

**דעת**  
אתר לימודי יהדות ורוח  
[www.daat.ac.il](http://www.daat.ac.il)

## **רד"צ חופמן**

ה) שנת השמיטה, דיני עניים ועבדים.

פרק טו, א–יח.

מאחר שציווי הביעור בשנה השלישית, הכלול במצוות הפרשת מעשרות, מניח כיסוד את מחזור שבע השנים של שנת השמיטה (ויקרא כה). ממשיך הכתוב לצוות על מצות השמטת כספים בשנת השמיטה. למצוה זאת, שעיקרה טובת העניים, נסמכים עוד כמה דינים בנוגע לעניים. עוד ממשיך הכתוב

לסמוך למצות השמטת הכספים בשנה השביעית, את מצות שיחרור העבד בשנה השביעית למכירתו, הדומה למצוות הקודמות גם בזה, שהיא קשורה עם מצות הענקה לעבד עברי בשעת השיחרור.

כל שנה שביעית נצטוונו לשמט את כל החובות שאנו נושים בריעינו. אמנם מותר לנגוש את הנכרי, אבל את אשר לנו אצל אחינו הננו חייבים לשמט (טו, א—ג). לא יקשה לקיים את המצוה הזאת, כי אם ישמעו ישראל בקול ה' לא יהיו בהם עניים, שיוזקקו להלוואות ושמטת כספים (הפסוקים ד—ו). מצוה להחזיק בידי העניים די מחסורם אשר יחסר להם (הפסוקים ז—ח). גם בהתקרב שנת השמיטה אסור למנוע מהם מתנות והלוואות (הפסוקים ט—י). מצוה זאת נאמרה מפני שלא יחדל אביון מקרב הארץ (פסוק יא). את העבדים יש לשחרר בשנה השביעית. להעניק להם מתנות, ורק אם העבד אינו רוצה לצאת. מותר להחזיק בו גם להבא בתור עבד (הפסוקים יב—ז). הוזהרנו שלא יקשה בעיני הבעלים לשחרר את העבד (פסוק יח).

פרק טו, הפסוקים א—ג. מקץ שבע שנים תעשה שמטה. וזה דבר השמטה שמוט כל בעל משה ידו אשר ישה ברעהו לא יגוש את רעהו זאת אחיו כי קרא שמטה לה'. את הנכרי תגוש ואשר יהיה לך את אחיך תשמט ירך.

מקץ שבע שנים. לשון ספרי: „יכול מתחילת השנה או בסופה. הרי אתה דן (כלומר על ידי גזירה שוה). נאמר כאן קץ ונאמר להלן (לא. י) קץ. מה קץ האמור להלן בסופה ולא בתחילתה אף קץ האמור כאן בסופה ולא בתחילתה“. מדברי הספרי הננו למדים, כי הלשון „מקץ“ כשלעצמה אינה מבהירה עדיין בצורה ברורה ש„אין שביעית משמטת אלא בסופה“ (ערכין כח. ב), ואנו צריכים עוד ללמוד גזירה שוה מן הפסוק לא. י. אמנם בערכין כח. ב, אומר התלמוד: „שביעית בסופה דכתיב מקץ שבע שנים וגר“. אבל נראה כי התלמוד מתכוון לגזירה שוה של הספרי הנזכרת כאן. אם כן אין זה מדוייק מה שכמה מן המפרשים אומרים כי מן הלשון „מקץ“ כשלעצמה אנו למדים ששביעית משמטת בסופה. מדברי הספרי נראה, כי „מקץ“ יכול להתפרש בין בתור תחילה ובין בתור סוף, כמו שפירש הראב"ע (לפרק ט, יא). אותו הפירוש נזכר גם ברמב"ן בשם מדקדקים אחרים. והוא

מסביר, שכל זמן שיש לו שני קצוות: תחילתו וסופו, שניהם נקראים „קץ“ (או „קצה“) בלשון הקודש. על כן אומר הספרי שאין לפנינו אלא שתי ברירות: תחילת השנה או סופה. שוב הוא מוכיח מן הפסוק לא. י. שאין לפרש תחילת השנה, כיון ששם נאמר להדיא „חג הסוכות“, שבבואי אינו בתחילת השנה (ראה להלן). אולם אלה הרוצים לפרש, כי „מקץ“ אינו אלא „סוף“, יש להקשות עליהם מן המקרא בירמיהו לד. יד: „מקץ שבע שנים תשלחו איש את אחיו וגו“ (אמנם הוזה ערכין לג. א). אולם גם דעתו של הראב"ע, ש„קץ“ מתפרש או כמובן של תחילה או כמובן של סוף, עדיין צריכה עיון, שהרי כבר הקשה עליו הרמב"ן, שלא נאמר כאן „מקץ השנה השביעית“ (שהיה אפשר לפרש כמו „בתחילת השנה“), אלא „מקץ שבע שנים“. אילו היה פירושו של „מקץ“ תחילה, אם כן היו צריכים לקיים מצות שמיטה בתחילת המחזור של שבע שנים, זאת אומרת בשנה הראשונה. אותה הטענה יש לטעון גם למעלה בפסוק „מקצה שלש שנים“ (פרק יד, פסוק כח).

על כן הפירוש המתקבל ביותר הוא פירושו של הרמב"ן, שהביטוי „מקץ שבע שנים“ מתכוון לכל השנה השביעית, כלומר מקץ מחזור של שבע שנים, היינו שהשנה הראשונה היא תחילת המחזור והשביעית סוף המחזור (וכמו כן יש לפרש למעלה יד, כח: „מקצה שלש שנים“, בסוף המחזור של שלש שנים). כללו של דבר, שהתורה מצווה לשמט את החובות בשנה השביעית, אולם כיון שלפירוש רבותינו זכרונם לברכה שמיטת כספים אין כוונתה דחיית זמן הפרעון, אלא פטור מוחלט מתשלום החוב (להלן נוכיח זאת), אם כן יש צורך לקבוע זמן מסויים בשנה השביעית לשם כך. כבר פירש רש"י בכראשית י. כה, שבמקום שלא נאמר זמן מסויים, לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש, ואין לך לומר אלא או תחילת הזמן או סופו. זהו פירוש לשון הספרי: „יכול מתחילת השנה או בסופה“, ומתוך גזירה שוה מן הפסוק לא. י הוא דורש, שהכוונה לסוף השנה.

יש להביא עוד נימוק מצד הסברא, ששמיטת כספים צריכה להיות דווקא בסוף השנה. הרי אין ספק כי מצות שמיטת כספים קשורה במצות שמיטת קרקעות, שכן העני שלא קצר השנה אין ביכולתו לשלם את חובותיו, ונימוק זה אין כחו יפה אלא בסוף השנה, מה שאין כן בתחילתה, אשר זה עתה קצרו את קציר השנה הששית ואין כל נימוק לשמט חובות. נראה, כי בכלל היו נוהגים לתבוע את החובות עם גמר הקציר, אם כן, אם

התורה מצווה להמנע מנגישת החובות, ודאי כוונתה לאותה התקופה של השנה, שכרגיל נגמר בה קציר כל תבואת השנה, דהיינו סוף השנה, ובכן נראה כי הבאנו טעם מספיק מצד הסברא להלכה „אין שביעית משמטת אלא כסופה“ (ראה גם ה„מפורש“ של רבי וואלף היידנהיים לבראשית מא. א.) —

ת ע ש ה ש מ י ט ה. אמנם משמע מתוך המצוה הסמוכה בפסוקים הבאים, כי פירוש לשון „שמיטה“ אינו אלא שמיטת כספים. אבל אחר עיון ניווכח, כי מובנה של המלה „שמיטה“ הוא יותר נרחב. מובנה שמיטה בכלל, ובכלל זה גם שמיטת קרקעות. גם בשמות כג. יא משמשת המלה „שמיט“ בהוראה זאת: „והשביעית תשמטנה ונטשתה“. אם כן טעות גמורה היא בידי הכופרים (פאטר, די ווט, גיאורגה ועוד, ראה הנגסטנברג 3 עמוד 435 הלאה).

הטוענים שכאילו בספר דברים לא נודע על שמיטת קרקעות. אמנם אין ספר דברים מפרש זאת בפירושו, אבל אין מכאן כל הוכחה שכאילו לא היה יודע או מכיר את מצות שמיטת קרקעות. אין כוונת המקרא אלא להוסיף מה שלא נאמר עדיין בספרים הקודמים, בעוד שמצות שמיטת קרקעות כבר נתבארה באריכות בויקרא כה ולא היה כל צורך לחזור ולפרש אותה. יותר מזה — כפי דעתנו על נאומי ספר דברים, שנבארה אם ירצה ה' במבוא \*), נראים הדברים, כי משה רבינו, בשעה שדיבר בפני העם, הזכיר את כל דיני השביעית והיובל, אלא שבשעה שכתב את הספר דילג על כל מה שנתבאר כבר באופן מספיק בספרים הקודמים. יש להביא עוד כמה טענות מחייבות ומספיקות, שגם בספר דברים נחשבת השנה השביעית כשנת שבתון: (1) עצם המצוה של שמיטה כספים בשנה הזאת, כבר מוכיחה בעליל, שבמשך השנה הזאת לא זרעו וקצרו, כי הרי בזה יש טעם מספיק למצוה זו; (2) כמו כן יש להוכיח מתוך מצות הקהל שנאמרה להלן פרק לא, שמצוה להקהיל את כל העם, אנשים, נשים וטף, ולקרוא לפנייהם את התורה, ששנה זאת אינה שנת שמיטה כספים גרידא, אלא גם שנת שבתון, כי אין כל טעם לקשור את קריאת התורה עם שמיטת הכספים, ואילו עם שנת השבתון, וודאי מסתבר לקשור אותה, בדרך כלל נחשב חג הסוכות ל„חג האסיף“, אבל עם גמר שנת השמיטה, שאין בה אסיף, מצוה לחוג את חג הסוכות על ידי קריאת התורה, בתור אסיף רוחני של

\* הערנו כבר שהיה בדעת הגהמ"ח להוסיף מבוא לספרו, אך נסתלק לפני

תבואת הדעת. (3) בכלל אין להעלות על הדעת, שספר דברים צמצם חלילה את מצות השביעית לשמיטת כספים גרידא. בדומה ליום השביעי והחודש השביעי, וודאי גם השנה השביעית היא שנת שביטה. (4) סוף סוף אין כל טעם להטיל את מצות ביצור המעשרות על השנה השלישית (שנאמרה למעלה יד. כח) אם לא לפי חשבון שנת השמיטה. דבר ברור הוא, שבשנה השביעית לא התקיים זרע וקציר, לכן לא ניתן בו גם המעשר. כי רק על פי הנחה זאת אפשר להבין, שבמשך שבע שנים יתנו פעמיים מעשר שני ויחזרו למנות את מחזור שלש השנים מחדש אחרי כל שנת שמיטה. אבל אילו היו קוצרים ומפרישים מעשרות גם בשנה השביעית, אין כל מקום למנות את שלש השנים כפי חשבון שנת השמיטה, ואם כן צריכים לומר, שמלבד מחזור של שבע שנים היו מונים עוד מחזור של שלש שנים באופן נפרד. דבר שאין לו טעם וריח. אם כן — כיון שהוכחנו שבספר דברים ידועה שנת השמיטה שהיא שנת שבתון, אם כן מתקבל על הדעת לפרש, שהמצוה „תעשה שמיטה“ מתייחסת גם לשמיטת קרקעות ו„תעשה“ פירושו כמו שמצינו אצל החגים „ועשית פסח“, „ועשית חג שבועות“ (ראה רמב"ן). לפי זה, הפסוק „וזה דבר השמיטה“ אין פירושו „זה הוא הדבר של השמיטה“, אלא: „זה הוא אחד מדברי השמיטה“, כלומר, שכאן אין הכתוב מזכיר אלא אחת מהלכות שמיטה שלא נאמרה בספרים הקודמים. —

