרק

ג. פרקי הפירות

החלק השני של המסכת עוסק, כאמור, בפירות השביעית. פרק ז' מגדיר אילו פירות קדושים בקדושת שביעית, פרק ח' דן בשימוש המותר בפירות השביעית ופרק ט' עוסק בביעור הפירות. משניות ה'כלל גדול' הפותחות את הפרק השביעי כבר מעמידות באופן בולט את היחס שבין קדושת פירות השביעית לביעורם (ז, א-ב):

כלל גדול אמרו בשביעית:

כל שהוא מאכל אדם ומאכל בהמה וממין הצובעים

ואינו מתקיים בארץ

יש לו שביעית ולדמיו שביעית

יש לו ביעור ולדמיו ביעור...

ועוד כלל אחר אמרו:

כל שהוא¹⁶⁵ מאכל אדם ומאכל בהמה וממין הצובעין

ומתקיים בארץ

יש לו שביעית ולדמיו שביעית

אין לו ביעור ואין לדמיו ביעור

על פי הכללים הללו, דין השביעית חל על כל מה שהוא מאכל אדם או מאכל בהמה או משמש לצביעה, בעוד דין הביעור חל רק על מה שאינו מתקיים בארץ. חובת הביעור לא חלה על מה שהארץ

ב' ובין פרק ג' לפרק ד'. בפרק ו' ישנו גם דגש על גבולות 'הארץ', ובכך נראה שהוא עולה קומה מעבר לדיון על 'השדה' שבחמשת הפרקים הראשונים. יש לציין גם את המונחים הייחודיים שבתחילת פרק ו' שיש בהם רמז לפסוקי גן עדן.

165 זוהי גרסת עדי הנוסח המדויקים של המשנה. בגרסאות אחרות כתוב: 'שאינו מאכל אדם ומאכל בהמה'. וראו בפירוש קהתי.

מסוגלת לקיים אותו, אלא רק על מה שאינו מסוגל כבר להתקיים וממילא כיליונו צפוי. השביעית 'תלויה בארץ' בעוד הביעור חל על מה שמנותק מן הארץ. זהו כמובן הפרי התלוש מן האילן. רגע ניתוקו של הפרי מן האילן הוא הרגע שמיעד את הפרי לאכילת האדם, אך זהו זמן תחום. הארץ מעמידה את פירותיה לטובת האדם, אך הריחוק המלא מן הארץ עד כדי כך שכלתה כבר התבואה מביא גם לניתוקו של הפרי מן הארץ ומן האדם.

הפרק התשיעי של מסכת שביעית עוסק בביעור, מכיוון שזהו השלב שעומד בסיכומו של תהליך הצמיחה כולו. זהו שלב הריקבון של הפרי. מסכת שביעית צומחת כעץ, מחרישת הקרקע דרך סיקולה וזיבולה אל גזע האילן וענפיו, ועד בשלותם של הפירות וריקבונם משנתרחקו מן האילן.

הארץ והאילן מנועים מן האדם. אסור לו לפתח אותם בשנה השביעית והוא עומד עליהם כאורח. הארץ מארחת את האדם ורק ההכרה בחוסר שייכותה לו מאפשרת לו ליהנות ממנה. הארץ מגישה לאדם המתארח בה את פירותיה, והוא רשאי ליהנות מהם כל עוד נותרת הזיקה של הפירות הללו אל הארץ והאילן, כל עוד קיים הזיכרון וקיימת ההכרה במקורם של הפירות.

ריחוקו של הפרי מן האילן ומן הארץ מביא לריקבונו הפיזי וגם לריקבונו הרוחני. אכילתו בלא זיקה אל העץ כמוה כקיצוץ בנטיעות. ההתמקדות במושא ההנאה והתשוקה בלי לזכור את מקורו הוא שורש העבודה הזרה (רמב"ם, הלכות עבודה זרה א, א-ב). פרי כזה יש לבער ולכלות, לאבד ולהוליכו לים המלח.

ד. ציר האדם

הפרק העשירי של מסכת שביעית עוסק בשמיטת הכספים, ואפשר לראות בו נספח שנוסף בשולי המסכת בלא זיקה ממשית אליה. המסכת כולה עוסקת בדיני ה'שביעית', ובפרק זה מוזכרת לראשונה ה'שמיטה'. אבל ייתכן שהוא מעין שלב נוסף בצמיחת המסכת. בפרק הזה כבר אין שדה, אילן ופירות. יש בו בני אדם. הפרק הזה נע מן הפרוזבול של הלל בראשיתו אל האידיאה של החזר החוב מרצון בסופו. היכן נמצא האדם בתוך מסכת הצמיחה של השביעית? בפרק הראשון של המסכת הוא איננו מוזכר כלל. בראשית הפרק השני ניכרת הכרה ראשונה באדם - 'כל זמן שבני אדם חורשים ליטע במקשאות ובמדלעות' (ב, א), ומכאן הוא נוכח יותר ויותר. אבל האדם הזה, ככל שהוא נוכח יותר, מביא עמו את אתגר העמידה ברף הרוחני הנדרש, את עוברי העבירה ואת החשודים על השביעית. ייתכן ש'עוברי עבירה' מופיעים כבר בראשית הפרק השלישי.¹⁶⁶ הם מופיעים בוודאות בפתיחתו של הפרק הרביעי (ד, א), ועמם מתעוררת המחלוקת בין בית שמאי ובית הלל על אכילה בטובה (ד, ב). המחלוקת הזאת מעוררת את השאלה עד כמה נכון להכיר בחולשת האדם. בפרק החמישי של המסכת יש כבר דיונים נרחבים כיצד יש לנהוג במציאות של עוברי עבירה וחשודים על השביעית (ה, ו-ט). עוברי העבירה נעשו לעובדה. דיונים נוקבים על ההתמודדות עם מעשי עבירה יש גם בסיומם של הפרקים השמיני והתשיעי. את המסכת מלוות גם מחלוקות בית שמאי ובית הלל, שככל הנראה מצויות בה יותר מן הממוצע, ובפרק העשירי אנו מגיעים לפרוזבול של הלל הזקן.

