

ד"ר ישראל רוזנסון

"קרבה שנת השבע" הראשונה
ללא אַמָּא, לעילוי נשמתה...

ירמיהו ושחרור העבדים

במאמר זה אבקש לנתח בקצרה נבואה מיוחדת במינה של ירמיהו הדנה בשחרור העבדים (ירמיהו ל"ד, ח-כב). נבואה קצרה ופשוטה זו שופכת אור יקר על סדר החיים המקראי הרצוי, במיוחד בהקשר של מהות "שנת השבע". חכמים הבליתו בשבצם אותה בסדר ההפטרות (פרשת "משפטים")¹, ואין לנו אלא לילך בדרכם ולהוסיף בעיוננו זה הבלטה על הבלטה.

המעשה

הנבואה באה בעקבות מעשה² מסוים הכרוך בשחרור המוני של עבדים בירושלים הנצורה בידי נבוכדנצר. הכתוב רואה את עיקרו של שילוח העבדים בברית, שכרת צדקיהו בנידון: "...אחרי כרת המלך צדקיהו ברית את כל העם אשר בירושלים לקרוא להם דרור" (ל"ד, ח), ואיננו מנמק משפטית-הלכתית את השחרור, או תולה אותה בהלכה ידועה³. לנוכח היעדר הרקע המשפטי בולט הסגנון - הוא מנוסח בביטויים מרשימים המעלים על נס את רעיון החופש והשוויון במלוא הדרו: "...לבלתי עבד במ ביהודי אחיהו איש" (ל"ד, ט). לאמר, אין שחרור זה מנומק רק בהיענות-צייתנות לציווי של ה', אלא בהבנה עקרונית: "...שגנאי הוא ליהודי שישעבד יהודי אחר, כי כל ישראל אחים הם, ואין זה דרכו של עולם שישעבד אדם את אחיו"⁴. אם כן, בגנאי מדובר ולא בחובה!

1. הקשר לפרשת משפטים ברור. פרשת משפטים פותחת בדיני 'עבד עברי' המדגישים ביותר עניין שחרורו. להפטרה הוסיפו שני פסוקים מפרק ל"ג, כה-כו, המדגישים את הברית ומסתיימים בנחמה, כדרכן של הפטרות רבות. על זיקה חשובה בין ההפטרה לפרשה נעמוד בהמשך.
2. מ' בולה, בפירוש דעת מקרא לירמיהו, עמ' תלז, כינה את הנבואה "מעשה שחרור העבדים", וראוי הוא לכתרת זו.
3. מנקודת הראות של פשוטו של מקרא, קשה לשער ששחרור של כלל העבדים בנקודת זמן מסוימת ייטול חלק על-פי הלכה ידועה. אם בשמיטה עסקינן, הרי נאמר: "שש שנים יעבד ובשבעת יצא לחפשי חנם" (שמות כ"א, ב); "כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה ועבדך שש שנים ובשנה השביעית תשלחנו חפשי מעמך..." (דברים ט"ו, עב). כלומר, מדובר בשש שנות עבודה מרגע המכירה. אם ביובל מדובר (ויש להודות כי המילה 'דרורי' יוצרת קשר מסוים ליובל), קשה לשער שהכתוב בירמיהו לא היה מזכיר זאת. המלבי"ם מפרש שהתקנה הייתה לשלח את העבדים שתחת רשותם גם אם לא עבדו שש שנים.
4. דעת מקרא, לעיל הערה 2, עמ' תלח.

אכן, ציווי מפורש וגורף לשחרר עבדים ולהימנעות משעבודם לא שמענו - לא בתורה ולא בדברי הנביא. לפנינו פעולה הנובעת - יש לשער - מיקריאה נכונה של רוח דברי התורה, שאף שלא אסרה במפורש על העבדות, הראתה ללא ספק כמה שלילית ופגומה היא, ובפרט בזמן מצור, הבא ללמד, כי בשעה שהכול נתונים לסכנת השעבוד יש לשחרר את העבדים.