שמוט. מקור במקום צווי, כמו ה. יב. — כל בעל משה ידו. הרי זה הנושא, ו„אשר ישה ברעהו“ הוא הנושא. „ידו“ מתייחס אל „משה“, אם כן „בעל משה ידו“ פירושו „בעל של הלוואה שניתנה מידו“; הוא נצטווה לשמט את „אשר ישה ברעהו“, כלומר מה שהלוה לרעהו. „משה“ (בשי"ן סגולה) הוא שם דבר, על משקל מטה, והנסמך ממנו „משה“ (בשי"ן צרויה). כן מוכח מן התרגומים. אולם רש"י ואחרים מפרשים, שכמו ש„תשמט ידך“ (בפסוק ג) קושר את לשון שמיטה עם היד, כך יש לפרש גם כאן ש„ידו“ קשור עם „שמוט“, ו„אשר ישה ברעהו“ הוא משפט יחס המתייחס אל הנושא. כלומר: ישמוט את ידו כל מי שהוא בעל משה אשר הלוה לרעהו. על פירוש זה יש להקשות: (1) מן הניקוד משה (בשי"ן צרויה); אילו היתה מלה זאת כאן בנפרד צריכה היתה להנקד „משה“ (בשי"ן סגולה); (2) הטעמים בחברים „משה“ עם „ידו“ (3) גם בנהמיה י. לב מצינו „ומשא כל יד“ אמנם שד"ל מרחיק לכת וחולק על הניקוד

והטעמים, בטענה שכאילו הניקוד מושפע מ„ומשא כל יד“ שבנחמיה ועל כן נתחבר גם כאן „משה“ עם „ידו“; ולפי דעתו יש לחבר (כמו בפסוק ג) „ידו“ עם „שמוט“. והנה בנוגע ל„תשמט ידך“ ראה את פירושו להלן. כאן נעיר רק, כי משמעות הפסוק הזה גם כן מסייעת לניקוד ולטעמים, כי קודם כל, לפי הפירוש האחר, משפט־היחס „אשר ישה ברעהו“ יהיה מיותר לגמרי, כי „בעל משה“ ו„אשר ישה“ הם לשון כפולה ללא צורך; שנית, עדיין היה הכתוב צריך לפרש הגדרה ברורה ממה ישמט את ידו, ואפילו לפי דעתו של שד"ל, האומר כי „שמוט ידך“ פירושו לשון רפיון, כלומר העדר מעשה, עדיין היה הכתוב צריך לפרש בנוגע לאיזה דבר ירפה את ידו. אין לו כל ברירה אלא לומר, כי „אשר ישה ברעהו“ הוא נשוא־היחס, ופירוש הפסוק הוא „שמוט כל בעל משה את ידו בנוגע לאשר ישה ברעהו“; אבל אם כן היה צריך להביא ראיות, שיתכן ש„שמוט ידו“ יכול להתחבר עם יחס־פעול של הגדרת היחס; הביטויים הדומים: „מתעצל“, „מתרפה“, לא מצינו בהם מבנה לשוני זה. שלישית, לא מצינו בשאר מקומות ש„שמוט“ מחובר עם „יד“, אלא עם הדבר הנשמט, למשל „והשביעית תשמטנה“ (שמות כג, יא), „שמטה“ (מלכים ב ט, לג), „נשמטו... שופטיהם“ (תהלים קמא, ו). —

לא יגוש את רעהו ואת אחיו. כלומר לא יגוש את רעהו. דהיינו את אחיו (השוה להלן „את הנכרי תגוש“). — כי קרא שמיטה. כלומר קראו והכריוו שמיטה. — לה'. כלומר לכבוד ה'. שנת השמיטה אינה אלא לכבודו של הקדוש ברוך הוא.

כבר הבאנו והסברנו למעלה את דברי רבותינו זכרונם לברכה, שאין שביעית משמטת אלא בסופה, ואם כן קשה קצת לשון הכתוב כאן „לא יגוש וגו' כי קרא וגו'“. שהרי מלשון זה משמע שאיסור הנגישה שייך במשך כל השנה כולה. באמת כך היא דעתו של רבינו אשר (הרא"ש) בגיטין ד, כ, שכבר עם תחילת שנת השמיטה אסור לנגוש את הלווה ואין בית דין נזקקין לגבות חובות, כי איסור לא יגוש נאמר כבר בתחילת השנה, אלא שבמשך כל השנה מותר לקבל את החוב מן הלווה, במקרה שפרע מעצמו, ואין המלוה חייב לומר „משמט אני“, כמו שהוא חייב לומר אחרי סוף שנת השמיטה (משנה שביעית י ח). אבל הרמב"ם (הלכות שמיטה ט, ד) ושאר הפוסקים מכריעים כי מותר לתבוע את החובות במשך כל השנה השביעית

איסור „לא יגוש וגו׳׳ לא נאמר אלא בסוף השנה (ראה להלן). אם כן נצטרך לפרש „כי קרא וגו׳׳, כלומר, כיון שכבר הכריזו שמיטה בשנה הזאת, ועל כן לא קצרו כלום, אסור לנגוש את האה. כיון שאין לו מהיכן לפרוע, יהשוה גם להלן בסמוך).

עד כאן פירשנו על פי קבלת רבותינו ז״ל, שמצות השמיטה היא לוותר לחלוטין על כל החוב. אמנם עדיין צריכים אנחנו להשיב לדברי הטוענים, שאין פירוש המצוה וויתור מוחלט, אלא רק דחיית זמן הפרעון. כן טוענים מיכאליס (מוז׳ רעכט 3, 159), רוזנמילר, בוימגרטן, ריגיו (בכרם חמד ז׳ ע׳ 104 והלאה), שולץ, זאלשיץ (מ׳ ר׳ ע׳ 162 והלאה), בער (סימבוליק 2 ע׳ 570 והלאה), קנובל, קייל, דילמן ואחרים למיניהם.

קודם כל טוענים הללו, שאין זה מסתבר שיש לוותר בהחלט על החובות, כיון שאם כן לא ילוה שום אדם כסף לעניים, ולא עוד אלא שמצוה כזאת היתה מסייעת לאנשים בלתי ישרים, העושים חובות מתוך קלות ראש ואינם מבחינים בין שלו לבין של רעהו. טענה זאת אינה יודעת כלום על דעת התורה הקדושה ועל המצב שעליו מיוסדת המצוה הזאת. התורה רואה בהלוואה צדקה, הניתנת לעני על ידי העשיר. תמיד מזכירה התורה רק הלוואה לעניים (השוה שמות כב, כד והלאה; ויקרא כה, לה והלאה; דברים טו, ז והלאה; כד, ו; י והלאה), ולא היתה כל אפשרות שהמלוה ירוויח משהו מן ההלוואה, כיון שהתורה הקדושה אסרה את הריבית. הנותן הלוואה לעני לא לשם עשיית רווחים, רק לשם מצוה גרידא. לא ימנע את צדקתו מתוך פחד מפני השמיטה, אמנם מצות שמיטה נוהגת אפילו בהלוואה לעשירים, ללא יוצא מן הכלל, אולם מקרה כזה לא היה מצוי בישראל, שכולם היו בעלי אחויות, כפי מצות התורה. רק מי שהעני מחמת שדפון וירקון וכדומה היה צריך ללוות, אם לא היה באפשרותו לפרוע את חובותיו לפני שנת השמיטה, אם כן על אחת כמה וכמה שלא תהא בידו אפשרות לפרוע אותם אחרי כן, והעני הזה היה צריך להאנח תמיד תחת משא חובותיו, אלמלא היתה תורת ה׳ הקדושה פוטרת אותו מן התשלום בשנת השמיטה. הטענה שיעשו חובות מתוך קלות ראש, אינה טענה כלל, שהרי לאדם כזה לא ילוו כספים, שהרי אין הכתוב מצווה אלא להלוות לעניים, ודווקא „די מחסורו׳׳ (פסוק ח), דהיינו כפי צרכי חייו, אין כל טעם בטענה, שמצות השמיטה תסייע בידי אנשים בלתי ישרים, כי

אדרבה. העני שאין בידו לפרוע את חובותיו ולהתכוונת בכך, עלול יותר ללכת בדרכים שאינן ישרות, מה שאין כן בשעה שהוא מקוה להפטר מהם בסוף השנה השביעית. תקוה זאת העורדהו לנהוג בדרך הישרת.

עוד טוענים נגד קבלת רבותינו זכרונם לברכה, שאין משמעות הכתוב אלא שלא לנגוש בשנה השביעית (פסוק ב). באמת כבר הבאנו את דברי הרא"ש, שרוצה ללמוד מכאן הלכה חדשה, שאסור לנגוש את הלוה עם התחלת השנה השביעית. אמנם במשך השנה הזאת רשאי המלוה עדיין לקבל את החוב מן הלווה, במקרה שהוא פורע מרצונו החפשי, לעומת זאת בסוף השנה אסור לקבל אותו. אם כן מצינו כאן מצוה כפולה: 1) איסור נגישה במשך כל השנה כולה, 2) שמיטה מוחלטת בסוף השנה השביעית. אולם רוב הפוסקים מקשים קשיות חמורות נגד דעה זאת. אין למצוא מקור בדברי רבותינו לאיסור כפול כזה\*.) גם לפי פשוטו של מקרא אינו משמע ש"שמוט" ו"לא יגוש" הם שני דינים נפרדים. הרי לא נאמר בתורה כלל שאסור לתבוע את החובות בשנה השביעית, ולא נאמר אלא: "לא יגוש את רעהו ואת אחיו כי קרא שמיטה לה"; ודאי פירושו הוא, שאסור לתבוע את החובות מכאן ולהבא, מפני שכבר הוכרזה שמיטה (בסוף השנה השביעית). מה שהכתוב הוציא את איסור התביעה בלשון "לא יגוש", אינו אלא מפני שלא נאסרה אלא הנגישה והדחיקה, אבל מותר לקבל את החוב אם החייב משלם אותו מבלי שהמלוה תבע אותו. במקרה כזה קובעת המשנה שחייב המלוה לומר "משמט אני" (נראה שהטעם הוא, כדי להודיע ללווה, שמן הדין אינו חייב לשלם), אבל מותר להושיט את היד פשוטה, כדי לקבל את הכסף\*\*.)

עוד טענו טענה שלישית נגד קבלת רבותינו, באמרו שהלשון "שמוט" הנאמר כאן אין פירושו אלא רפיון ועזיבה זמנית, שהרי אותו הלשון נאמר בשמות כג, יא לגבי שמיטת קרקעות, והרי אין הקרקע נעזב לחלוטין, אלא שהוא נח במשך שנה אחת. אבל אם נשוה את הפסוקים שמואל ב ו; מלכים ב ט; לג; וירמיהו יז, ד, נמצא, כי אין כל ספק ש"שמשט" משמש גם

\* השוה עוד אורים ותומים סז, כו.