166 לפי חלק מהגרסאות כתוב כאן 'עוברי עבודה' ולפי אחרות כתוב כאן 'עוברי עבירה'.

כפי שכבר תיארנו, תקנת הפרוזבול של הלל היא דגם להכרה בחולשת האדם ולהורדת הרף הרוחני-אמוני הגבוה של השמיטה כדי להתאימו ליכולת האנושית. החשש המפורש של התורה מפני מניעת ההלוואה התגשם. 'השָׁמֵר לָךְ פֶּן יִהְיֶה דְבָר עִם לְבָבְךָ בְּלִיעַל לְאמֹר קָרְבָה שְׁנֵת הַשְּׂבַע שְׁנֵת הַשְּׁמִטָה וְרָעָה עֵינֶךָ בְּאֶחִיד הָאֲבִיוֹן' (דברים טו, ט), 'כשראה שנמנעו העם מלהלוות זה את זה ועוברין על מה שכתוב בתורה השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל וגו' התקין הלל לפרוזבול' (שביעית י, ג).

מסע האדם במסכת עומד במהופך למסע הצמיחה. הניתוק מן הארץ נותן מקום לאדם. בקומת התשתית של המסכת ניצבת הארץ עם כל תובענותיה ושם אין מקום לחולשות האדם. הצמיחה מן הארץ היא זו שמאפשרת את קיומו של האדם עם כל חולשותיו. בשיאה של הצמיחה הזאת נעלמת הארץ לחלוטין ותקנתו של הלל עומדת לתפארה.

מסכת שביעית, כמו המשנה כולה, נערכה על ידי רבי יהודה הנשיא, צאצאו של הלל הזקן, שביקש מתוך הכרה בצורכי המציאות ובחולשות האדם לבטל את השמיטה. המסכת מובילה אל תקנת הפרוזבול של הלל. אבל הפרק האחרון אינו עומד לבדו. הוא עומד במתח של השלמה אל מול תשעת הפרקים האחרים, הקודמים לו. רבי פועל לצמצום תוקפה של השמיטה, אבל גם מרכיץ את ראשו בפני רבי פינחס בן יאיר.

מסכת שביעית מספרת את סיפור המתח שבין דרישת הארץ לגבולות האדם, בין התשתית התובענית של האדמה ובין האדם שניצב עליה. האדם נדרש לשמוט ולהרפות מנכסיו ומיצר הבעלות שלו, אבל הוא אינו מסוגל שלא לאמץ מעט את ידו. ככל שיצליח להרפות מן האחיזה בארץ יוכל לזכות יותר לינוק מפירותיה. זהו ציר

של מסע, של מאמץ, של עלייה בסולם. הניתוק מן האחיזה באדמה נדרש כדי לאפשר לנו לעמוד עליה, על האדמה, ולזכות בטובה.

ויש תקווה. המשניות האחרונות בפרק העשירי מתארות מציאות מתקנת. 'המחזיר חוב בשביעית יאמר לו משמט אני', 'המחזיר חוב בשביעית רוח חכמים נוחה הימנו'. אלו אנשים שהצליחו לשחרר את האחיזה ברכוש, להרפות מאימוץ היד. אין רוח חכמים נוחה מאותם חסידים שתובעים מאחרים לעמוד ברף החסידות (שבת קכא ע"ב), אך רוח חכמים נוחה ממי שמקיימים אותה בעצמם. עם דמותם של החסידים הללו נחתמת המסכת. רוחו של רבי נוחה מהם. גם רבי שואף למימושה של השמיטה. אבל הוא יודע שהתיקון יצמח מלמטה, ברוח חכמים.

