

עבד עברי, העברים וארץ-העברים

בבואנו לבחון את משמעות השם "עבד עברי" בפרשיות העבדות בתורה (משפטים' / 'ראה'), עלינו לסקור תחילה את כלל ההופעות של המונח 'עברי' במקרא על כל הטייתו – עברי, עברים, העברים ועוד. בסקירה זו עלינו לשים לב מה היחס בין המונח ובין השמות 'ישראל' ו'כנען' על הטייתיהם (וכן 'ארץ ישראל' ו'ארץ כנען'). כמו כן עלינו לדון בהשלכות השונות של משמעות המונח מבחינת ההיסטוריה, הפרשנות וההלכה.

הביטוי 'עברי' (או 'עברים') מופיע במקרא במקורות הבאים:

1. **וַיְבֹא הַפְּלִיט וַיַּגֵּד לְאַבְרָם הָעֶבְרִי** וְהוּא שָׁכַן בְּאֶלְנֵי מִמְרָא הָאֲמֹרִי, אַחֲזִי אֲשַׁכַּל וְאֲחִי עֲנָר, וְהֵם בְּעַלֵי בְרִית אַבְרָם; וַיִּשְׁמַע אַבְרָם כִּי נִשְׁבָּה אַחֲזִי, וַיִּרְק אֶת חֲנִיכָיו וַיְלִידֵי בֵיתוֹ שְׁמֹנֶה עָשָׂר וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת, וַיִּרְדֹּף עַד דָּן; וַיַּחֲלַק עֲלֵיהֶם לַיְלָה הוּא וְעַבְדָּיו וַיִּכְּסוּ וַיִּרְדְּפֵם עַד חֹבֶבֶת אֲשֶׁר מִשְׁמָאל לְדַמְשֶׁק (בראשית י"ד, יג-טו).
2. ... וַיִּרְאוּ הַבְּיָא לְנוֹ אִישׁ עֶבְרִי לְצַחֵק בְּנוֹ... בֵּא אֵלַי הָעֶבֶד הָעֶבְרִי אֲשֶׁר הִבְאֵת לְנוֹ לְצַחֵק בִּי (בראשית ל"ט, יד, יז).

כי אם זכרתי אתך כאשר ייטב לך, ועשית נא עמדי חסד, והזכרתי¹ אל פרעה והוצאתני מן-הבית הזה; כי גַּבְבִּי מֵאַרְץ הָעֶבְרִים, וגם פה לא עשיתי מאומה, כי שמו אתי בבור (בראשית מ', יד-טו).

3. וַיִּשְׁיִמוּ לוֹ לְבַדּוֹ וְלָהֶם לְבָדִם, וְלַמְצָרִים הָאֲכִלִים אֹתוֹ לְבָדִם, כִּי לֹא יוֹכֵלוּן הַמְצָרִים לְאַכֵּל אֶת הָעֶבְרִים לָחֶם, כִּי תוֹעֵבָה הוּא לְמְצָרִים (בראשית מ"ג, לב).

ואמרתם: אנשי מקנה היו עבדיך מנעורינו ועד עתה, גם אנחנו גם אבותינו, בעבור תשבו בארץ גֶּשֶׁן, כי תועבת מצרים כל רעה צאן (בראשית מ"ו, לד).

4. וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְמִיִּלְדַת הָעֶבְרִית... בִּילְדֹכָן אֶת הָעֶבְרִיּוֹת, וַיִּרְאִיתֶן עַל הָאֲבָנִים, אִם בֶּן הוּא וְהַמֶּתֶן אֹתוֹ... וְתִירְאוּ-הַמִּיִּלְדַת אֶת הָאֲלֹהִים, וְלֹא עָשׂוּ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר אֱלֹהֵי מֶלֶךְ מִצְרַיִם וְתַחֲיִין, אֶת הַיְלָדִים... וְתֹאמְרוּן-הַמִּיִּלְדַת אֶל פְּרֹעֶה כִּי לֹא כְנָשִׁים הַמְצָרִית, הָעֶבְרִית, כִּי חַיִּית הִנֵּה, בְּטָרֶם תְּבֹא אֱלֹהֵי הַמִּיִּלְדַת וַיִּלְדוּ (שמות א', טו-יט)... וְתַחֲמַל עֲלֵיו וְתֹאמֶר מִיִּלְדֵי הָעֶבְרִים זֶה; וְתֹאמֶר אַחֲתוֹ אֶל בַּת פְּרֹעֶה, הָאֶלֶף וְקִרְאֵתִי לָךְ אִשָּׁה מִיִּנְקַת מֶן הָעֶבְרִית, וְתִינִק לָךְ אֶת הַיֶּלֶד; וְתֹאמֶר לָהּ בַּת פְּרֹעֶה לְכִי, וְתִלְךְ הַעֲלָמָה וְתִקְרָא אֶת אִם הַיֶּלֶד (שמות ב', ו-ח)... וַיַּגְדֵּל מֹשֶׁה וַיֵּצֵא אֶל אַחֲזִי וַיִּרְא בְּסַבְלָתָם, וַיִּרְא אִישׁ מִצְרִי מִפְּהַ אִישׁ עֶבְרִי מֵאַחֲזִי... וַיִּף אֶת הַמְצָרִי וַיִּטְמַנְהוּ בַחֹל... וְהִנֵּה שְׁנֵי אַנְשִׁים עֶבְרִים נָצִים, וַיֹּאמֶר לְרָשָׁע, לָמָּה תִכֶּה רַעֲךָ; וַיֹּאמֶר מִי שָׁמָּה לְאִישׁ שׁוֹר וְשֹׁפֵט עֲלֵינוּ, הַלְהִרְגֵנִי אַתָּה אֲמַר, כַּאֲשֶׁר הִרְגַת אֶת הַמְצָרִי... (שמות ב', יא-יד)... אִישׁ מִצְרִי הַצִּילְנוּ מִיַּד הָרָעִים... (שמות ב', יט).

5. ... וּבֹאֵת אַתָּה וְזָנִי יִשְׂרָאֵל אֶל מֶלֶךְ מִצְרַיִם, וְאֲמַרְתֶּם אֵלָיו: ה' אֱלֹהֵי הָעֶבְרִיִּים נִקְרָה עֲלֵינוּ, וְעַתָּה נִלְכָה נָא דָרָךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים בְּמִדְבָר וְנִזְבַּחַה לָהּ אֱלֹהֵינוּ... וְשִׁלַּחְתִּי אֶת יְדֵי וְהִפִּיתִי אֶת מִצְרַיִם... (שמות ג', יח-כ).
 ואחר באו משה ואהרן ויאמרו אל פרעה: כה אמר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל שְׁלַח אֶת עַמִּי וַיַּחְגּוּ לִי בְּמִדְבָר; וַיֹּאמֶר פְּרֹעֶה: מִי ה' אֲשֶׁר אֲשַׁמְעֶ בְּקֹלוֹ לְשַׁלַּח אֶת יִשְׂרָאֵל, לֹא יָדַעְתִּי אֶת ה', וְגַם אֶת יִשְׂרָאֵל לֹא אֲשַׁלַּח; וַיֹּאמְרוּ: אֱלֹהֵי הָעֶבְרִים נִקְרָא עֲלֵינוּ, נִלְכָה נָא דָרָךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים בְּמִדְבָר וְנִזְבַּחַה לָהּ אֱלֹהֵינוּ, פֶּן יִפְגַּעֲנוּ בְּדָבָר אֹד בְּדָרָב (שמות ה', א-ג). וְאֲמַרְתָּ אֵלָיו: ה' אֱלֹהֵי הָעֶבְרִים שִׁלַּחְנִי אֵלֶיךָ לֵאמֹר: שְׁלַח אֶת עַמִּי וַיַּעַבְדֵנִי

1. בשורש זכ"ר קיימת משמעות מרכזית של דין, משפט ושמירת ברית. ראו את דברי על הפסוק: "בכל המקום אשר אזכיר את שמי" (שמות כ, ט) במקראות יתרו, עמ' 252 ואילך. וראו: ה"ג רוונטולואו, 'משרת המזכיר ביהודה', בתוך: סוגיות מתקופת המלוכה בישראל, ירושלים תשכ"ח.