\*\* ראה את המשנה שביעית, י, ה וירושלמי שם. חלילה לומר שהתלמוד ביטל כאן דין תורה למעשה, ולא השאיר אלא את הצורה החיצונית; אדרבה לפי משמעות המקרא מותר לקבל את החוב, שהרי לא נאסרה אלא הנגישה והדחיקה, בזה רחינו את דברי גייגר ב"לעהר אנד לעזעבך צור משנה" עמוד 5.



בהוראה של עזיבה מוחלטת (השוה גיוניוס, האנדווערטערבוך, ומיזורוס).  
 מן הפסוק שמות כג. יא אין שום ראייה כלל, שהרי שם נאמר: „ושש שנים  
 תזרע את ארצך ואספת את תבואתה, והשביעית תשמטנה ונטשתה ואכלו  
 אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה“. אם לא נפרש לפי פירושו של רש"י  
 שם, הרי נייחס את הפועל „תשמטנה“ לא רק אל „ארצך“, אלא גם אל  
 „תבואתה“, שהרי כן מוכיח סוף המקרא. שנאמר: „ואכלו אביוני עמך  
 ויתרם תאכל חית השדה“. הרי הוא מדבר איפוא על התבואה, והרי תבואת  
 השנה השביעית נעזבת לחלוטין, אם כן הרי לנו מכאן ראייה לסתור, כי  
 „שמט“ פירושו עזיבה מוחלטת. אולם אפילו לפי פירוש רש"י — המיוסד  
 על המכילתא — ש„תשמטנה“ מתייחס רק אל „ארצך“, ו„נטשתה“ מתייחס  
 אל „תבואתה“, אף על פי כן אין מובנה של המלה „תשמטנה“ עזיבה זמנית  
 דווקא, אלא שקביעת הזמן — „והשביעית“ — מגבילה את העזיבה לשנה  
 אחת גרידא. בפסוק ההוא מגדירה התורה את המשך זמן השמיטה. מה שאין  
 כן בפסוק שלנו, שהתורה אינה מדברת אלא על הרגע שהשמיטה חלה בו.  
 כלומר „מקץ שבע שנים (= מחזור של שבע שנים) תעשה שמיטה“ (פסוק א).

יש שהביאו להם אפילו ראייה מיוסף בן מתתיהו, הכותב בקדמוניות ג.  
 יב, ג, שבשנת היובל נפטרים החייבים מחובותיהם. משמע שבזמנו לא היו  
 פוטרים אותם מחובותיהם בשנה השביעית. אולם, לאמיתו של דבר, אין לנו  
 ללמוד מכאן, אלא שהסופר הזה אינו מוסר תמיד את הדעה שהיתה רווחת  
 בדורו בפירוש מצוות התורה, שהרי יש להוכיח בבירור, ללא ספק כלל,  
 שבתקופתו של יוסף בן מתתיהו היתה הדעה הרווחת כהלכה המבוארת  
 בתלמוד, והוא הוא הטועה כאן בהחלט. קודם כל יש להוכיח מתוך תקנת  
 הלל (שחי מאה שנה לפני חורבן בית המקדש), שתיקן פרוזבול, כדי שלא  
 תשמט השביעית את החוב (השוה את המשנה שביעית י, ג), שכבר זמן רב  
 לפני יוסף בן מתתיהו היתה הדעה הרווחת כפי ההלכה שבתלמוד. ועוד  
 טעות גמורה היא בידו של יוסף בן מתתיהו, שהרי שמיטת כספים ביובל  
 אינה נזכרת בתורה כלל, ורבותינו לימדונו בפירוש שאין היובל משמט  
 כספים (\*). סוף סוף מפרש גם פילון בדברים ברורים, שבכל שנה שביעית

(\*) אפשר למצוא עוד טעות אצל יוסף בן מתתיהו הנסותרת על ידי מקרא מלא.

השוה קדמוניות ג, יא, ג. מול ויקרא טו, יד. — אמנם משמע קצת בירושלמי ראש

מתבטלים החובות לחלוטין\*). אבל מאידך גיסא יש לפחות להוכיח מיוסף בן מתתיהו, שגם הוא הבין את איסור „לא יגוש“ כעזיבה מוחלטת של החוב; אלא שטעה והעביר את דין השביעית אל היובל. גם אין לתמוה איך אפשר שאירעה לו טעות כזאת, כי יתכן שלמעשה כבר לא היו נוהגים בשמיטת כספים מתקנת הלל ואילך, כיון שכל מלוה היה עושה פרוזבול, והיות ולפי ההלכה מצות שמיטה תלויה במצות יובל, ובזמן בית שני, שלא היה היובל נוהג, גם שמיטת כספים לא היתה נוהגת אלא מדרבנן (גיטין לו, א), על כן טעה יוסף בן מתתיהו והיה סבור שמן התורה נוהגת שמיטת כספים ביובל\*\*).

על טענתו הנועות של ריגיו (שם), המבקש להכניס לתוך המשנה את הדעה, שכאילו אין השביעית משמטת לחלוטין רק משהה את תשלום החובות — הננו פטורים מלהשיב, והרי מפורש במשנה וגם בספרי, שאין שביעית משמטת אלא בסופה, דבר המוכיח בעליל כי „שמיטה“ פירושה עזיבה מוחלטת של החוב\*\*\*).

כיון שברור שחכמי המשנה והתלמוד הקדמונים, וכן פילון ויוסף בן מתתיהו, הבינו שמצות שמיטת כספים פירושה עזיבה מוחלטת של החוב, וכן היו נוהגים למעשה בתקופת בית שני, כמו שיש להוכיח מתוך תקנת הלל שהתקין פרוזבול, ולא עוד אלא שהשבנו תשובות נכונות נגד כל מה שהקשו על דעה זאת, — הוכח, שהפירוש של חז"ל הוא הפירוש היחידי האפשרי. אילו היה מקום לפרש את דברי הכתוב שפירוש מצות שמיטה אינו אלא השמטה זמנית לשנה, ודאי שהיה נמצא מי שהיה מביע דעה זו, בפרט כיון שהמצב בזמן בית שני היה חמור כל כך, עד שהלל היה צריך לתקן פרוזבול, נוכל להביא עוד ראיות יותר קדמוניות מחכמי המשנה, שהפירוש

---

השנה ג, ה, שלפי דעה אחת גם היובל משמט כספים (השוה שירי קרבן שם), אבל זאת היא דעת יחיד, ואילו כל שאר מקורותינו התלמודיים סותרים דעה זאת.

(\*) השוה פילון, די ספט' ב, 277; ושם ב, 284.

(\*\*) אגב, הקונטרס המיוחס ליוסף בן מתתיהו על „שלטון התבונה“, בפרק השלישי, אומר כהלכה, שיש לבטל את החובות בכל שנה שביעית.

(\*\*\*) השוה הכתב והקבלה לדברים טו, ב.

הנכון הוא כדברינו. אנשי כנסת הגדולה, כשקיבלו על עצמם שמירת כל מצוות התורה, בהנהגתם של עזרא ונחמיה, אמרו בין השאר (נחמיה י, לב): „ונטוש את השנה השביעית ומשא כל יד“. לשון נטישה ודאי אין פירושו אלא עזיבה מוחלטת. כמו „ונטשתה“ בשמות כג, יא, שמשמעו עזיבה מוחלטת של הפירות, לפי דעת כמעט כל המפרשים. אם כן, כיון שהכתוב מצרף ביחד „ונטוש את השנה השביעית ומשא כל יד“, הרי זאת ראייה ברורה שנצטוונו מן התורה לעזוב את החובות עזיבה מוחלטת בשנה השביעית. ודאי פירוש המלים „ונטוש... משא כל יד“ הוא כמו „נעזבה נא את המשא הזה“ (נחמיה ה, י), אשר ודאי כוונתם לעזיבה מוחלטת.

מלבד כל זה, יש להוכיח מלשון התורה עצמה, שהפירוש הנכון הוא כדברי רבותינו. נוותר על הראיה מפסוק ט, שהתורה מביעה את החשש שמא ימנעו בני אדם מלהלוות לעניים מחמת קרבת השנה השביעית, כי חשש זה יתכן שיש לו מקום אפילו אילו נצטוונו רק על השהיית הפירעון. על אף שהמשמעות נוטה יותר לפירוש רבותינו. אבל נביא את הראיות האלה:

1) סמוך למצוה הזאת נאמרה בתורה מצות שיחרור העבדים בשנה השביעית (פסוק יב והלאה). ובוודאי יש איזה קשר בין שתי המצוות. הרי „עבד לזה לאיש מלוה“ (משלי כב, ז); התורה משחררת את הלווה מחובותיו, כמו שהעבד משתחרר מעבדותו בשנה השביעית, אלא שלגבי העבד נחשבות השנים משעה שנמכר (השוה ספרי לפסוק א). ירמיהו הנביא מצטט את מצות שילוח העבדים ממש בלשון המקרא שנאמרה לגבי מצות שמיטה: „מקץ שבע שנים“ (ירמיהו לד, יד), מפני ששתי המצוות קשורות יחד. מכאן יש להסיק, כי כמו שהעבד נשתחרר לחלוטין בשנה השביעית, כמו כן נפטר הלווה מחובותיו לחלוטין בשנה השביעית. 2) כמו כן הננו רשאים להניח שיש הקבלה בין מצות השמטת כספים בשביעית לבין מצות החזרת השדות המכורים ביובל, וכן מצינו גם לרבותינו זכרונם לברכה, שהשוו שמיטת קרקע עם שמיטת כספים (גיטין לו, א). כאן נאמר בכתוב: „קרא שמיטה“ (פסוק ב). כעין מה שנאמר ביובל (ויקרא כה, י). כמו שהשדות חוזרים לבעליהן לחלוטין ביובל, כך גם החובות נעזבים לחלוטין ביובל. 3) כיון שהעני אין לו השלמה טבעית להפסד שנגרם לו על ידי מניעת הזרע והקציר בשביעית, אם כן נראה כי שמיטת הכספים, אשר וודאי כוונתה לטובת העניים, צריכה להיות מוחלטת; הרי עזיבה זמנית עדיין אינה השלמה

להפסדו של העני. 4) התורה אינה מפרשת כלל כמה זמן נמשכת השמיטה. ואינה מפרשת אלא את זמן חלותה. כאן לא נאמר, כמו בשמות כג. יא: „השביעית תשמטנה“, אלא: „מקץ שבע שנים תעשה שמיטה“. לדברי הכופרים בפירוש חז"ל היתה התורה צריכה לפרש כאן כמה זמן נמשכת השמיטה. שמה יאמרו שהלשון „מקץ שבע שנים“ (מחזור של שבע שנים), הוא אותו הרבר כמו „השנה השביעית“, כיון שכל השנה השביעית היא קץ המחזור, אם כן נצטרך שוב לתמוה, מפני מה אמרה תורה, שהשנה השביעית היא שנת שמיטת כספים, ולא השנה השמינית הסמוכה אחרי שבת־הארץ, הלא בשנה השביעית עצמה, עדיין ישנה האפשרות לכל אחד לפרוע את חובותיו, כיון שעדיין קציר הששית נמצא בביתו, לא כן בשנה השמינית, לפחות במחציתה הראשונה, שהדוחק הוא הרבה יותר גדול. מה יהיה מצבו של העני, אשר דווקא בזמן הדוחק הזה, יסבול נגישות מכופלות שבעתיים מצד נושיו, אשר אבדו את סבלנותם מחמת דחיה של שנה שלימה? על כן ברור הדבר, שאין כוונת התורה להשהייה זמנית של החובות בשנה השביעית, כדי שהעני יעמוד בתקופת מחסור זאת לפחות ללא חובות. קבלת רבותינו אין כל מקום להכחישה. —

כִּי קָרָא שְׁמִיטָה לָהּ, מְבוֹאֵר בְּסִפְרֵי: „בין בארץ בין בחוצה לארץ“. אבל אין הכוונה, אלא שבזמן שהמצוה היתה נוהגת בארץ היתה נוהגת גם בחוצה לארץ. אולם לדברי רבי (גיטין לו. א; קידושין לח. ב), אפילו בארץ ישראל אין שמיטת כספים נוהגת אלא בזמן שהיובל נוהג, אבל בזמן שאין היובל נוהג (השוה את פירושונו לויקרא כה. י) גם שמיטת כספים אינה אלא מדרבנן (השוה תוספות קידושין לח. ב. — בדיבור המתחיל „השמטת“).