סיכום

יש מאין

א. שמיטה ואחיזה

'אז תרצה הארץ את שבתותיה'
אני אמרתי לכם שתהו זורעים שש ומשמטים לי אחת
בשביל שתדעו שהארץ שלי היא
ואתם לא עשיתם כן
אלא עמדו וגלו ממנה והיא תשמט מאיליה כל שמיטים
שהיא חייבת לי
שנאמר 'אז תרצה הארץ את שבתותיה כל ימי השמה...
כל ימי השמה תשבות'
(ספרא בחוקותי, פרשה ב)

השמיטה והיובל פועלים בכיוונים מנוגדים. השמיטה שומטת מידי
של האדם את האחיזה בארץ, ואילו היובל משיב את האדם לאחוזתו
ולאחיזתו - 'וְשִׁבְתֶם אִישׁ אֶל אֲחֻזָּתוֹ' (ויקרא כה, י). ה'אחווה' היא
הבעלות המלאה של האדם על האדמה. כשאברהם אבינו מבקש
לקבור את שרה הוא אומר לבני חת: 'גַּר וְתוֹשֵׁב אֲנִי עִמָּכֶם תָּנוּ לִי
אֲחֻזַּת קָבֵר עִמָּכֶם וְאֶקְבְּרָה מְתִי מִלְּפָנַי' (בראשית כג, ד). הגר והתושב
הם אורחים על הקרקע. אברהם מבקש להיות בעל הבית על אחוזתו.
פרשות השמיטה והיובל נחתמים בשני פסוקים המצהירים על
מעמדה של הארץ ועל מעמדו של האדם בארץ (ויקרא כה, כג-כד):

וְהָאָרֶץ לֹא תִמְכַּר לְצַמְתָּת כִּי לִי הָאָרֶץ כִּי גֵרִים וְתוֹשָׁבִים

אִתְּם עֹמְדִי

וּבְכָל אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם גְּאֻלָּה תִתְּנוּ לְאֶרֶץ

בפסוק הראשון קובעת התורה שהאדם הוא גר ותושב, אורח על אדמת הארץ. בכך היא מבהירה את חוק היובל: 'וְהָאָרֶץ לֹא תִמְכַּר לְצַמְתָּת'. בפסוק השני היא שבה ומגדירה את הארץ כ'אחוזתה'. מתברר שכדי לאחוז בארץ צריך להיות גר ותושב. האחיזה בארץ מתאפשרת רק מכוח ההכרה שהיא אינה שלנו, 'כִּי לִי הָאָרֶץ'. אחיזת היובל תתאפשר רק מכוח השמיטה. 'אני אמרתי לכם שתהו זורעים שש ומשמטים לי אחת בשביל שתדעו שהארץ שלי היא'. שמיטה לשם אחיזה. אחיזה מתוך שמיטה.

זהו סוד השמיטה. השמיטה היא התנאי לקיום בארץ, משום שהיא מכריזה על חוסר הבעלות שלנו על הארץ. האחיזה בארץ תלויה בחוסר הניכוס שלה. ברכת השמיטה תבוא למי שהעז להסיר את שומריו ולפרוץ את גדרותיו. ומי שימשיך ויאחז בארץ בלא לשמוט - לא יוכל להמשיך להתקיים בה.

ב. לא ישובתו

לאחר שנמחה האדם במבול 'מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה' (בראשית ז, ד), הכריז הקב"ה (שם ח, כא-כב):

לֹא אֶסֶף לְקַלֵּל עוֹד אֶת הָאֲדָמָה בְּעִבּוֹר הָאָדָם כִּי יֵצֵר לֵב הָאָדָם רַע מִנְעֲרִיו וְלֹא אֶסֶף עוֹד לְהַכּוֹת אֶת כָּל חַי כְּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי

ומיד נוסף :

עַד כֹּל יְמֵי הָאָרֶץ נֹרַע וְקִצִּיר וְקָר וְחֹם וְקִיץ וְחֹרֶף וַיּוֹם
וְלִילָה לֹא יִשְׁפְּתוּ

לאחר המבול הובטח, אם כן, שהזרע והקציר של הארץ 'לא יִשְׁפְּתוּ', אך בפרשת בהר נאמר: 'וְשִׁבְתָּהּ הָאָרֶץ... שְׂדֵךְ לֹא תִזְרַע... אֶת סְפִיחַ קִצִּירָךְ לֹא תִקְצֹר' (ויקרא כה, ב-ג). הכיצד?

כפי שהראינו, עיקר מטרתה של השבתת הארץ מדי שבע שנים היא לבנות מחדש את יחסיו של האדם עם הארץ. הארץ לא יכולה באמת לשבות, כי שביתה פירושה שממה וגלות. כפי שלימד הרמב"ם, אסור שתיעשה הארץ מלחה. השביתה מתרחשת בתודעתו של האדם ביחס לארץ. הוא מרפה מפיתוחה ומאפשר לה לשבות כביכול. מרגע שמכיר האדם בחוסר הבעלות שלו על הארץ מתחדד עד כמה הכרחי הקיום שלה, ומתברר שהיא איננה שובתת. דווקא כשהאדם איננו מרפה מן הארץ ומונע את שביתה, היא מגיעה לכדי שביתה ושממה והאדם מגורש מן הארץ כבימי המבול.