והנה, חרף ההיענות המלאה והמבטיחה: "וישמעו כל השרים וכל העם אשר באו בברית..." (לי"ד, י), בסופו של דבר גדולה הייתה האכזבה: "וישובו אחרי כן וישבו את העבדים ואת השפחות אשר שלחו חפשים ויכבשום לעבדים ולשפחות" (לי"ד, יא). אין הכתוב מלמד מדוע עשו כן ובאיזה נסיבות, ומקובל כי רגיעה פוליטית זמנית, שגרמה להרפיה בלחצו של נבוכדנצר⁵, היא שעוררה את העם ומנהיגיו להאמין כי חלפה סכנת הבבלים, ולשוב ולשעבד את העבדים. וודאי, שיש בחזרה מהירה זו למצב הקודם כדי ללמד עד כמה שטחית ומן השפה אל החוץ הייתה הסכמתם לעמוד בברית שחרור העבדים⁶.

הנבואה

אין זה מיותר להדגיש, כי שחרור העבדים הנידון לא בא כתגובה לנבואת ירמיהו, אלא, ככל הנראה, לדרישתו של צדקיהו⁷. למען האמת, כל המכיר את מערכת יחסיו של ירמיהו עם המעמדות הגבוהים באותה העת יוכרח להודות, כי הסיכוי שיענו לתביעה מוסרית מצדו של ירמיהו קטן היה ואף קלוש.

הנבואה באה לאחר כיבושם מחדש של העבדים, והיא מזכירה בעיה שעומדת ביסוד ההשבה הזו. בעיה זו איננה ברורה די הצורך וננסה ללבנה. לכאורה, אין הנביא מוחה נגד עצם ההשבה, אלא נגד הפרת הברית:

"כה אמר ה' אלקי ישראל אנכי כרתי ברית את אבותיכם ביום הוציא אותם מארץ מצרים מבית עבדים לאמר. מקץ שבע שנים תשלחו איש את אחיו העברי אשר ימכר לך ועבדך שש שנים ושלחתו חפשי מעמך ולא שמעו אבותיכם אלי ולא הטו את אזנם. ותשבו אתם היום ותעשו את הישר בעיני לקרא דרור איש לרעהו ותכרתו ברית לפני בבית אשר נקרא שמי עליו. ותשבו ותחללו את שמי ותשבו איש את עבדו

5. מדובר כנראה בבואו אל פרעה חפרע לעזרת יהודה: "וחיל פרעה יצא ממצרים ושמעו הכשדים הצרים על ירושלם את שמעם ויעלו מעל ירושלים" (ירמיהו ל"ז, ח). רמו לכך גם בדברי יחזקאל: י"ז, ט"ה, ל', כ-כו.

6. בנסיבות אלו מותר לפקפק עד כמה מלכתחילה הייתה היענות זו לשם שמיים. החזקת עבדים שנועדו במשטר הכלכלי הקדום לעבודת השדה הייתה קשה ביותר בעיר הנצורה, בהעדר גישה לשדות החקלאיים. שחרור עבדים בנסיבות אלו יש בו משום הורדת נטל כלכלי משכמם של אדוניהם. וכמובן, ההפך הוא הנכון באשר לפתח התקווה שהצטייר עם נסיגתם של הבבלים, שעה שנתאפשר שוב להגיע אל השדות ולעבדם. להלן נזכיר נקודה זו.

7. הדבר שופך כמובן אור מעניין על אישיותו של צדקיהו, בין שהדברים אמורים לשבחו - עצם השחרור, ובין בגנותו - המהירות שבה נתהפך הגלגל, ואין כאן המקום לעסוק בכך.

זאיש את שפחתו אשר שלחתם הפשים לנפשם ותכבשו אתם להיות לכם לעבדים ולשפחות" (ל"ד, יד-טז).

מדובר אפוא בברית כפולה: ברית קדומה - "ביום הוציא אותם מארץ מצרים", וברית עכשווית - "בבית שנקרא שם ה' עליו". בכיבוש העבדים חוללו שתי הבריתות: לראשונה, שבהימנעות המתמדת משחרור עבדים במהלך הדורות חוללה שוב ושוב, נוסף החילול החדש בכיבוש העבדים הנוכחי. אם כן, הרושם העולה הוא, כי הדן נחתם לא על עצם השעבוד אלא על הפרת הברית.