את הנכרי תגוש. הנכרי, שאינו דר בארץ, או השהה בארץ לשם מסחר, מותר לנוגשו גם בשנה השביעית, שהרי הלה אינו צריך להמנע מעסקיו בשנה השביעית יותר מבשנים אחרות. בספרי לימדונו רבותינו: „את הנכרי תגוש ואת אחיך לא תגוש זו מצות עשה“. הרמב"ם ואחרים פירשו שנגישת הנכרי היא מצות עשה, כמו שפירשו גם להלן כג. כא: „לנכרי תשיך“ (על פי לשון הספרי), שהיא מצות עשה להלוותו ברבית. אבל הרמב"ן הוכיח, כי כוונת הספרי אינה אלא שאיסור „לא יגוש“ ו„לא תשיך“ יש בהם גם מצות עשה. לפי הכלל „לאו הבא מכלל עשה — עשה“ שלילה הנלמדת מתוך חיוב, דינה כמו מצות עשה, ובמקום שיש מצוות לא תעשה,

נוסף לה ע"י כן עוד איסור בלשון עשה), פירוש הדברים כאן: את הנכרי תגוש ולא את אחיך, וכן: לנכרי תשיך ולא לאחיך, וכל הנוגש בישראל אחיו בשביעית לפרוע את חובותיו עובר בעשה ובלא תעשה. גם בשאר מקומות מצינו לשון כזה בספרי, למשל בפרק יד, ה' כ, בקשר לכתוב „בבהמה אותה תאכלר“, „כל עוף טהור תאכלו“, אשר גם שם נאמר בספרי כי „תאכלו“ היא מצות עשה, ופירושו כמובן, שהבהמות והעופות הטמאים יש בהם עשה ולא תעשה. — ואשר... תשמט. לדברי המפרשים למעלה (פסוק ב) ש„שמוט“ קשור עם „יד“, נצטרך לפרש כאן „מאשר יהיה לך את אחיך תמשוך את ידך“, או „בנוגע לאשר יהיה לך את אחיך תרפה את ידך“, אולם יש להקשות על פירוש זה, קודם כל, כי לא מצינו אסמכתא לכך, ש„שמט יד“ במובן רפיון היד דורש יחס פעול המתייחס אל החפץ, ועוד היה הכתוב צריך לומר גם כאן בלשון קל „תשמט ידך“, כמו שנאמר למעלה בלשון קל (והרי זאת היא שרירות לב גמורה, כשקנובל קורא כאן „תשמוט“). על כן משמע גם מכאן, שיותר נכון לפרש למעלה ש„שמוט“ אינו קשור עם „ידך“, וכאן יש לראות „ידך“ כנושא. אבל אין לפרש כדברי רוב המתרגמים „ידך תעזוב“ (תשמט בגוף שלישי נקיבה), שאם כן היה הכתוב צריך לומר „תשמוט“, אלא „תשמט“ הוא נוכח („גוף שני“), ופירושו „תן לידך שתעזוב“ (את אשר לך את אחיך). אין לתמוה, מפני מה נושא לשון השמיטה פעם אחת הוא האדם עצמו (ש„שמוט כל בעל משה“), ובפעם האחרת היא היד, שהרי מצינו בכמה מקומות, כי פעולות הנתינה וההבאה וכדומה מתייחסות לפעמים אל האדם ולפעמים אל היד. — רעהו. מכאן למדו רבותינו במכילתא (מדרש תנאים 80), שגם בחובותיו של גר נוהגת שמיטת כספים, אף על פי שלא היה לו חלק בארץ ולא סבל איפוא הפסד מחמת שמיטת הקרקעות. אולם חובותיו של גר תושב אין בהם מצות שמיטת כספים, כמבואר בספרי. — ואשר יהיה לך את אחיך. מבואר בספרי: „ולא של אחיך בידך“, כלומר מלוה שיש עליה משכון אינה משמטת, וכן נלמד בספרי שהמוסר שטרותיו לבית דין אין שביעית משמטתו. על הלכה זאת נתייסדה תקנת הלל, לכתוב פרוזובול, המבוארת בפרטות במשנה שביעית י, ג והלאה.

הפסוקים ד"ו. אפס כי לא יהיה בך אביון כי ברך יברכך ה' בארץ אשר ה' אלקיך נותן לך נחלה לרשתה. רק אם שמוע תשמע בקול ה' אלקיך לשמור לעשות את כל המצוה הזאת אשר אנכי מצוה היום. כי ה' אלקיך ברכך כאשר דבר ה' והעבטת גוים רבים ואתה לא תעבט ומשלת בגוים רבים וכך לא ימשולו.

אפס כי לא יהיה בך אביון, כמה פירושים נאמרו על המלים הללו. רוב המפרשים מנסים להסביר את הסתירה בין פסוק זה לפסוק יא. תרגום השבעים מתרגם „אפס כי“ = „OTI“ (\*). יש מפרשים (נזכר באברבנאל): „אי אפשר שלא יהיה בך אביון“ (אף על פי שה' יברכך). אחרים רוצים לומר כי כאן מלמד אותנו הכתוב, כי מצות שמיטת כספים נוהגת לא רק לגבי עניים, אלא גם לגבי עשירים, ומפרשים „אפילו אילו לא יהיה בך אביון“ (בכל זאת תנהוג מצות שמיטה). אולם כל הפירושים האלה נסתרים מן הלשון „אפס כי“, אשר בכל המקומות (במדבר יג, כח; שופטים ד, ט; עמוס ט, ח) פרושה: אלא ש... אך אמנם. יש מפרשים את הפסוק כהנחה אפשרית. כלומר „אולם לא יהיה בך אביון אם תשמע“ (קרוב לזה ברלב"ג). יש מפרשים כי בא הכתוב להבטיח לנו מפי ה', כי על אף שמיטת הכספים לא יבוא שום אדם לידי עניות. יש מפרשים כי הפסוק הוא ציווי „אל יהיה בך אביון“, כלומר, אתה חייב לדאוג לכך שלא יהיה בך אביון, על כן אתה חייב להחזיק ביד העני. אולם אפשר לראות בנקל, כי כל הפירושים האלה הם מלאכותיים יותר מדי, ואינם מביעים את פשוטו של מקרא. כפי המשך הכתובים. הפירוש הנכון הוא מה שאמרו רבותינו בספרי, וכן הראב"ע, דון יצחק אברבנאל ועוד, שהתורה מוסיפה למצות שמיטה את ההערה, כי בעצם בשעה שישראל ישמעו בקול ה' לא יהיה מקום למצוה זאת, כי לא יהיו עניים בישראל, ואדרבה ישראל ילכו כסף לעמים אחרים, אבל הם בעצמם לא יצטרכו להלוואות (בנוגע לסתירה לכאורה לפסוק יא, ראה להלן). — רק אם שמוע תשמע וגו'. נראה לפרשו כמאמר מוסגר, כלומר, התורה מעירה, שאין לצפות לברכה כזאת שלא יהיה עני בארץ, אלא אם כן ישמעו ישראל בקול ה' בהחלט ויקיימו את כל מצוותיו כראוי.—

לש מור לעשות. השהו יב, א: „תשמרון לעשות ועוד. — כל המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום. הכוונה לא רק למצוות שנכתבו בספר דברים, אלא לכל מצוות התורה, כיון שמשה רבינו חזר ביום ההוא לא רק על המצוות שנכתבו בספר דברים אלא על כל המצוות (השהו את המבוא) (\*). — כי ה' אל קיך ברכך. מתייחס אל מה שנאמר לפני המאמר המוסגר, חוזר על המשפט האחרון, כדי להסיק ממנו את המסקנות הנוגעות למצוה הזאת. — ברכך. לשון עבר, כמו בראשית, א, כט; כג, יא. — כאשר דבר לך. מתייחס אל ההבטחות שנאמרו בשמות כג, כב—כה וביקרא כו, ג והלאה, שכולן נאמרו בתנאי „אם שמוע השמע בקול וגו'". על כן מקדים הכתוב את התנאי „רק אם שמוע תשמע" ואחרי כן אומר „כאשר דבר לך" (\*\*). — והעבסת. מושרש „עבט", פועל נגזר משם הדבר „עבוט" (משכון), עיקר משמעו „לתת משכון" (כד, י), במובן רחב יותר „ללוות" בכלל; בלשון הפעיל „העבט", „לגרום לנתינת משכון" או „להלוות" בכלל, ועל כן מצינו להלן כח, יב, שהתורה מבטיחה אותו הדבר בלשון „והלויים גוים רבים ואתה לא תלוה" (כן פירשנו לפי גיונינוס; אבל יתכן שמשמעו העיקרי של „עבט" הוא „לקשור", ואז יהיה פירוש המלה גם „לוה"). — ומשל ת. נאמר בסמוך ל„העבטת", מפני שהיא תוצאה ממנו, כיון ש„עבד לוה לאיש מלוה", כמבואר למעלה, אם יהיו ישראל מכורכים מאת ה' עד שלא יצטרכו ללוות, אם כן לא תתקיים למעשה מצוה שמיטת כספים הנזכרת למעלה; אולם כיון שברכה גדולה כזאת מותנית בשמירה שלימה של כל מצוות ה', והיה מקום לחוש שמא לא ישמרון כראוי, על כן הוצרכה התורה לצוות על השמטת כספים, אולם מה שהתורה מוסיפה את ההערה הזאת, שהתופעה של עניות והחזקת עניים הקשורה בכך אינה הכרחית, אלא רק התוצאה של אי־שמירת המצוות, נראה שלא דברה

(\*) הערנו כבר שהמבוא המיועד לא נדפס על ידי הגהמ"ח.

(\*\*) בספרי אמרו: „היכן דבר ברוך אתה בעיר (דברים כח, ג)", ובמכילתא (מדרש תנאים 81) הביאו את הפסוק „ברוך תהיה מכל העמים" (דברים ז, יד), לדבריהם נצטרך לומר, כי הבטחות אלו כבר נאמרו מקודם, כי „דבר" שהוא לשון עבר, אינו יכול להתייחס אל הדברים שאמר משה רבינו באותו היום (ראה למעלה את הפירוש לפרק יב, כ—כב)

אלא כנגד היצר הרע, כדי שלא יקשה בעיני ישראל קיום המצוה יותר מדאי, כלומר: שמעו בקול ה' כראוי, אז תלך חופעת העניות ותצטמצם יותר ויותר וקיום המצוה יקל עליכם יותר ויותר.