לאחר המבול הובטח שהארץ לא תשבות. 'הארץ' שנבראה בראשית העולם ונחרבה במבול אכן לא תשבות עוד, אך 'הארץ' שאליה נכנסו ישראל, ארץ ישראל, עדיין תובעת את שביתה. קיומם של ישראל בארץ ישראל תלוי בשביתה יזומה שתזענן בכל שבע שנים את מערכת היחסים שלהם עם האדמה. חז"ל נתנו לכך ביטוי קולע בקביעה: 'נכרי ששבת - חייב מיתה, שנאמר ויום ולילה לא ישבתו' (סנהדרין נח ע"ב). אומות העולם אחוזים במערכת הטבעית משום שצו התיקון אינו מוטל עליהם. הם חלק מן התנועה הקבועה של הארץ. על ישראל מוטל הייעוד לתקן את היחסים עם הארץ, ומתוך כך לזכות להתקיים בה.

ג. ארץ, שדה ואדמה

תיארנו במהלך הספר את המתח שבין שביתת הארץ לשביתת האדם מעבודתו בארץ. התנועה משביתת הארץ לשביתת האדם מלווה בשינוי טיבה של הקרקע. תוך כדי הפסוקים הופכת 'הָאֲרֶץ' ל'שָׂדֶה'. בנקודת המוצא של הפסוקים מדובר ב'ארץ', בעלת מעמד עצמאי, התובעת מן השוהים בה רף מוסרי גבוה. אך איסורי המלאכה המתלווים להכרזה הכוללת עושים את הקרקע הזאת ל'שדה', שטיבה הוא חקלאי. בין האדם לשדה יש דינמיקה. השדה משמשת את האדם. האדם מוציא את תבואתו מן השדה.¹⁶⁷

דווקא המובן המצמצם ביותר של שביתת האדם, המתמצה בארבעת איסורי המלאכה המפורשים, מתאר את הקשר העמוק ביותר בין האדם לארצו. האיסור חל רק על פעולות היצירה העקרוניות ביותר, על נתינת הזרע וקבלת התבואה. כאן כבר יש קירבה. האדם זורע והארץ מולידה. זוהי לא רק 'שדה' כפונקציה חקלאית. אפשר להעניק למימד הזה של הקרקע את השם 'אדמה'.

מערכת היחסים בין האדם לאדמה היא העמוקה ביותר. האדם נוצר 'עֶפְרָן מִן הָאֲדָמָה' (בראשית ב, ז) כדי 'לְעַבֵּד אֶת הָאֲדָמָה' (שם ב, ה) וסופו שישוב אל האדמה שממנה לוקח (שם ג, יט). בחטאו של האדם נתקלה האדמה (שם ג, יז; ד, יא-יב), ותקוותו היא לתקן את מערכת יחסיו עם האדמה (שם ה, כט).

167 הירושלמי (ערלה א, ב, סא ע"א) דן בשאלה האם יש דין שביעית באילן הנטוע בתוך הבית. מחד נאמר בשביעית 'ושבתה הארץ'. מאידך, נאמר בה 'שדך לא זרע': 'רבי יוחנן בשם רבי ינאי: אילן שנטעו בתוך הבית חייב בערלה ופטור מן המעשרות דכתיב עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה. ובשביעית צריכא (= צריך להכריע) דכתיב ושבתה הארץ שבת לה' וכתוב שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור'. המונח 'שדה' קשור במערכת יחסים חקלאית דווקא. ה'ארץ' מחייבת באופן עמוק יותר, מעצם השהות בה. השמיטה נעה בין זה לזה. היא כרוכה הן בארץ והן בשדה.

'בְּרֵאשִׁית בְּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ'. פרק א' בבראשית
מתאר את בריאת 'הָאָרֶץ'. פרק ב' כבר נע מן 'הָאָרֶץ' אל 'הָאֲדָמָה':¹⁶⁸

אֵלֶּה תוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבְרָאָם...
כִּי לֹא הִמְטִיר ה' אֱלֹהִים עַל הָאָרֶץ וְאָדָם אֵין לַעֲבֹד אֶת
הָאֲדָמָה:

וְאֵד יַעֲלֶה מִן הָאָרֶץ וְהִשְׁקָה אֶת כָּל פְּנֵי הָאֲדָמָה:
וַיִּצְרֶה ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עֶפְרָם מִן הָאֲדָמָה

ה'ארץ' כרוכה בשמיים. ה'אדמה' כרוכה באדם, הקרוי בשמה. הארץ היא התשתית שעליה נבנים יחסיו של האדם עם האדמה. ההתבטלות כלפי הארץ האלוהית מאפשרת את קיומה של האדמה לאדם.

גם ההכרזה בדבר מניעת הקללה מן האדמה לאחר המבול מלווה בהודעה על פעולתה הבלתי פוסקת של הארץ: 'לא אסף לקלל עוד אֶת הָאֲדָמָה בְּעִבּוֹר הָאָדָם... עַד כָּל יְמֵי הָאָרֶץ וְרַע וְקָצִיר... לֹא יִשְׁפְּתוּ' (בראשית ח, כא-כב). הקיום הקבוע של הארץ עומד כתשתית לאייקללתה של האדמה.

בשנת השמיטה מרפה האדם מן הקניין, מן הבעלות ומן היצירה החקלאית כדי להכיר בקומת התשתית של הארץ. הרובד של הארץ הוא תמידי, 'לא יִשְׁפְּתוּ'. הרובד של האדמה, לעומת זאת, נע בין שש שנים של יצירה לשנה אחת של שמיטה. בשנה הזאת האדם פוסק מעבודת האדמה וזוכה להכיר בחיוניותה של הארץ.