תיאור הברית שבעונש

כמתבקש, הפרת הברית גוררת עונש נורא, שעל מלוא משמעותו נעמוד בהמשך. לענייננו חשוב תיאור מיוחד של הברית השזור בתיאור העונש:

"ונתתי את האנשים העברים את ברתי אשר לא הקימו את דברי הברית אשר כרתו לפני העגל אשר כרתו לשנים ועברו בין בתרי. שרי יהודה ושרי ירושלים הסריסים והכהנים וכל עם הארץ העברים בין בתרי העגל..." (ל"ד, יח-יט). בקטע הסיפורי המדבר בעצם הברית לא נאמר דבר וחצי דבר על האופן שבו בוצעה. ההגיון שבהצמדת ציור ברית שכזה הכרוך במעבר בין בתרי העגלי דווקא לנבואה המטעימה את העונש העומד על הפרק עשוי להישען על כמה סיבות. ראשית, בפשטות, אפשר שזו הייתה דרכם של כורתי בריתות⁸, והכתוב ביערנותו למבנה הפרק (סיפור שאחריו נבואה) וברצותו לגוון, הדגיש זאת בעונש ולא בתיאור הברית עצמה. שנית, העונש מתואר באמצעות 'נבלה': "...והיתה נבלתם למאכל לעוף השמים ולבהמת הארץ" (ל"ד, כ). ניתן לראות את 'בתרי העגלי' כמעין נבלה (ביברית בין הבתרים בבראשית נאמר: "וירד העיט על הפגרים..." [בראשית ט"ו, יא]. במצבם בשטח הבתרים-פגרים עשויים להיות מאכל לעוף השמים!). הנה, מי שחטא בברית המבוססת על גוויית בהמה (בתרי העגלי) נענש בגוויית בהמה (נבלה), ובדברים יש משום 'מידה כנגד מידה'.

אולם, חבוי כאן לדעתנו עניין נוסף. גם אם נניח, שהמעבר בין בתרי העגל היה נוהג נפוץ בנסיבות של ברית, אין להתעלם מכוחה של ההשוואה ליברית בין הבתרים המקורית (בראשית ט"ו, י). בסופו של דבר, בריתות רבות מאוד הן בתנ"ך. אולי באחדות נרמזת בדרך כלשהי זיקתן ליברית ויביתורי, וודאי שיש קשר - לדעתנו, משמעותי - על דרך משחק מצלול יבתר-ברית, אך תיאור ממשתי של מעבר ממשתי ומפורט בין בתרים מצאנו רק כאן ובברית הקדומה של ספר בראשית.

לדעתנו, נעשה כאן ניסיון להעמיד את ברית שחרור העבדים העומדת כאן לדיון על יסודות קדומים. זאת, הן באמצעות הביטוי "ביום הוציא אותם מארץ מצרים" שצוין לעיל, הישולחי את הקורא לאירועי יציאת מצרים ומתן תורה, והן ביברית בין הבתרים הרמוזה כאן. להלן נרחיב במשמעות העניין.

8. ראה הדוגמאות ביעולם התנ"ך לירמיהו (עורך: מי הרן), עמ' 165.

גורם הברית בפרקים הנידונים בירמיהו

חשיבותה של הברית בפרשת שחרור העבדים מצריכה עיון בענייני בריתות בפרקים הסמוכים. ענייני בריתות חשובים מאוד במקרא כולו, בין שמדובר בבריתות בין ה' לאנושות ולעמו, ובין שמדובר בבריתות בין עמים ומלכים. להלן נעמוד על גורם הברית בפרקים הנידונים, עניין המחייב נגיעה במבנה הספר ובאופן סידורו. מי בולה ראה בפרקים ל"ג בספר יחידה אחת, והעניק לה את הכותרת "ספרי נבואות הנחמה"⁹. אכן, לאחר פרק כ"ט, שבו עובדת הגלות ארוכת הטווח מובעת בצורה הישירה ביותר, ראויים קוראי הספר להיחשף גם לנבואות נחמה, שיפגינו את 'הצד השני של תפיסת ההיסטוריוסופיה הנבואית.