במדבר, והנה לא שמעת עד כה. כה אמר ה': בזאת תדע כי אני ה', הנה אנכי מכה במטה אשר בידי על המים אשר ביאר ונהפכו לדם (שמות ז', טז-יז). ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה ודברת אליו: כה אמר ה' אלהי העברים שלח את עמי ויעבדני... הנה יד ה' הויה² במקנה... דבר כבוד מאד... (שמות ט', א-ג)... כה אמר ה' אלהי העברים שלח את עמי ויעבדני; כי בפעם הזאת אני שלח את כל מגפתי אל לך... ברד כבוד מאד... (שמות י', יג-יד, יח). כה אמר ה' אלהי העברים עד מתי מאנת לענת מפני, שלח עמי ויעבדני, כי אם מאן אתה לשלח את עמי הנני מביא מחר ארבה בגבלך (שמות י', ג-ד). [באזהרת מכות הצפרדע, הערוב והבכורות נאמר בלשון קצרה "כה אמר ה' " בלי "אלהי העברים"; במשא ומתן שאחרי הערוב נרמז הפער הדתי בביטוי "תועבת מצרים" על זבח לה' (שמות ח', כב)].

6. כי תקנה עבד עברי, שש שנים יעבד, ובשבעת יצא לחפשי חנם (שמות כ"א, ב). וכי ימכר איש את בתו לאמה, לא תצא קצאת העבדים (שם, ז). כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה, ועבדך שש שנים, ובשנה השביעת תשלחנו חפשי מעמך... לא תשלחנו ריקם; העניק תעניק לו... וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויפדך ה' אלהיך, על פן אנכי מצוה את הדבר הזה היום (דברים ט"ו, יב-טז).

לא תסגיר עבד אל אדניו, אשר ינצל אליך מעם אדניו; עמך ישב בקרבה, במקום אשר יבחר, באחד שעריך בטוב לו, לא תוננו (דברים כ"ג, טז-יז).

הדבר אשר היה אל ירמיהו מאת ה', אחרי כרת המלך צדקיהו ברית את כל העם אשר בירושלם, לקרא להם דורו; לשלח איש את עבדו ואיש את שפחתו העברי והעבריה חפשים, לבלתי עבד בם, ביהודי אחיהו איש... וישובו אחרי כן, וישבו את העבדים ואת השפחות אשר שלחו חפשים, ויכבשום לעבדים ולשפחות... כה אמר ה' אלהי ישראל, אנכי פרתי ברית את אבותיכם ביום הוצאתי אותם מארץ מצרים מבית עבדים, לאמר: מקץ שבע שנים תשלחו איש את אחיו העברי אשר ימכר לך, ועבדך שש שנים, ושלחתו חפשי מעמך... (ירמיהו ל"ד, ח-ד).

7. ויהי כבוא ארון ברית ה' אל המחנה וירעו כל ישראל תרועה גדולה, ותהם הארץ; וישמעו פלשתים... מה קול התרועה הגדולה הזאת במחנה העברים... אוי לנו מי יצילנו... אלה הם האלהים המפיים את מצרים בכל מכה, במדבר; התחזקו והיו לאנשים פלשתים, פן תעבדו לעברים כאשר עבדו לכם, והייתם לאנשים ונלחמתם; וילחמו פלשתים, וינגף ישראל... ותהי המכה גדולה מאד... (שמואל א' ד', ה-י). ויף וינתן את נציב פלשתים אשר מגבע, וישמעו פלשתים, ושאלו תקע בשופר בכל הארץ לאמר: ושמעו העברים; וכל ישראל שמעו לאמר: הנה שאול את נציב פלשתים, וגם נבאש ישראל בפלשתים, ויצעקו העם אחרי שאול הגלגל; ופלשתים נאספו להלחם עם ישראל... ואיש ישראל ראו כי צר לו, כי נגש העם, ויתחבאו העם במערות... ועברים עברו את הירדן ארץ גד וגלעד... (שמואל א' י"ג, ג-ז). וחרש לא ימצא בכל ארץ ישראל, כי אמרו פלשתים, פן יעשו העברים חרב או חנית; ויחדו כל ישראל הפלשתים ללטוש איש את מחרשתו... (שמואל א' י"ג, יט-כ). ויגלו שניהם אל מצב פלשתים, ויאמרו פלשתים: הנה עברים יצאים מן החרים אשר התחבאו שם (שמואל א' י"ד, יא)... והנה היתה חרב איש ברעהו, מהומה גדולה מאד; והעברים [אשר] היו³ לפלשתים פאתמול שלשום, אשר עלו עמם במחנה סביב, וגם המה להיות עם ישראל, אשר עם שאול וינתן (שמואל א' י"ד, כ-כא).