168 זוהי תנועה מקבילה למעבר המוכר מן השימוש בשם 'אלוהים' לבדו בפרק א' לביטוי המשולב 'ה' אלוהים' שבפרק ב'.

ד. תנועת ה'יש' וה'אין'

הספר שבידכם נע בין הארץ לאדמה. במוקד הספר עומדת השאלה האם יכול האדם לעמוד על האדמה ולזכות בטובה של הארץ הניתנת לו מאת הקב"ה. בעבודת האדמה האדם נוכח. יש לו קיום. הארץ לעומת זאת דורשת את התבטלותו, את ההכרה שלו במקור הקיום, את התלות בקרקע שעליה הוא עומד. זוהי תנועה בין תודעה של 'יש' לתודעה של 'אין'. האדמה היא ה'יש', הארץ היא ה'אין'. מתוך תודעת ה'אין' יצמח ה'יש'. כשיכיר האדם שהארץ והאילן אינם שלו, כשיימנע מלנכס אותם לעצמו ומלהכריז על בעלותו, רק אז יוכל לזכות בפירות שמעניקה לו האדמה.

היש יצמח רק מתוך האין. אבל האין מאיים לכלות את האדם. התביעה המוחלטת לשחרור האחיזה היא דרישה למחיקה אישית, לויתור על האופי האנושי הטבעי ביותר, לביטול היש. לאדם כאדם, עם חולשות ומאווים, אין קיום בארץ התובענית. אין מקום ל'חשודים' ול'עוברי עבירה'. נדרש ויתור מוחלט, ויתור חסידי בדרכם של בית שמאי וברוחו של רבי פינחס בן יאיר.

רוח חכמים אינה נוחה מכך. חכמים מחזיקים את היש. הם מתקנים פרובול ונותנים מקום לעוברי עבירה. האדם חייב לעמוד על האדמה, ורק אחר כך להיענות לתביעתה של הארץ. ההקלות של רבי והיתר המכירה של הרב קוק מעגנים את קיומו של האדם על האדמה. מכאן אפשר להתחיל לשאוף לקומת התיקון הגבוהה, לחיבור לארץ.

התנועה בין הארץ לאדמה היא תנועה בין האין ובין היש, בין שמיטה לאחיזה, בין אידיאל למציאות, בין מידת חסידות לשורת הדין. אי אפשר לוותר על אף אחד מן הקצוות הללו. פסוקי השמיטה כורכים את שבת הארץ עם שביתת האדם. מסכת שביעית פותחת

בארץ ומסתיימת באדם. גם הכלכלה היהודית חייבת להיבנות על שניהם יחד, לשאוף אל הרצוי ולנהל את המצוי. השמיטה היא מצווה חברתית, אבל היא כזו רק בתוך עולם היש. האין מכלה כל מושג של בין אדם לחברו, כי הכול מתבטל כלפי שמיא. התביעה העמוקה של השמיטה לשחרר את האחיזה בנכסים ולהפקיר הכל אינה מותרת מקום לתיקון ולנתינה. בתוך עולם היש צומח התיקון החברתי. כשיש בעל נכס ויש עני, אפשר להעניק. לכן השמיטה היא אכן מצווה שבין אדם לחברו, אך שורשיה נטועים עמוק בתוך תודעת ההתבטלות כלפי המקום. החסד של עולם היש צומח מן האין.

ה. האדם עץ השדה

מה מציעה, אם כן, השמיטה לאדם המודרני? את תודעת האין המצמיחה את היש. הדימוי המרכזי שמלווה את מסכת שביעית הוא דימוי הפרי הצומח מתוך הארץ והאילן. הוויתור על בעלות בנוגע לארץ ולאילן מעניק לאדם את הפרי הצומח מהם.

הדימוי הזה אינו צריך ואינו יכול להישאר בעולם הטבע. הוא מקרין על כל רובדי החיים של האדם. הדמיון בין האדם לעץ חרוט עמוק בשפתה של התורה ובתורתם של חז"ל. כמו העץ גם האדם מוציא פירות. יש בו תשתית, יש בו צמיחה ויש את פירות העמל. הנכסים הפיזיים של האדם, משפחתו, כוחות הגוף שלו, אופיו, כישורונותיו ואפילו תשוקותיו - כל אלה הם בחינת ארץ ואילן שמוציאים פירות, ורק משיכיר האדם בכך שהם אינם משלו יזכה לאכול באמת מפירותיהם.

שנת השמיטה מזמינה את האדם לעבודה של אין, לשחרור ושמיטת האחיזה מכל נכס, פיזי ורוחני כאחד, מתחושת 'כוחי ועוצם

ידי' ביחס לאדמת היצירה שלו. אבל הקריאה הזאת עולה דווקא מכוח הארץ, ארץ ישראל. הארץ אינה מרפה מתביעת הייעוד והתיקון מן השוהים עליה.