אולם, הגאולה אינה מוצגת כאן כעניין לעצמו. יסוד מנחה חשוב ביותר בצוירי הגאולה העתידית בפרקים אלו הוא הברית המעמידה את הגאולה על מה שמצטייר כבסיס משפטי איתן. לביטוייה המופתי מגיעה תפיסת הברית בקטע מפורסם:

"הנה ימים באים נאם ה' וזכרתי את בית ישראל ואת בית יהודה **ברית חדשה**. לא כברית אשר כרתתי את אבותם ביום החזיקי בידם להוציאם מארץ מצרים אשר המה הפרו את בריתי ואנכי בעלתי במ נאם ה'. כי זאת ה**ברית אשר אכרת** את בית ישראל אחרי הימים ההם נאם ה' נתתי את תורתי בקרבם ועל לבם אכתבנה והייתי להם לאלקים והמה יהיו לי לעם" (ל"א, ל-לב).

הצורך ב'ברית חדשה' בעתיד עולה מעצם מהותו של מושג הברית. פשוט הוא, כי ברית שהופרה על-ידי אחד הצדדים הופרה כולה. דבר זה נכון תמיד, וודאי שהוא נוגע בעצב רגיש מאוד בנסיבות הפוליטיות הנוכחיות, כשבירושלים הנצורה על-ידי הבבלים, לומדים הנצורים יעל בשרם להכיר את תוצאות הפרת בריתם עם נבוכדנצר (כזכור, ירמיהו התנגד נמרצות להפרת ברית זו הגם שאיננו מזכירה במפורש¹⁰, מן הסתם, כדי שלא לחרוג מהדגשת הברית עם ה' העומדת כאן כמוטיב מרכזי).

לאחר הפרת הברית עם ה' על ידי ישראל ניתן אפוא לצפות לביטולה המוחלט. והנה, מציין הנביא אין דין ברית בשר ודם כברית שמיים ועל 'הורבותי הברית הישנה תכונן ברית חדשה. בנבואה הבאה בסדרת הנבואות בפרקים אלו מוצג מוטיב הברית העתידית בלשון שונה: "זכרתי להם **ברית עולם** אשר לא אשוב מאחריהם להיטיבי אותם ואת יראתי אתן בלבבם לבלתי סור מעלי" (ל"ב, מ). ובסוף הנבואה בפרק ל"ג, בסמיכות לפרק דידן:

9. לעיל הערה 2, עמ' שע.

10. התנגדותו של ירמיהו למרד ידועה, אך הוא לא משתמש בביטוי המפורש 'הפרת ברית'. יחזקאל הוא שמתמש בלשון זו: "...הנה בא מלך בבל ירושלים ויקח את מלכה ואת שריה ויבא אותם אליו בבלה. ויקח מזרע המלוכה ויכרת אתו ברית ויבא אתו באלה ואת אילי הארץ לקח. להיות ממלכה שפלה לבלתי התנשא לשמר את בריתו לעמדה" (יחזקאל י"ז, יג-יד).

"...אם תפרו את בריתי היום ואת בריתי הלילה ולבלתי היות יומם ולילה בעתם. גם בריתי תפר את דוד עבדי מהיות לו בן מלך על כסאו ואת הליום הכהנים משרתי... אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתו. גם זרע יעקוב ודוד עבדי אמאס מקחת מזרעו משלים אל זרע אברהם ישחק ויעקב כי אשיב את שבותם ורחמתיים" (ל"ג, כ-כו).

רצונו לומר, כשם שתוקף חוקי הטבע, המעוגן כביכול בברית עם ה' לא יופר, כך לא תופר הברית עם ישראל.

העיסוק בברית בפרק ל"ד, וכפי שנראה להלן גם בפרק ל"ה, הופך את הברית לגורם מקשר המבריה בין היחידות השונות בחטיבת פרקים זו, אך מעבר לכך זוהי דוגמה להפרת ברית בוטה של שדי ישראל.