הפסוקים זיא. כי יהיה בך אביון מאחד אחיך כאחד שעריך בארצך אשר ה' אלקיך נותן לך לא תאמין את לבבך ולא תקפוץ את ירך מאחריך האביון. כי פתוח תפתח את ירך לו והעבט תעביטנו די מחסורו אשר יחסר לו. השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמר קרבה שנת השבע שנת השמיטה ורעה עינך כאחריך האביון ולא תתן לו וקרא עליך אל ה' והיה בך חטא. נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלקיך בכל מעשיך וכל משלח ירך. כי לא יחדל אביון מקרב הארץ על כן אנכי מצוה לאמר פתוח תפתח את ירך לאחריך לעניך ולאביונך בארצך.

אמנם רצונו של הקדוש־ברוך־הוא. שישראל לא יצטרכו להזדקק לקיום מצות צדקה, על ידי שיקימו את מצוותיו ולא יהיה בהם אביון. אבל מאידך גיסא חטא גדול הוא בעיניו, אילו היו ישראל — כעת במצב הנוכחי, שעדיין לא הגיעו אל הרמה המוסרית הזאת — מבקשים להנצל מן ההפסד של שמיטת כספים, על ידי קשיחות־לב וזהירות קמצנית כלפי העניים.

כי יהיה בך אביון. — בניגוד ל„אפס כי לא יהיה וגו'“, כלומר, לא יהיה בך אביון, אבל במקרה שיהיה, לא תאמץ וגו'. — מאחד אחיך. משהו מאחריך. השהו איו. 278, גק 119 הערה 1. בספרי מבואר שכאן מונה הכתוב את העניים כפי דרגות שונות, ומצוה להקדים את הדרגה האחת לפני השניה. — תקפוץ. משורש „קפץ“ שפירושו כמו „קמץ“. כלומר לסגור. — פתוח תפתח וגו'. הולך ומתפרש בסמוך: „והעבט תעביטנו וגו'“. הכתוב מדבר כאן בעיקר על החזקה בצורת הלואה, אשר אמנם בתנאים מסוימים כמוה כמתנה, כאשר שנת השמיטה קרובה לבוא, ועל כן נאמר בפסוק ט ובפסוק י: „תתן“ ו„נתון תתן“. — די מחסורו. דבר המספיק למחסורו. בספרי לגדו רבותינו: „ואי אתה מצוה להעשירך.“ —



אשר מתייחס אל „די“, שהוא שם דבר. — אשר יחסר לו. בספרי דרשו רבותינו מלשון „לו“, שנתחייבנו לתת לעני את החסר לו. אפילו אם אינו חסר לאחרים, על כן נתחייבנו לתת לו „אפילו סוס אפילו עבד“. השורש „חסר“ יכול להצטרף עם יחס־פעול. כשהוא מתייחס אל הדבר החסר (למשל „לא חסרת דבר“ (ב. ז), וכשהוא במשקל השם הוא מתייחס אל האדם החסר איזה דבר, או (כמו כאן) האדם נזכר ביחס אליו והדבר במשקל השם. — בלי על. ראה למעלה בפירושונו לפרק יג. יד. — שנת השבע. כמו „השנה השביעית“, השנה איו. 287, גק 134. — ורעה עינך. השה משלי כג. ו. — ולא תתן לו. כלומר, לא תרצה להלוות לו. יתכן לפרש כמו ב„הכתב והקבלה“, שלא ימנע מלהלוות, שלא יאמר כיון שבשנת השמיטה כל התבואות הפקר הן ויד כולם בהן שוה העני כעשיר וגם יזכה בהשמטת חובותיו איננו זקוק לעזרתו. — ירע לבבך. לשון סר וזעף, השה שמואל א. א. ח. הקדוש ברוך הוא ישלים לך בעין יפה את ההפסד שתסבול מחמת השמטת החוב. — משלח ידך. ראה פירושונו לפרק יב. ז. — כי לא יחדל אביון. כי האביון לא יפסיק מלהיות, כלומר לא יחסר, אין כאן כל סתירה לפסוק ד. כמו שמקשים רבים, שהרי אינו אלא תוצאה מתוך ההבטחה שנאמרה בפסוק ד. מובן מאליו שלא יחסרו עניים, והרי היה זה תמוה מאד, אם איזה מחוקק היה מוצא לנחוצו להצטרף על חקיקת חוקים לטובת העניים בהבטחתו שתוקיו יוצאו לפועל. רק אחרי שבסמוך מקודם הבטיחה התורה שלא יהיה אביון בקרב הארץ, אפשר להבין שהתורה צריכה לומר „כי לא יחדל אביון מקרב הארץ“. כלומר על אף שה' הבטיח לך שבמקרה שתשמע בקולו לא יהיה אביון בקרבך, מכל מקום אין להניח שאף פעם לא יהיו עניים בקרבך, ועל כן יש צורך ליתן מצוות בנוגע לעניים; כי לא יעלמו העניים כליל (יחדל) מן הארץ, מפני שיש לחוש שמא לא תקיים את כל המצוות כראוי. הלא מצינו שמשנה רבינו אמר להדיא (לא. כז—כט): „הן בעודני חיי... ממרים הייתם עם ה' ואף כי אחרי מותי, כי ידעתי אחרי מותי כי השחת תשחיתוך וגר“. על כן אין לתמוה שחתורה מתחשבת גם באפשרות שההבטחה „אפס כי לא יהיה בך אביון“ לא תתקיים מיד. על כן אין שום סתירה ביו פסוק זה לפסוק ד (ראה גם רמב"ן \*).

\* ראו ציין עוד את דברי רבי שמעון בן יוחאי במכילתא (מדרש תנאים 80

והלאה) המתרץ את הסתירה באופן אחר, וזה לשונו: „רבי שמעון בן יוחאי אומר

הפסוקים יבייח. כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה ועבדך שש שנים ובשנה השביעית תשלחנו חפשי מעמך. וכי תשלחנו חפשי מעמך לא תשלחנו ריקם. העניק תעניק לו מצאנך ומגרנך ומיקבך אשר ברכך ה' אלקיך תתן לו. וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויפדך ה' אלקיך על כן אנכי מצוך את הדבר הזה היום. והיה כי יאמר אליך לא אצא מעמך כי אהבך ואת ביתך כי טוב לו עמך. ולקחת את המרצע ונתת באזנו וכדלת והיה לך עבד עולם ואף לאמתך תעשה כן. לא יקשה בעיניך בשלחך אותו חפשי מעמך כי משנה שכר שכיר עבדך שש שנים וברכך ה' אלקיך בכל אשר תעשה.

מצוה זאת על שיחרור העבדים בשנה השביעית נאמרה גם בשמות כא. ב—ג. ונשנית כאן (כמו שפירש רש"י) כדי ללמד על העבריה שגם היא יוצאה בשש. מה שלא נתפרש להדיא בשמות. ועוד כדי ללמד על מצות הענקה. לא היה זה מובן טוב מאליו (כטענתו של קייל) כי גם אמה עבריה יוצאה בשש. מפני שהיה מקום לטעות בהבנת המקרא בשמות כא. ז—יא. כאילו אמה עבריה אינה יוצאה בשש. — כי ימכר לך. פירש רש"י. שהכתוב מדבר בנמכר בגניבתו או בבת שנמכרה על ידי אביה (השוה קידושין יד. ב). — ועבדך שש שנים וגו'. מלשון זה ברור הדבר. שהשנה השביעית של שיחרור העבד אינה זהה עם שנת השמיטה. אלא נחשבת לפי שנות העבודה (השוה ירושלמי קידושין נט. א). אמנם מצינו כי אותה השנה אשר המלך צדקיהו והעם כרתו ברית לקרוא דרוור לעבדיהם (כמבואר בירמיהו לד. ח והלאה) היתה שנת השמיטה. כמו שיש להוכיח מתוך הזמן הנזכר בפרק לב. א. השוה עם כה. א (שם נאמר „בשנה הרביעית“ על פי חשבון שנת השמיטה. השוה גם את פירושי לויקרא ב

במלוח על מנת להשמיט ובמלוח על מנת שלא להשמיט: אפס כי לא יהיה בך יביון — במלוח על מנת להשמיט. ובמלוח על מנת שלא להשמיט — כי לא יחדל אביון. כלומר. לא יהיו אביונים כאלה שילוו ויחזיקו בהלוואה עד השנה השביעית כדי שתשמיטן שביעית: אמנם תמיד יימצאו עניים שיצטרכו לקבל הלוואות. מתוך רצון החזירן לפני השביעית.

263 — בעברית ח"ב ע' קפב). אבל זה היה רק מקרה. שהחליטו דווקא בשנה השמיטה לקיים את החובה שהזניחו עד הנה. לשחרר את עבדיהם, אשר כפי הנראה כבר עבדו כולם יותר משש שנים (אמנם השנה גם ערכין לג. א). יתכן שבשנה הזאת התרצה העם יותר בקלות לשחרר את העבדים. מפני שלא עבדו עבודת קרקע. מחמת השמיטה. ולא היו העבדים נחוצים להם כל כך. יתכן שגם מסיבה זאת — נראה שהיה זה אחרי שנת השמיטה — חזרו וכבשו את המשוחררים לעבדים. דבר שה' הוכיחם עליו בחריפות בפי ירמיהו הנביא. — אין כל סתירה בין מצות השיחרור בשנה השביעית לבין מצות השיחרור ביובל (ויקרא כה) כדעתם של אחדים (ראה הנגסטנברג 3 עמוד 440). כמו שהוכחנו בפירושונו לויקרא כה. לט—מא. —

העניק תעניק לו. „הענק“. משורש „ענק“, שפירושו צואר, עיקר משמעו להטיל על העורף. — מצאנו ומגרנד וגו'. לדברי רבי שמעון (קידושין יז. א) לא נאמר הפירוש הזה אלא לדוגמה בעלמא. כי אפשר לתת לעבד כל דבר שהוא בכלל ברכה. כלומר דבר שהוא פרה ורבה, אבל לא כספים. יש מחלוקת בין רבותינו חכמי התלמוד על שווי ההענקה, אם בשווי של חמש עשרה. שלשים או חמשים שקלים. — אשר ברכך. כלומר אשר ברכך בהם. מצינו „ברך“ בצירוף יחס־פעול המתייחס אל הדבר. השנה איוו. 283. גק 117. — בברייתא בקידושין יד. ב. נחלקו רבי אליעזר וחכמים אם נאמרה מצות פרשה זו בעבד המוכר את עצמו. או דווקא בעבד שמכרוהו בית דין. לדברי חכמים אין המוכר עצמו יוצא בשש. אלא עובד זמן שהתנה בשעת מכירתו. אולם הריטב"א מדייק מפירוש רש"י שהמוכר עצמו סתם. בלי לקבוע זמן מסוים. יוצא בשש. כמו כן אין מוכר עצמו נרצע (ראה להלן), ואין חייבים להעניק לו (כנראה מפני שיוכל להתפרנס בדמי מכירתו. מה שאין כן מי שמכרוהו בית דין. שאין לו כלום ממה להתפרנס אם לא יעניק לו רבו). אולם לדברי רבי אליעזר. גם המוכר עצמו יוצא בשש. נרצע ומעניקים לו. אף על פי שפשוטו של מקרא משמע כדברי רבי אליעזר. מכל מקום נפסקה ההלכה כדברי חכמים\*.) כמו כן ישנה שם טז. ב מחלוקת

\* אבל התוספות (קידושין טו. א. דיבור המתחיל „ואידר“). אינם פוסקים כדברי חכמים. כיון שגורסים רבי אלעזר (במקום רבי אליעזר) ופוסקים כדבריו. השנה שם.