בעבר היו הארץ והאדמה זהות זו לזו. עבודת האדמה הייתה גם עבודת הארץ, וההכרה במוסר הארץ התירה לאדם לנכס לעצמו את האדמה. היום ה'אדמה' שלנו היא לרוב נכסים אחרים. אבל הארץ עדיין זועקת את תביעתה לפעול עם האדמה הזאת מתוך תודעת אֵין, מתוך חיי ייעוד, מתוך תשוקה משותפת להיות ממלכת כהנים וגוי קדוש.

התביעה להכיר באֵין תקיפה בכל דור. כמו לחקלאי, גם לאיש ההייטק יש נכסים שעליהם הוא נסמך. בכל דור ודור נדרש האדם להתמודד עם תודעת היש, עם סכנת 'כוחי ועוצם ידי'. מצוות השמיטה מציעה תבנית להתמודדות הזאת. לא מחיקת היש ולא ויתור על האֵין, אלא יש הצומח מתוך האֵין. זוהי הרפיה שיש לה תפקיד, שמיטה לשם אחיזה. רק מי שירפה מן היש יוכל לזכות בו מחדש, ובשפע. יְצוֹיְתִי אֶת בְּרַכְתִּי לְכֶם בְּשָׁנָה הַשְּׁשִׁית וְעָשֹׂת אֶת הַתְּבוּאָה לְשֵׁלֶשׁ הַשָּׁנִים.

ומורי ורבי הרב ישראל פרידמן בן-שלום היה אומר: 'הכוחות אינם שלי'.

מפתח מקורות

מקרא

שמות כג, י-יב 145	בראשית א, א 235
שמות כג, יא 47, 148-149, 192	בראשית א, כט 174
שמות כג, יב 148	בראשית ב, ד-ז 235
שמות כג, טז 95	בראשית ב, ה 234
שמות כג, כט-ל 146	בראשית ב, ז 234
שמות כד, ג-ח 19	בראשית ב, יט-כ 147
שמות כד, יז 213	בראשית ג, יז 234
שמות לד, כא 98, 220	בראשית ג, יט 234
שמות לה, ג 212	בראשית ד, יא-יב 234
ויקרא א, א 15	בראשית ה, כט 234
ויקרא ז, טז-יז 217	בראשית ז, ד 232
ויקרא ז, לז-לח 18	בראשית ח, כא-כב 232-233, 235
ויקרא י, ב 213	בראשית כג, ד 231
ויקרא יח, כד-כח 62	בראשית מה, ו 220
ויקרא כה, א-ז 93	שמות ט, כ-כא 177
ויקרא כה, א 15, 16	שמות טז, טו 174
ויקרא כה, ב-ג 233	שמות טז, כה 173, 176
ויקרא כה, ב 98	שמות יט, ה-ח 21
ויקרא כה, ג-ה 175	שמות יט, יג 25
ויקרא כה, ג 115, 201	שמות כ, ט-י 94-95
ויקרא כה, ד-ה 98	שמות כב, ד 212
ויקרא כה, ד 30	שמות כב, ה 212
ויקרא כה, ו-ז 147-148	שמות כג, ו 149
ויקרא כה, ו 30, 94, 157, 174,	שמות כג, י-יא 134, 149

דברים טו, ט 72, 229	ויקרא כה, ז 210
דברים כב, י 220	ויקרא כה, ח 29
דברים כו, יב-יג 180	ויקרא כה, ט 30
דברים כט, כב 140	ויקרא כה, י 29, 30, 231
שופטים ו, יג 151	ויקרא כה, יא-יב 176-175
שמואל א' ז, כב 151	ויקרא כה, יא 29, 30
שמואל א' ז, כח 151	ויקרא כה, יב 25, 30, 176, 201,
מלכים ב' יט, כט 202	214, 209
ירמיהו ז, ד 23	ויקרא כה, כ 71, 176, 201
ירמיהו ז, ה-ח 139	ויקרא כה, כא 72, 84, 238
הושע ב, יד 147	ויקרא כה, כג-כד 231-232
הושע ב, כ 147	ויקרא כה, כג 21, 30, 141
תהלים קכו, ה-ו 95	ויקרא כה, כד 65
איוב יד, יט 152	ויקרא כה, נה 30
איכה ד, כ 81	ויקרא כו, יא-יב 25
דניאל ט, ה 174	ויקרא כו, כב 146
נחמיה י, לב 67	ויקרא כו, לב-לה 146-147
דברי הימים ב' לו, יח-כג 23	ויקרא כו, לד-לה 17, 94, 120
	ויקרא כו, לד 52
	ויקרא כו, מג 17
	ויקרא כו, מו 16
	ויקרא כז, לד 16
	במדבר לה, לג-לד 63
	דברים ד, כד 213
	דברים ה, כ 212
	דברים יד, כב 181
	דברים יד, כח 181
	דברים טו, א 181
מדרשי הלכה	
מכילתא דרבי ישמעאל בשלח, ב	
174	
מכילתא דרבי ישמעאל משפטים, כ	
213, 150	
מכילתא דרשב"י כג, יא 134, 146,	
187-186, 179, 150	
ספרא בהר, פרשה א 15, 39-40,	

203-202, 161, 159, 157
 רמב"ן ויקרא כה, ז 210
 רמב"ן דברים ו, יח 118
 בעל הטורים ויקרא כה, י 152-151