להלן נאמר מילה או שתיים באשר לקשר שבין פרקנו לסיפור בני ריכב המופיע בפרק הבא, אך כבר בשלב זה ראוי לציין שגם שם מדובר במעין ברית היסטורית. בני המשפחה נאמנים לציווי של אביהם: "ונשמע בקול יהונדב בין ריכב אבינו לכל אשר צונו לבלתי שתות יין כל ימינו אנחנו נשינו בנינו ובנותינו..." (ל"ה, ח). כזכור, מהווה ציות זה אות ומופת לישראל, שלא שמעו למצות יאביהם, ולא שמרו על בריתו איתם.

הרחבת מושג "הברית"

מדוע מכנה הכתוב את כיבוש העבדים הפרת ברית? במידה והדברים נוגעים לימי צדקיהו הרי הם פשוטים: הופרה כאן ברית ממשית, שנכרתה בבית ה'. אך הכתוב אינו מסתפק בכך, ומציג גם הפרת ברית קדומה - "אנכי כרתי ברית את אבותיכם ביום הוציא אותם מארץ מצרים מבית עבדים לאמר". "יום הוציא אותם מארץ מצרים" הוא ביטוי חביב על ירמיהו¹¹, ואם לא נבינו כפשוטו, דהיינו, שמדובר באותו היום ממש, ברור שהוא אומר משהו - לא על העיתוי, אלא בעיקר על התכלית! רוצה לומר, יצירת זיקה בין הברית ליום יציאת מצרים - ליתר דיוק, הוצאה ממצרים - אומרת משהו על תכלית היציאה: הימנעות משעבוד הזולת המעוגנת בתוקף של ברית. ועדיין ניתן לשאול: באיזה ברית מדובר, ומה טיבה המהותי של ברית כזו?

מעיון בספר שמות עולה, שפרשת משפטים הפותחת בדיני עבד עברי המקנים לו מעמד משפטי-הלכתי וזכויות, ונותנים תוקף למעמדו כאדם חופשי, מסתיימת בברית: "ויקח ספר הברית...ויקח משה את הדם... הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם על כל הדברים האלה" (שמות כ"ד, ז-ח). אפשר אם כן, שהברית המדוברת יברית סיני היא, המסיימת את פרשת משפטים, וענייני עבד עברי הנכללים בה מצדיקים את השימוש ב"ברית" לאפיון מעמדם. אשר למועד הברית, כאמור, השימוש ב"ביום הוציא אותם מארץ מצרים" בהקשר של ברית הנכרתת בסיני, עשוי לשאת אופי מטפורי - ואולי מיטונימי - ובא להדגיש את התכלית ולא את העיתוי.

11. למשל: "...ספו עלותיכם על זבחיכם ואכלו בשר כי לא דברתי עם אבותיכם ולא צויתים ביום הוציא אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח" (ז', כא). ובקבוצות הנבואות שבה אנו עוסקים: "...לא כברית אשר כרתי את אבותם ביום החזיקי בידם להוציאם מארץ מצרים..." (ל"א, ל).

יש אפוא בלידינו נימוק פורמלי המצדיק הענקת הכינוי 'ברית' למצוות עבד עברי ושחרור לאחר שבע שנים - נימוק פורמלי משום שהעניין הנידון ניתן לחיבור תוכני סביר לברית הנזכרת בסמוך. אולם, דומה שהשימוש שעושה ירמיהו בברית עם ה' כדי לציין את מעמדם של דיני עבד עברי, חורג מהעמדתו על הזיקה הפורמלית לברית ספציפית כזו או אחרת, שנוכרה בספר שמות. מדובר כאן בתפיסה עקרונית הרואה את ההימנעות משעבוד כלב-לבו של הקשר בין ה' לעמו. כביכול, אם ראוי לנסח ברית בין ה' והעם, על עניין החירות לעמוד במרכזה.