אם היוצא בגרעון כסף (דהיינו היוצא תוך זמנו על ידי החזרת סכום המכירה לרבו בגרעון הסכום על השנים שעבד כבר) מעניקים לו. לדברי רבי מאיר יוצא בגרעון כסף מעניקים לו, וחכמים חולקים עליו. אבל היוצא ביוכל ומיתת האדון ובסימנים (אמה העבריה היוצאה בסימני נערות) מעניקים להם (קידושין טז, ב, לא כן בירושלמי פרק א, הלכה ב, דף נט, ג). —

וזכרת כי עבד היית וגו'. כשתזכור שגם אתה בעצמך היית עבד וה' הוציא אותך לחירות ונתן לך מתנות («הענקתי ושניתי לך», ספרי). יקל עליך לקיים את המצוה הזאת. — והיה כי וגו'. מאמר מוסגר (פסוק ט"ו רישא), המתיר להחזיק בעבד יותר משש שנים במקרה יוצא מן הכלל. — יאמר. בשמות נאמר: «אם אמור יאמר», דהיינו עד שיאמר וישנה. — לא אצא מעמך. מלמד שאומר את הדברים הללו בתחילת השנה השביעית. כשהוא עומד לצאת, והאמר בשמות: «אם אמור יאמר העבד», מלמד שאומר כן בהיותו עדיין עבד, ועל כן קבעה ההלכה, «עד שיאמר בתוך שש ובסוף שש». כמו כן יש בזה עוד התנאים דלהלן: «כי אהבך ואת ביתך כי טוב לו עמך», ובשמות נאמר: «אהבתי את אדוני וגו'» (השנה קידושין כב, א \*). — ולקחת... ונתת וגו'. מן המלים «והגישו וגו' או אל המזוזה», אנחנו למדים, שצריך להגישו אל דלת שיש בה מזוזה, אבל אינו רוצע את האזון על המזוזה אלא על הדלת. האזון הנרצעת היא סימן עבדות, כלומר, תהא אזנו פתוחה לשמוע בקול אדוניו (תהלים מ, ז). מצות הרציעה על הדלת, סימן להשתייכותו אל בית אדוניו. אולי יש לומר, כי מצוה להגישו, אל הדלת או אל המזוזה, מפני שבמזוזה כתובות הפרשיות שמע והיה אם שמוע (דברים ו, ד—ט; יא, יג—כא), שבהן כלולות קבלת עול מלכות שמים וקבלת עול מצוות (השנה למעלה בפירושונו ו, ח"ט). הרי זאת תוכחה סמלית לעבד, שעיקר תפקידו להיות עצמאי ולשמוע בדברי המזוזה — דהיינו קבלת עול מלכות שמים ועול מצוות — ולא לקבל על עצמו עול בני אדם. ועכשו, שהוא קבל על עצמו להיות עבד, לא יוכל לקיים תמיד את מה שנאמר במזוזה, אלא יהיה כדלת הזאת, אשר

(\*) האהבה היא הדדית: גם העבד וגם האדון הם בעלי אשה ובנים, שניהם במצב טוב (טוב לו עמך) רק באופן כזה אין לחוש שמא העבד אומר כן מתוך פיונות (השנה פירוש רבי שמעון ב"ר רפאל הירש לשמות כא, ה).

לפעמים מתקרבת ולפעמים מתרחקת מן המזוזה. כפי מה שרבו רוצה. זהו שאמר הכתוב „והגישו אל הדלת או אל המזוזה“ כלומר. על העבד לבחור בין „אל הדלת“ לבין „אל המזוזה“. אבל כיון שאטם את אזנו מפני דברי המזוזה. יש לרצוץ את אזנו בדלת (השוה גם פירוש רבי שמשון ב"ר רפאל הירש לשמות כא. ב-1). בשמות נאמר עוד. שיש להביא את העבד תחילה לבית דין „והגישו אדוניו אל האלהים“. על כן מוסיף תרגום יונתן גם כאן: „ובתרע בית דינא“. אולם כבר העירו. כי מן הפרשה שבשמות אין שום ראיה שעצם הרציעה היתה צריכה להיות בבית דין. לא נאמר אלא שיביא את העבד תחילה בפני בית דין. כדי שיצהיר בפומבי על רצונו להרצע. ואחרי כן ירצע בדלת ביתו של אדוניו. גם קשה להבין. מאיזה טעם תאמר התורה שמצות הרציעה תהא בדלת בית הדין. ולא בדלת בית אדוניו. המסמלת את שייכותו אל הבית הזה. מהעובדא שלא נזכרה כאן ההבאה לבית דין אין להסיק (כדברי קנובל וקליינרט דויטרונומיום ע' 59). שכאילו כבר לא היו נוהגים כן בשעת כתיבת ספר דברים. אלא האדון היה עושה את הדבר בביתו. אדרבה. אילו היה בספר שמות נזכר הנהוג העתיק יותר מספר דברים. היה יותר מתקבל על הדעת שבתקופה העתיקה היו מבצעים את הטכס כל איש בביתו. ורק בתקופה מאוחרת יותר היו מנהיגים מעשה בית דין. שהוא יותר מסובך. העובדא שבספר דברים לא נזכרה ההבאה בפני בית דין. אינה מוכיחה כלום. כוונת הפרשה היא. להזהיר את האדון על הצדקה והחסד כלפי עבדו. ואין כל צורך להזכיר כאן שעליו להקפיד שהעבד יצהיר את דבריו בפני בית דין. הרי בכלל אין ספר דברים חוזר על כל המצוות שנאמרו בשמות. כגון: „אם בגפו יבוא בגפו יצא וגו'“. וכן: „אם אדוניו יתן לו אשה וגו'“. ואפילו עיקר מצות רציעה לא נאמרה כאן אלא במאמר מוסגר. כדי ללמד אותנו שיש מקרים שאין חיוב לשחרר את העבד. יש לציין. כי בירושלמי קידושין נט. ג (וכפי הנראה גם במכילתא לשמות) נזכר. כי רק עבד שמכרוהו בית דין מובא בפני בית דין לשם רציעה: נראה. שהטעם הוא כמבואר במכילתא: „כדי שימלך במוכריו“ — דבר שיש לפרשו הן על האדון והן על העבד — מה שאין כן מוכר עצמו. אין מצוה להביאו בפני בית דין לשם רציעה. נמצינו למדים מדברי הירושלמי הזה והמכילתא הזאת: ראשית. שגם מוכר עצמו נרצע. ושנית. שהפרשה שלנו. שאינה מזכירה את ההבאה בפני בית דין. מדברת במוכר עצמו. כפי שמפרש בין היתר גם שד"ל (השוה „המשתדל“). —

והיה לך עבד עולם. בשמות נאמר: „ועבדו לעולם“. כבר פירשו חכמינו זכרונם לברכה שהכוונה עד היובל. כן מפרש גם יוסף בן מתתיהו (ה. ה. כח). כבר הוכחנו בטענות נכונות בפירושונו לויקרא ב 347 הלואה, נכונות דעה מקובלת זו. —

ואף לאמתך תעשה כן. יש מן הנוצרים שמוסיפים מלים אלה לנאמר בסמוך, כלומר, שמצוה לרצוע אף את אוזן האמה הרוצה להשאר יותר משש שנים. אולם רבותינו זכרונם לברכה מלמדים, שרק עבד נרצע ואין אמה נרצעת. דעה זו נתמכת על ידי האמור בשמות כי מצוה על האדון או על בנו לייעד לו את האמה העבריה לאשה או לשחרר אותה חנם אין כסף אחרי תקופה מסויימת. אילו היתה הרציעה נוגהת גם באמה, היה הכתוב בשמות כא, ז והלאה צריך לפרש כן להדיא. הנאמר שם בפסוק יא: „ויצאה חנם אין כסף“ מוכיח להדיא, שאין האמה נשארת בבית האדון באותם התנאים שהעבד נשאר. אפשר עוד לאמר, שהפרשה בשמות אינה מדברת אלא במקרה שהאב מוכר את בתו לאמה, אבל הפרשה שלנו אינה מדברת אלא באשה המוכרת את עצמה מפני דוחקה (ראה להלן), וזאת תוכל להשאר בבית אדוניה גם יותר משש שנים, וגם נרצעת. אין ברצוננו להכריע אם ישנה אפשרות כזאת שאמה עבריה תשאר בבית אדוניה יותר משש שנים או לא. הדבר תלוי בכך, אם בכלל אשה יכולה למכור את עצמה מפני דוחקה, ונחלקו בדבר הרמב"ם והרמב"ן. לדעת הרמב"ן היא רשאית למכור את עצמה, ולדעת הרמב"ם אינה רשאית (ראה משנה למלך הלכות עבדים פרק א הלכה ב). אם נניח שאשה רשאית למכור את עצמה לאמה. נראים הדברים שהיא יכולה להשאר בבית אדוניה יותר משש שנים, שהרי היא יכולה למכור את עצמה לתקופה של יותר משש שנים. אבל ודאי יש להבין כי אין זה מתאים להטביע בגופה של אשה את חותם העבדות המחפיר של רציעה. אין להתייחס באותה חומרא לאשה המוכרת את עצמה ומעדיפה את העבדות על החירות, שהרי בלאו הכי „רשות אחרים עליה“, כדברי חכמינו זכרונם לברכה (קידושין ל. ב), כלומר שאינה עצמאית, וגם אינה חייבת בכל המצוות. אם כן אין כל טעם להחתיים אותה בחותם הבזיון, על בחרה בעבדות מן החירות. מלבד זאת, לא יתכן שאצל אשה יתקיימו התנאים הנזכרים בשמות, שהם הגורמים להחלטת העבד להשאר ברשות אדוניה, דהיינו „אהבתי את אדוני את אשתי ואת בני“, שהרי הדבר ברור,

שאינן האדון רשאי לתת לאמתו העבריה עבד כנעני לבעל ולהחזיק בילדיה. והרי מקפידה התורה במיוחד שדווקא בתנאים כאלה תתקיים מצות רציעה (ראה רמב"ם ומשנה למלך שם). אם כן ודאי נראים הדברים, שאין אמה העבריה נרצעת. רק אילו היה הדבר נאמר מפורש בתורה היינו אומרים שהיא נרצעת; אולם המלים „ואף לאמתך תעשה כן” אינן מפרשות זאת להדיא כלל, שהרי יתכן לפרש שהן מתייחסות אל המצוות שנאמרו קודם לכן: יציאה בשש. מצות הענקה, וכן אולי שרשאית ברצינה להשאר אמה לעולם (עד היובל). הרי מוכח מכל הפרשה בספר דברים, שעיקר הכוונה לנהוג עם העבד בחסד, ואפילו הרשות להחזיק בעבד בתור „עבד עולם” היא מצות צדקה וחסד, דהיינו שלא לשלחו נגד רצונו; מצות רציעה נאמרה כמובן בדרך אגב; לעומת זאת נראים הדברים, כי „ואף לאמתך תעשה כן” לא נאמר אלא על המצוות הנובעות מטעמי חסד. כמו כן ברור הדבר, מתוך המשך הכתובים, שהמשפט מ„והיה כי יאמר” עד „עבד עולם”, אינו אלא מאמר מוסגר. הרי בפסוק יח הסמוך נאמר: „לא יקשה בעיניך וגר”. ואין זה מתקשר יפה עם מה שנאמר לפניו, שיש להחזיק את העבד גם להבא אם הוא רוצה בכך. אלא בהכרח יש לקשור את הפסוק הזה עם פסוק טו, והפסוקים טז-יז רישא יש לראותם כמאמר מוסגר, זאת אומרת ש„ואף לאמתך תעשה כן” אינו מתייחס אלא אל הפסוקים יב-טו. פירוש זה המקובל לרבותינו זכרונם לברכה, היה ידוע גם ליוסף בן מתתיהו. המביא (קדמוניות ד, ת, כח) דין העבדות עד היובל רק אצל עבד שאדוני נתן לו אשה ויש לו בנים ממנה. —

כי משנה שכר שכיר. לדברי תרגום השבעים (וקרוב לזה גם בוולגטה) פירוש הפסוק הוא: כי בשכר שנתי של שכיר עבד לך שש שנים (וולגטה: — בשכר שכיר עבד לך שש שנים). הראב"ע ועוד כמה מפרשים אומרים: העבד עבד את התקופה הכפולה של שכיר, ואם כן זכאי הוא לקבל שכר כפול, כי מצינו בישעיה טז, יד: „בעוד שלש שנים כשני שכיר”. משמע שאין רשות לאדם שישכיר עצמו ליותר משלש שנים. אולם אי אפשר לפרש כן את הפסוק בישעיה, שהרי מצינו פסוק אחר בישעיה כא, טז: „בעוד שנה כשני שכיר”. על כרחנו צריכים אנו לפרש, כי „שני שכיר” אין כוונתם אלא שנים שלמות בדיוק, כדרך שני השכיר, כמו שפירשו רוב המפרשים שם. על כן הפירוש המתקבל ביותר הוא של אלה האומרים.