משנה

ברכות א, ג 189
 ברכות ה, א 76, 77
 פאה א, ד 178
 פאה ו, א 165
 פאה ח, ז 172
 דמאי ו, ו 78
 כלאים ז, ה 168
 שביעית א, א 223
 שביעית א, ג 105
 שביעית א, ד 98, 104-105, 219-
 220
 שביעית ב, א 228, 223
 שביעית ב, ד 135
 שביעית ב, ה 133
 שביעית ג, א 228, 70
 שביעית ד, א 228, 69
 שביעית ד, ב 228, 158
 שביעית ד, ג 121-120, 69
 שביעית ד, ה 133
 שביעית ד, ז-ט 224
 שביעית ד, ז 223

157- ,155, 146, 131, 126, 98-96
 214, 202, 158
 ספרא בהר, פרשה ב 31, 34, 176,
 216, 209
 ספרא בהר, פרשה ג 201, 178
 ספרא בחוקותי, פרשה ב 231
 ספרי דברים ראה, פסקה קיא 41-
 42

מדרשי אגדה

ויקרא רבה, א 153
 איכה רבה פתיחתא יז 68
 תנחומא בובר, ויקרא א 153-152
 מדרש הגדול בהר 153

פרשנים על המקרא

רש"י ירמיהו יז, ה 23
 רש"י ויקרא כו, לה 23
 רשב"ם ויקרא כה, יב 176
 רשב"ם ויקרא כו, מו 17
 אבן עזרא ויקרא כה, א 18
 רמב"ן שמות כא, ב 24
 רמב"ן ויקרא יח, כה 86
 רמב"ן ויקרא יט, א 118
 רמב"ן ויקרא כג, כד 118-117
 רמב"ן ויקרא כה, א 24
 רמב"ן ויקרא כה, ה 155-154,

מועד קטן ג ע"א 100-104, 111-
 112, 131, 134-136
 מועד קטן ג ע"ב-ד ע"א 98-99
 כתובות י ע"א 202
 כתובות כה ע"א 50
 כתובות קד ע"א 78
 נדרים מב ע"א-ע"ב 167
 נדרים סא ע"ב 53
 גיטין לו ע"א 41
 גיטין נד ע"א 70, 158
 גיטין נט ע"א 74
 גיטין סב ע"א 121
 קידושין לח ע"ב 41-43
 בבא קמא ג ע"א 213
 בבא קמא ל ע"א 77
 בבא קמא קא ע"א 209-210
 בבא קמא קב ע"א 215
 בבא מציעא לט ע"א 171
 בבא מציעא קו ע"א 171
 סנהדרין כו ע"א 69, 71
 סנהדרין מא ע"א 61
 סנהדרין נח ע"ב 233
 סנהדרין צד ע"א 81
 עבודה זרה טו ע"ב 122
 עבודה זרה נ ע"ב 135-136
 עבודה זרה סב ע"א 214
 חולין ו ע"ב-ז ע"א 80-81
 חולין ז ע"ב 76

שבת א ג, ג ע"ג 78
 שבת ז ב, ט ע"ד 112
 שבת טז א, טו ע"ג 81
 תענית ג א, סו ע"ג 83
 קידושין א ב, נט ע"א 54
 סנהדרין ז ה, כד ע"ג 112

תלמוד בבלי

ברכות כח ע"ב 81
 ברכות לב ע"ב 77
 שבת לג ע"א 64
 שבת סח ע"א 105, 221
 שבת קיז ע"ב 173
 שבת קיח ע"ב 173
 שבת קכא ע"ב 77, 230
 פסחים נא ע"ב 204
 פסחים נב ע"ב 214
 סוכה לט ע"א 172
 סוכה לט ע"ב 174
 סוכה מ ע"א 213, 214, 215
 סוכה מ ע"ב 214-215
 ביצה טו ע"ב 202
 ראש השנה ט ע"א 53
 ראש השנה לא ע"א-ע"ב 61
 מגילה ה ע"ב 81
 מועד קטן ב ע"ב 41, 43, 46,
 102-103

שמיטה ויובל י, ט 51
 שמיטה ויובל יב, טו-טז 50
 תרומות א, כו 50
 עבודה זרה א, א-ב 227
 בית הבחירה ו, טז 49

ספרי הרמב"ם

פירוש המשנה שביעית ג 70
 פירוש המשנה שביעית ד 158
 פירוש המשנה שביעית ה 211
 פירוש המשנה שביעית י 48
 ספר המצוות עשה קלד 154
 ספר המצוות עשה קלה 106, 127
 ספר המצוות לא תעשה רכ-רכא 107
 ספר המצוות לא תעשה רל 48-49
 שו"ת הרמב"ם שפט 57
 מורה נבוכים ג, לט 140

פרשנים על הרמב"ם

ראב"ד שמיטה ויובל ז, ג 211-
 212
 ראב"ד שמיטה ויובל י, ו 59
 הוספות הרמב"ן לספר המצוות,
 עשה ד 86
 כסף משנה שמיטה ויובל ד, כד
 154