נבהיר דברינו, מדובר כאן בשאלה עקרונית. לכאורה, הכול נכלל ביספר הברית: אשר על כן, מותר ליחס ביטוי 'ברית' לגבי כל מצוה ומצווה מן היספר הזה, ולטעון שה' כרת עמנו ברית כדי לשמור ולקיים כל מצוה ודין ספציפיים הנזכרים בו. זו טענה הגיונית, ובכל זאת, ייחוס ה'ברית' דווקא לעניינים מסוימים מבליטם בהכרח בקשרו אותם במיוחד ב'ברית', ובהעמידו אותם כיסודותיה של אותה ברית.

חשוב לחדד את הממד העקרוני של בעיה זו. בראייה מסויימת של מערכת המצוות יש לראות בה שוויון מהותי בין חלקיה, או למצער, איננו יכולים ואיננו רשאים להחליט מה חשוב בה יותר ומה פחות. אולם, ודברים אלו ידועים לכל תינוק של בית רבן, הכתוב עצמו מבליט בדרכים שונות עניינים שונים. ירמיהו הבליט את חשיבות החופש משעבוד ביחסו לשחרור העבדים תוקף של ברית קדומה (יציאת מצרים, ברית בין הבתרים), ובפרשת משפטים, בספר המספר את תולדות החופש וערכו, פותחים "המשפטים אשר תשים לפניכם" בדיני עבד עברי, ובכך מושגת ההבלטה. כבני אדם המתמודדים עם שאלות לשוניות שונות הולך לבנו שבי אחרי הראשוניות (מאמרים כגון 'אחרון חביבי' באים לנטרל תחושה טבעית זו!). אם כן, הראשוניות אף היא דרך הבלטה.

ירמיהו כנביא היודע להתבונן בעבר הבלית בדרכו, ופרשת משפטים כקובץ מצוות הבלטה בדרכה, מזה ומזה התחושה העולה היא של חשיבות מושג החירות!

שמיטה בהר סיני

השמיטה מוגדרת כמצוות הר סיני: "וידבר ה' אל משה בהר סיני לאמר. דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם כי תבאו אל הארץ אשר אני נתן לכם ושבתה הארץ שבת לה..." (ויקרא כ"ה, א-ב). מדובר בקובץ של מצוות המסתייגים ב: "אלה המצוות אשר צוה ה' את משה אל בני ישראל בהר סיני" (ויקרא כ"ז, לד). אם כן, בדומה לפרשת משפטים, גם כאן יש ראשוניות מסוימת - 'שביעית' פותחת את קובץ המצוות המיוחד הזה. זו ראשוניות המובילה להבלטת השביעית.

בראייה כוללת, לפנינו הבלטת השביעית והבלטת שחרור העבדים. מדובר כאן בשני יסודות: חירות האדם ממשעבוד ומעמדה הדתי של הקרקע, שבעקיפין מקופלת כאן הזכות של כל יהודי לקרקע. בנסיבות של נבואת ירמיהו בעיר הנצורה מדובר על

חופש ממשעבד בלבד, אין קרקע ואין משמעות לציבור על שמיטת קרקעות. בפרק ל"ב, ה אמנם מבטיח שתהיה קרקע, שלעת הגאולה הקרקעות תחזורנה לבעליהן, אך כעת - אין.

יחד עם זאת, סיפור הריכבים המופיע בפרק ל"ה, מדגיש את ההיבט של השתחררות מעול הקרקע. מדובר, כזכור, באנשים שבעקבות נאמנותם לציויי אבי המשפחה נמנעו עקרונית מלעבד שדות וכרמים, מלשתות יין, וחיו באוהלים כנוודים. נאמנותם לציויי אבי המשפחה זוכה להערכתו של ירמיהו, ומובאת כדוגמה לשמירת המסורת, אך בסופו של דבר אין זו הדרך היהודית הנכונה. המקרא רואה את ההתיישבות בקרקע ואחיזה כערך מוביל. קשה לראות את עולם המצוות המקראי ללא המצוות הקשורות בארץ ובחקלאותה.