עבד הרוויח את השכר הכפול של שכיר במשך שש שנים, כיון שאילו היה האדון שוכר לו שכיר, היה הדבר עולה לו כפליים ממחיר העבד. „עבד“ משמש גם בהוראה של „השתכר“, „הרוויח“, השוה בראשית ל, כט. לפי פירוש זה נצטרך לומר, כי מחירו של עבד עברי היה רק מחצית שכרו של שכיר לשש שנים. אולם קשה להבין איך אפשר להניח כזאת לכל הדורות. וככלל קשה להניח שמחיר העבדים היה נמוך כל כך. ועוד נאמר בויקרא כה, מ: „כשכיר כתושב יהיה עמך“, ושם פסוק ג: „כימי שכיר יהיה עמו“, משמע קצת שמחיר העבד היה בהתאם לשכרו של שכיר עבור התקופה המקבילה. — על כן הסיקו בצדק רבותינו זכרונם לברכה בספרי: „מכאן שעבד עברי עובד ביום ובלילה“, זאת אומרת, כיון שהעבד עובד את הזמן הכפול, יש לתת לו שכר כפול (השוה רש"י \*). —

וברכך ה' אלקיך וגו'. פירוש, וכבר ברכך ה' אלקיך, כלומר על ידי עבודתו היתה ברכה שרויה בכל מעשיך. נראה כי פסוק זה מתייחס אל מצות הענקה, כלומר, גם מצות הענקה אל תקשה בעיניך, שהרי אין אתה נותן לו אלא ממה שברכך ה' אלקיך (פסוק יד: „אשר ברכך וגו'“). אולם לימדונו רבותינו בספרי (לפסוק יד), שמצות הענקה נהוגת תמיד, אפילו לא נתברך הבית בגללו, אלא ש„הכל לפי הברכה מעניקין לר'“. אפשר לפרש גם, ש„וברכך וגו'“ היא הבטחה (לפי זה הו"ו אינה ו"ו החיבור כמו לפירוש הראשון, אלא ו"ו התנאי). כלומר „ובשכר זה יברכך ה' אלקיך בכל מעשיך“. כן פירשו רבותינו חכמי המדרש. כן מבואר במכילתא (מדרש תנאים 87): „וברכך ה' אלקיך בכל אשר תעשה, אבא חנין אומר משום רבי אליעזר: כל מקום שהכתוב עונש (כלומר גוזר) הפסד ממון וחסרון כיס הרי הוא קובע ברכה. לכך נאמר: וברכך ה' אלקיך בכל אשר תעשה“.

(\* הרשב"ם מצרף, כי משנה... שש שנים“ אל החלק הראשון של הפסוק ומפרש: „לא יקשה בעיניך שתשלחנו חפשי מעמך במה שאתה נותן לו משנה וכפילות שכר שכיר בעבודת שש שנים שעבד אותך, ואתה מעניק לו מצאנך ומגרנך ויפקדך מלבד שכירות של קניין שש שנים שקנית אותו, שהרי יברכך ה' בכל אשר תעשה“.

הרשב"ם מוסיף, שעצם השיחרור אחרי שש שנים לא יקשה עליו, שהרי „לא קנאו מתחילה אלא לפי עבודת שש שנים“.



ו) מצות בכור בהמה. פרק טו, יט—כג.

מצוה זאת בנוגע לדיני הבכור, היתה צריכה להיות סמוכה למצות המעשר, יד. כב—כט. כיון שהם מענין אחד, ולמעלה יד, כג נזכרו גם הבכורות יחד עם המעשר; אולם כיון שבמצות מעשר עני נזכרה השנה השלישית, על כן סמך לה הכתוב את מצות השנה השביעית; ושוב סמך לה פרשת עבד עברי היוצא בשנה השביעית; ועכשו חוזר הכתוב לענין הראשון. ללמדנו את מצוות הקרבנות שיש להביאם למקום הנבחר. זאת אומרת: הכתוב פתח לראשונה במעשר, ממשיך אחרי כן בבכור ואחרי כן במצות המועדות, כי הפסח ושאר קרבנות החג (כגון ראייה וחגיגה) גם הם טעונים הבאת מקום, כמפורש להלן טו, ה והלאה ובשאר מקומות (השוה עוד להלן בפירושו לפרק טו, א—יז).

פרק טו, הפסוקים י"ב. כל הבכור אשר יולד בבקרך  
ובצאנך הזכר תקריש לה' אלקיך לא תעבוד בבכור  
שורך ולא תגזו בכור צאנך. לפני ה' אלקיך תאכלנו  
שנה בשנה במקום אשר יבחר ה' אתה וביתך.

כל הבכור... תקדיש לד'. יש להקשות מן הפסוק בויקרא כז, כו. שנאמר שם: „אך בכור אשר יבוכר לה' בבהמה לא יקדיש איש אותו אם שור אם שה לה' הוא". פשוטו של מקרא הוא כדברי רש"י על פי רבותינו זכרונם לברכה (ערכין כט, א), שאינו מקדישו לקרבן אחר, אבל מצוה להקדישו בלשון: „הרי הוא קדוש לבכורה". — לא תעבוד... ולא תגזו. אזהרה זאת, שנאמרה כאן בבכור, נוהגת גם בכל הקרבנות, כמו שמבואר בספרי ובמכילתא (מדרש תנאים 88). — לפני ה' אלקיך תאכלנו שנה בשנה. מצוה לאכול את הבכור תוך שנתו הראשונה, אבל אינו נפסל אם עברה עליו שנתו הראשונה (ראה ספרי ובכורות כח, ב).

בכמדבר יח, יז והלאה נאמר בנוגע לבכור בהמה טהורה: „קודש הם אה דמם תזרוק על המזבח ואת חלבם תקטיר אשה ריח ניחוח לה' ובשרם יהיה לך כחזה התנופה וכשוק הימין לך יהיה". הפסוק ההוא נאמר לאהרן, ואם כן יש ללמוד משם, שהבכור כולו לכהנים, שמביאים את דמם וחלבם על המזבח ואוכלים את הבשר בעצמם, כמו שאוכלים חזה ושוק של שלמים. הנאכלים

לכל טהור בבית הכהן, כמו שנאמר בפסוק יא. כיון שכאן משמע לכאורה שהבכור נאכל לבעלים בעצמם במקום המקדש, על כן מצאו המבקריו סתירה בין מה שהם קוראים „פרשת הקרבנות“ לבין מצוות ספר דברים. אולם המאמינים בקדושת התורה מן השמים, כבר השיבו תשובות שונות על הקושיה הנזכרת. הראב"ע מביא בשם ה„מכחישים“ (מכחישי קבלת רבותינו), שהיו שני מיני בכורות: בכור פטר רחם ובכור העדר. הצדק עם הראב"ע כשהוא מעיר על כך: „ואין צורך להשיב על הבלהים“. גם מיכאלים (מו' רעכט 193) ועוד אחרים, אומרים, שישנם שני מיני בכורות: הנולד ראשון והנולד שני. בדיוק כמו שיש מעשר ראשון ומעשר שני, וכמו שמעשר ראשון ניתן ללוויים, כך הנולד ראשון ניתן לכהנים, וכמו שמעשר שני נאכל לבעלים בירושלים, כך גם הנולד שני היה לדבריהם קרב בירושלים. אולם כבר השיבו על כך, שבלי ספק לא היה הכתוב קורא לנולד שני „בכור“ סתם. עוד פחות מזה מתקבלים על הרעת הישרה שאר הפירושים, למשל זה של גרהרד לדברים יב, האומר, ששם הכתוב מדבר בבכורות הנקיבות, דבר הנסתר מן הפסוק כאן, שנאמר „הזכר“; או זה של קליריקוס, האימר, כי „בכורות“ שנאמרו בדברים, הן הבהמות המובחרות שבעדר, סברה אשר ביטולה מוכח ממה שנאמר „הזכר“, וכן מפני שאין הכתוב קובע את כמות הבהמות המובחרות שיש להקריבן (מעשר בהמה מפרישים גם מן הנקיבות ומן הבהמות שאינן מובחרות). הנגסטנברג 3 עמוד 406, האומר, כי כל התשובות שנאמרו בענין זה אינן מספיקות, רוצה להחליט שגם לפי ספר במדבר הבכור נאכל לבעלים בתור קרבן, הפסוק היחידי המתנגד לדעה זאת, שהוא במדבר יח, יח, אין פירושו (לפי דעתו) כמו שפירושווהו כל הקודמים. המצוה „ובשרם יהיה לך (לכהן)“, אינה מתייחסת אלא לחלק גבוה ולא לחלק בעלים. כי בכל זבח שלמים היו מקריבים את החלב והדם על גבי המזבח, וחזה ושוק היה קודש לה'. שני החלקים האלה ניתנו לכהנים. על פי הפסוק במדבר יח, יח, ושאר הבשר נאכל (לפי דעתו) לבעלים. — אין צורך להזכיר, שדעה זו מתנגדת לקבלת חז"ל, האומרת (זבחים ה, ח): „הבכור נאכל לכהנים“; אך בין כך אין לדעתו כל בסיס. קודם כל קשה מאד לפרש ש„ובשרם יהיה לך“ אינו מתייחס אלא לחזה ושוק, והלא סמוך לכך נאמר „כחזה התנופה וגר“ ואין לזה כל מקום אם מפרשים שגם „ובשרם“ מתייחס רק אל חזה ושוק, כשנאמר „בשר“ בניגוד לחלב ודם, הכוונה לכל הבשר, השוה דברים יב, כו, ברור שכל הבהמה הקדושה בכורה ניתנה