חולין קא ע"ב 55
 חולין קו ע"א 202
 בכורות ל ע"א 158
 ערכין יב ע"א 53
 ערכין לב ע"ב 32-33, 57
 ערכין לג ע"א 33
 מנחות ה ע"ב 204

משנה תורה לרמב"ם

פתיחת הלכות שמיטה 106
 שמיטה ויובל א, א 107, 127
 שמיטה ויובל א, ב-ג 108
 שמיטה ויובל א, ט 138
 שמיטה ויובל א, י 108, 138
 שמיטה ויובל ד, א 107, 202, 203
 שמיטה ויובל ד, כב 107
 שמיטה ויובל ד, כד-כה 44
 שמיטה ויובל ד, כד 153
 שמיטה ויובל ד, כה 60
 שמיטה ויובל ו, יב 209
 שמיטה ויובל ז, ג 211
 שמיטה ויובל ח, יב 172
 שמיטה ויובל ט, א-ב 45
 שמיטה ויובל י, א 60
 שמיטה ויובל י, ג-ד 57-58
 שמיטה ויובל י, ג 48
 שמיטה ויובל י, ה-ו 59

תוספות מועד קטן ג ע"א 133
 תוספות מועד קטן יג ע"א 105-
 106
 תוספות גיטין לב ע"ב 37
 תוספות גיטין לו ע"א 60, 44
 תוספות כתובות קי ע"ב 86
 תוספות סנהדרין כו ע"א 71
 תוספות רי"ד פסחים נא ע"ב 207
 רמב"ן גיטין לו ע"א 31
 ריטב"א מועד קטן ג ע"א 131-
 132
 ר"ן מועד קטן ג ע"א 132
 מאירי מועד קטן ב ע"א 132
 ראב"ד על הרי"ף גיטין יט ע"א 57
 רז"ה על הרי"ף סוכה יט ע"א 161
 ספר התרומות מה, ד 57
 רא"ש משנה שביעית א, ד 99
 ר"ש משנה שביעית ט, א 205
 ראב"ד תורת כהנים בהר 156,
 159-160
 תוספות יום טוב עדויות ה, א 162
 אור זרוע ב, הלכות ערב שבת סימן
 יד 99
 ראב"ד תמים דעים סימן רמא 161
 שו"ת מהר"ם מרוטנבורג (לבוש) יד
 86
 שו"ת הרשב"ש רנח 192

כסף משנה שמיטה ויובל ט, ב 47
 כסף משנה שמיטה ויובל י, ט 51
 רדב"ז שמיטה ויובל ז, ג 186, 192
 מהר"י קורקוס שמיטה ויובל ד, כד
 154
 שער המלך שמיטה ויובל ד, ב
 206
 ר' חיים מבריסק שמיטה ויובל י
 60
 ר' חיים מבריסק שמיטה ויובל יב
 50, 39

ראשונים

רש"י פסחים נא ע"ב 205-206
 רש"י סוכה לט ע"א 172
 רש"י ראש השנה ט ע"א 54
 רש"י מועד קטן ב ע"ב 46
 רש"י מועד קטן ג ע"א 105, 133,
 137
 רש"י יבמות קכב ע"א 156
 רש"י נדרים סא ע"א 54
 רש"י גיטין לו ע"א 36
 רש"י סנהדרין כו ע"א 69
 רש"י עבודה זרה ט ע"ב 53
 תוספות פסחים נא ע"ב 205
 תוספות סוכה לט ע"ב 156
 תוספות ראש השנה ט ע"א 156, 204

חזון איש שביעית טז, ד 217
 חזון איש שביעית יח, ד 84
 חזון איש שביעית כא, יד 217
 חזון איש שביעית כא, טו 94

שו"ת המבי"ט א, יא 169
 שו"ת אבקת רוכל כד 170
 שו"ת מהרי"ט א, מג 171

אחרונים

כתבי הרב קוק
 שבת הארץ הקדמה 65, 126
 שבת הארץ מבוא 82, 87, 162
 שבת הארץ א, ד 119
 שבת הארץ א, ה 217
 שבת הארץ ו, טו 162-163
 שבת הארץ קונטרס אחרון א 123-
 125
 שבת הארץ קונטרס אחרון ב 119
 שבת הארץ קונטרס אחרון ז 119
 אגרות הראי"ה א רז 82
 אגרות הראי"ה א רפט 83, 87
 אגרות הראי"ה ב תקנה 82, 83-
 87, 84
 שו"ת משפט כהן סג 83, 87
 אורות התחיה ה 89

מנחת חינוך פד 170
 מנחת חינוך קיב 122
 ערוך השולחן שמיטה ויובל טו, י
 87
 ערוך השולחן שמיטה ויובל יט, ב
 94
 ערוך השולחן שמיטה ויובל יט, ג-
 ד 117
 ערוך השולחן שמיטה ויובל כא, ו-
 ח 156
 שו"ת בית הלוי ג א 48
 קונטרס השמיטה לרידב"ז 87
 מהרי"ל דיסקין קונטרס אחרון רנט
 194
 חזון איש שביעית יא, ו 210
 חזון איש שביעית יא, ט 192
 חזון איש שביעית יב, ו 128-129