אכן, בנסיבות של השחתה חברתית של הציביליזציה העירונית משמיע ירמיהו הנביא את המשפטים: "מי יתני במדבר מלון אורחים ואעזבה את עמי ואלכה מאתם כי כלם מנאפים עצרת בגדים..." (ט"ו, א). החיים במדבר חיי נוודות הם, וזהו בוודאי פתרון לשעה. אין זה בטוח שזו הדרך הנכונה, ובמקור צריכה לעשות זאת השמיטה. השמיטה היא שמונעת את הידבקות האדם בקרקעות, הידבקות שביסודה יש בה הרבה מן החיוב, וכאמור, הרבה מצוות תלויות בה. אולם, בצורתה הקיצונית היא הופכת לרכושנות קשה שגילויה החברתיים קשים עוד יותר, בני ריכב עזבו את הקרקע, וכאמור, פתרון זה אולי מובן על רקע הקריסה המוחלטת של המערכת המוסרית בימי ירמיהו, אך במקור אמורה השמיטה ליצור את האיזון הנדרש בין אדם, אדמה וחברה.

שמיטה - קרקעות ועבדים

להבנת העניין ראוי להתבונן תחילה באורחות החיים הקדומים. הקרקע הייתה יסוד החיים, ובחברות הניזונות במישרין מן החקלאות, אדם ללא קרקע, ללא-אדם ייחשב. השמיטה מסדירה ללא ספק את יחסי האדם והקרקע במערכת ערכים כוללת, שכן בעל הקרקעות החווה את השמיטה ייטיב להבין כי לא לו הארץ!¹¹ אולם, ההישענות על השמיטה לבדה אין בה די, ולא אחת עשויה אף להיות לרועץ מן הבחינה המוסרית. כדי לקיים את מצוות שמיטה יש צורך בקרקע, כפשוטו, חלוטה לבעליה בגדרי בעלות ממשיים. יכול אדם להיות בעל קרקעות אדיר ולקיים מצוות שמיטה בהפקרת כל קרקעותיו, ולהרגיש בצדק את מלוא עוצמת קיום המצווה. אולם, בהתחשב באותם סדרי חיים מקראיים המנחים אותנו בדרך להבנת ענייני השביעית, אין מנוס מלהתחשב גם בצד הנוסף של הבעלות על הקרקעות, וצד זה עלול להתברר כאפל למדי. כדי לעבד קרקעות יש צורך בעובדים מרובים, וכאן נכנסת העבדות לתמונה.

רמזנו קודם כי שחרור העבדים בירושלים הנצורה בימי ירמיהו נבע מאי-יכולתם לעזור במלאכות השדה¹². שמעת מינה, כי בימים כתיקונם ראו בעלי הקרקעות ברכה

12. לעיל הערה 6.

בעמלם רק אם נשענו על עבודת עבדים. האמת ניתנת להיאמר, שאולי במשטר הכלכלי בעולם הקדום קשה היה להימנע מעבדות שכזו, אך התורה שחשה למלוא הבעיה המוסרית הגלומה בעבדות ניסתה לעקר אותה מהעוקץ הכוחני שלה, ולהעמידה על מצב המזכיר מאוד שכירות, והדברים ידועים.

חשוב איפוא לראות את מצוות השמיטה כצוּעדת יחד עם הגבלת העבדות בדרך לתיקון האדם. החוט המקשר ביניהם הוא כמובן מחזור שבע השנים - אם כי כמובן שנקודת המוצא בספירה שונה. ואולי זה פשר הדגשת מתן השמיטה בהר סיני דווקא, שכן כמיה כמצוות שחרור העבדים, אין היא רק עניין שבין האדם לבין קרקעו. הר סיני מסמל בהקשר הזה את הניתוק מן הארציות והטריטוריאליות הדרוש להבין טוב יותר מהי שמיטה, והמעמד למרגלותיו שבו שותף כל העם מסמל את הצורך בשוויון המנחה את קיומה הנכון.

בברית בין הבתרים שהוזכרה כעמוד התווך שעליו נשענת נבואת ירמיהו העומדת כאן לדיון, נתבשרנו על העבדות במצרים ועל השחרור ממנה וגם על ירושת הארץ. מתן הארץ וחופש האדם קשורים זה בזה בקשר בל ינותק מורכב ועמוק.