לכהנים. שהרי ענין זה נאמר גם בכור אדם. הרי מבואר להדיא במדבר יח. טז. שכל בכור אדם בן חודש טעון פדיון בחמשה שקלים. והרי נאמר בויקרא כז. ו. שערכו של זכר מבן חודש עד בן חמש שנים הוא בדיוק חמשה שקלים. אם כן, כשם שבכור אדם כולו לכהן, שהרי כל ערכו ניתן לכהן בתור פדיון, כך גם בכור בהמה כולו לכהן. ליתר שאת, מקרא מלא הוא בנחמיה י. לז כדברינו: „ואת בכורות בנינו ובהמתנו ככתוב בתורה ואת בכורי בקרינו וצאנינו ולהביא לבית אלקינו לכהנים המשרתים בבית אלקינו“. הרי ברור בהחלט, וביחוד מתוך המשך הדברים שם, שבשר הבכור כולו לכהנים. גם קייל ושוּלץ אינם נוטים להסכים עם דבריו של הנגסטנברג, אבל מבקשים להם מוצא אחר, ובמסקנת דבריהם הם טוענים, שאף על פי שבשר הבכור היה שייך לכהן, מכל מקום היה הכהן מוסר לבעלים מנה אחת, כדי שישתתפו גם הם בסעודה. גם דברים אלה נוגדים את קבלת רבותינו, שהרי רק בכור בעל מום רשאי הכהן להאכיל ממנו לזרים, אבר לא בכור תם, שנאמר בו: „ובשרם יהיה לך כחזה התנופה וכשוק הימין“, ולהדיא נאמר בחזה ושוק: „כל טהור בביתך (כלומר בביתו של כהן) יאכל אותו“, להוציא את הזרים. השוה בכורות לב, ב והלאה. מלבד כל זאת, הרי כל הטענה הזאת, שהכהן מוסר מנה מחלקו לבעלים, אין לה כל רמז במקרא. — אנו נפרש על כן על פי קבלת רבותינו וזכרונם לברכה ולא נרתע מדברי הטוען ואומר שאין צורך להשיב עליה: אדרבה נוסיף לסייע אותה עוד יותר ממה שסייעו אותה כבר המפרשים הקדמונים — בפרט הראב"ע — לפרק יב. יז. לדברי המפרשים שלנו, נאמרה המצוה „לפני ה' אלקיך תאכלנו וגו'“ כלפי הכהנים האוכלים את הבכור. השאלה מפני מה אין המקרא אומר להדיא כי כוונתו אל הכהנים אין לה שום מקום (רק לדברי מבקרי המקרא, המעוינים לטעון שכאילו חס ושלוט ספר דברים הוא ספר בפני עצמו, בלי קשר יום הספרים הראשונים). לדידן, המאמינים בקדושת תורתנו הקדושה, שכולה ניתנה מפי הגבורה למשה רבינו עליו השלום, וספר דברים אינו אלא השלמה לספרים הראשונים של התורה ובכל מקום מתייחס ספר דברים אל המצוות שנאמרו בכפרים הראשונים כאל דבר ידוע (דבר שנביא עליו עוד ראיות בפסוק הבא), כל הקשיים מתבטלים מעצמם. כיון שכבר נאמר להדיא במדבר שבשר הבכור נאכל לכהנים, אם כן הרי מובן מאליו שמה שנאמר בספר דברים

„תאכלנו“ מתכוון אל הכהנים, וכמוכן רבותינו חכמי התלמוד לא ראו שום קושי בפסוק זה.

נביא עוד כמה דוגמאות של ניסוח כללי כזה — אשר בחלקן כבר הביאנו הראב"ע — ונחזק בוה את דברינו: (א) בפרק יב, כז נאמר: „ודם זבחיך ישפך וגר' והבשר תאכל“. ביטוי זה, „והבשר תאכל“, יש הכרח לפרשו בחלקו כלפי הכהן ובחלקו כלפי הבעלים. הכתוב אינו מפרש אל מי הוא פונה ב„תאכל“, כיון שדיני אכילת הבשר ידועים הם. כמו כן מצינו במצוה שנאמרה בפרק יב, ז לאכול את מתנות הקדשים לפני ה', שהדיבור מיפנה בחלקו כלפי הכהנים, שהרי בין המתנות הנזכרות ישנן כאלה הנאכלות לכהנים. (ב) כן מצינו בדברים ג, יח: „ואצו אתכם בעת ההיא לאמר וגו' חלוצים תעברו לפני אחיכם“. על אף שהדיבור מופנה רק כלפי שני השבטים וחצי, משתמש הכתוב בלשון „אתכם“ הסתמי, כיון שמתוך ההוכח ברור למדי שהוא פונה כלפי שני השבטים וחצי. (ג) כן מצינו במדבר יח, ט"ו: „כל פטר רחם לכל בשר אשר יקריבו לה' באדם ובבהמה יהיה לך אך פדה תפדה את בכור האדם ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה ופדויו מכן חודש תפדה וגו'“. כאן היה כל הדיבור מופנה כלפי הכהנים, ופאהוס פונה הדיבור במלה „תפדה“ כלפי ישראל. טעות גמורה היא בידי כמה מן המפרשים האומרים כי „תפדה“ פירושו „תתן להם להפדות“. בשום מקום לא מצינו ש„תפדה“ בבנין הקל ישמש בהוראה כזאת. במקום שהכוונה „לתת להפדות“ מצינו בשמות כא, ח את בנין ההפעיל „הפדה“. אלא על כרחנו הכוונה כלפי ישראל, אף על פי שאין הכתוב אומר זאת להדיא, כיון שהענין ברור למדי מתוך ההמשך.

אם כן, כיון שהתורה מתייחסת כאן בספר דברים אל הפרשה שבספר במדבר כאל דבר ידוע, אין כל קושי בכך שהיא פונה אל הכהן בלשון „תאכלנו“. מלבד זאת נוכל לומר, כיון שספר דברים כולל רק את נאומי משה רבינו, שיתכן ומשה רבינו פנה בדבריו את הדברים האלה כלפי הכהנים. שגם הם היו נוכחים שם, כמו שמצינו ב„ואצו אתכם“ (ג, יח), שפנד אל שני השבטים וחצי. נוסף לכך נוכל לומר, על פי מה שכבר בארנו למעלה בפרשת מעשר שני, שהתורה צוותה אותנו להפריש שלשה סוגים של ראשית ומעשר המקבילים אלה לאלה: (1) תרומה ומעשר ראשון, (2) ביכורים ומעשר שני, (3) בכור ומעשר בהמה; כתבנו שם, שבכל אלה, הראשית — שהיא יותר נכבדה — ניתנת לכהנים, והמעשר נאכל אף לזרים; ובארנו שם

עוד כי כל העם נחשב כיחידה אחת. האוכלת את ראשיתה ואת מעשרה בקדושה במקום הקדש. ובכן נוכל לומר כי „תאכלנו” פונה אל כל העם בכללו. הנחשב בתור יחידה.

עוד נוכל לומר, כי הנהגו אינו נזכר בספר דברים במצות הבכור. מפני שבמשנה תורה נאמרו המצוות בבטויים דומים לאלה שנאמרו בסיני. שהרי משה רבינו קיבל את כל המצוות הללו מסיני, כמו שאמר משה רבינו בעצמו להדיא בפתיחתו, שה' נתן לו את כל המצוות הללו בסיני. בפרשה הראשונה שבה נאמרה מצות הבכור בתורה (שמות יג, ב) נאמר רק: „כל בכור... לי הוא”; הרי לא היה אפשר אז עדיין לדבר על כהנים; כמו כן נאמר (שם פסוק יב) רק: „וכל פטר שגר בהמה אשר יהיה לך הזכרים לה”; ושם פסוק טו: „על כן אני זוכה לה' כל פטר רחם הזכרים”, כי שם לא נצטוו ישראל עדיין רק על הקרבת הבכור לה'. גם בספר הברית, שמות כב, כט. נאמר על הבכור רק: „ביום השמיני תתנו לי” (אתה רשאי ליתנו לי), ובשעת חידוש הברית, שמות לד, יט: „כל פטר רחם לי”. גם בפרשה שנאמרה באריכות בסיני (ראה ויקרא כז, לד) בויקרא כז, כו נאמר רק: „אך בכור... לה' הוא”, השווה גם במדבר ג, יא. רק בפרשה הכתובה בכמדבר יח, אשר מתוך ההמשך מוכח -- וכן אמרו רבותינו זכרונם לברכה (בספרי) — שנאמרה רק אחרי מעשה קרח ועדתו. ניתן הבכור לאהרן למנה, וגם שם מדגיש הכתוב (פסוק טו) שבכורי בני ישראל שהם מביאים לה' יהיו לאהרן. הבכורות שנמצאו אז בישראל, הן מבהמות הן מאדם, נפדו אז תמורת הלן ובהמתם, כמו שנאמר בכמדבר ג, יא והלאה. על כן אמר משה רבינו בספר דברים את המצוה כמו שנאמרה לו בסיני ללא הזכרת הכהנים, באותה צורה סתמית שקיבל אותה (על מנת לאומרה לישראל), על אף שכבר ידוע היה לו אז פירוש המצוה, כמו שכתוב בספר במדבר \*).

\* שמה יבוא משהו ויטען, שאותה המצוה שנאמרה בויקרא כז על המעשר נשנית גם בספר דברים, ושם התורה מפרשת שהמעשר הוא קדוש וחייבים לאוכלו במקום הנבחר, מה שאין כן בכמדבר יח, אשר שם שונה הדבר ונאמר שמכאן אילך יתנו את המעשר ללוויים. — טענה כזאת יסודה בטעות ואין לה מקום. קודם כל, הרי נאמר בדברים יד, כט שמעשר השנה השלישית ניתן לא רק ללוויים, אלא גם לשאר עניים, גרים, אלמוני ויתומים, ואם כן אין להעלות על הדעת שבכמדבר יח שונה דין זה ונאמר שלא ימשיכו ליתן את המעשר לעניים כלל אלא רק ללוויים נוסף

הפסוקים כא"כ. וכי יהיה בו מוב פסה או עוד כל מוב  
 רע לא תזכחנו לה' אלקיך. בשעריך תאכלנו הטמא  
 וטהור יחדו בצבי ובאיל. רק את דמו לא תאכל על  
 הארץ תשפכנו כמוב.

אף על פי שבשני הפסוקים הקודמים לא נזכר כלל שיש להקריב  
 את הבכור לה', בכל זאת אומר כאן הכתוב בפשטות. שאת בעל המום. לא  
 תזכחנו לה'. דבר המוכיח ללא ספק שפרשה זאת אינה אלא השלמה  
 לפרשיות שכבר נאמרו לפני זה בתורה בענין הבכור. כבר נאמר בשמות  
 יג. טו: "על כן אני זוכח לה'", אשר משם מתבאר. שאת הבכור מצוה להקריבו  
 לה'. עוד יותר מפורש נאמר הדבר בכמדבר יח. יז הלאה. אשר שם נאמרו  
 עוד פרטי הדינים של אופן ההקרבה. האזהרה שלא להקריב בעל מום  
 נאמרה כבר בויקרא כב. יז בכל הקרבנות. ויוחסה כאן לבכור באופן מיוחד.  
 גם להלן יז. א הוזהרנו שלא להקריב בעל מום. ונראים הדברים שמשם  
 רבינו אמר את האזהרה כבר למעלה יב. טו. כמו שבארנו שם. — מום  
 פסח או עור וגו'. הרי זה "כלל ופרט וכלל" (ראה למעלה בפירושו  
 לפרק יד. כו). ונכלל בזה כל מום שבגלוי ואינו חוזר. — בשעריך  
 וגו'. ראה למעלה בפירושו לפרק יב. טו. "בשעריך תאכלנו טונה גם כן  
 אל הכהן. אלא שהוא רשאי להזמין לסעודתו גם אחרים. "טמא וטהור". —  
 רק את דמו וגו'. כמו למעלה יב. טז.

## דעת

אתר לימודי יהדות ורוח  
[www.daat.ac.il](http://www.daat.ac.il)