...וסרני פלשתים עברים למאות ולאלפים, ודוד ואנשיו עברים באחרונה... ויאמרו שרי פלשתים: מה העברים האלה? (שמואל א' כ"ט, ב-ג).

2. "הויה" פירושו כאן – פוגעת; ראו במאמרי 'הויה פעילה וקיומית במקרא – פירושו הלשוני של שם ה', מגדים ה' (תשמ"ח), עמ' 7-23.

3. המלים "היו" / "להיות" בפסוק זה – נראה שמשמעותם אקטיבית, זאת הויה פעילה, כלומר: העברים אשר עזרו לפלשתים בימים הקודמים, אשר עלו עם המחנה הפלשתי, גם הם הצטרפו לעזור לצבא שאול ויונתן; ראו במאמרי הנוכח לעיל (הערה 2), בחלק כ' (עמ' 15).

8. וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו: הֲגִידָה נָא לָנוּ בְּאֲשֶׁר לָמִי הֲרַעָה הַזֹּאת לָנוּ, מִה מְלֹאכְתְּךָ וּמֵאִין תִּבּוֹא, מִה אֲרֻצָּךְ, וְאִי מוֹדָה עִם אֲתָהּ; וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם: עֲבָרֵי אֲנֹכִי, וְאֵת ה' אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם אֲנִי יֵרָא אֲשֶׁר עָשָׂה אֶת הַיָּם וְאֵת הַיַּבְשָׁה... כִּי יָדְעוּ הָאֲנָשִׁים, כִּי מִלְפָּנֵי ה' הוּא בֵּרַח... (יונה א', ח-י).

עברי = ישראלי / יהודי?

מהו המכנה המשותף לכל המקומות הללו? מה משמעותו של הביטוי "עברי", ומהי "ארץ העברים"? לכאורה אין זה כינוי לבני ישראל בלבד, שהרי אנו מוצאים אותו עוד בימי האבות, לפני היותם ישראל; אולם מן הפסוקים שעניינם השעבוד, מכות מצרים ויציאת מצרים (סעיפים 4-5), עבד עברי (סעיף 6) ומלחמות ישראל נגד פלשתים (סעיף 7) משתמע ש"העברים" הם דווקא בני ישראל! אם זה כינוי רחב יותר שהייתה לו משמעות גם לפני גיבושם של ישראל לעם, כמשתמע לכאורה מהופעותיו בימי האבות (סעיפים 1-3) – מה יכול להיות פירושו? ובממד המחקר־ההיסטורי: האם יש קשר כלשהו בין השם "עברי" במקרא, לבין המקורות השונים מחוץ למקרא המזכירים ומתארים קבוצות של 'ח'בירו/עפירו⁴ באלף השני לפנה"ס? בשאלות אלה נחלקו קדמונים וחדשים.

ר' אברהם אבן עזרא (ראב"ע) הביא בעניין זה פירוש קראי ל"עבד עברי", פירוש המנוגד לעמדת חז"ל, והוא הגן על פירוש חז"ל, התפלמס באריכות עם הפירוש הקראי ודחה אותו (הפירוש הארוך, שמות כ"א, ב): וקדמונינו אמרו (מכילתא נזיקין א') כי "עבד עברי" הוא ישראל; וככה "וכי ימכר איש את בתו לאמה" (כ"א, ז); רק "וכי יכה איש את עין עברו" (כ"א, כו) הוא 'כנעני' (מכילתא נזיקין ט'); וככה "וכי יכה איש את עברו" (כ"א, כ); מכילתא נזיקין ז'; וככה "אם עבד יגח השור או אמה" (כ"א, לב; מכילתא נזיקין י"א); ו[אולם] הנה אמרו (מכילתא נזיקין א'), כי "ונמכר בגנבתו" (כ"ב, ב) הוא ישראל;

והחולקים עליהם (=הקראים) אמרו כי עבד עברי אינו ישראל, רק הוא ממשפחת אברהם. וככה הבת, וכל העבדים הנוכרים אחר כן, דרך אחד לכול; וראייתם דבר "האשה וילדיה [תהיה לאדניה]" (כ"א, ד) [שבוודאי איננה ישראלית], ו[כן] "ועבדו לעלם" (כ"א, ו), כי הם אומרים [שלעולם, פירוש] כל ימיו, והיה עליהם קשה שיהיה ישראל נרצע [ויעבד כל ימיו]; ועתה נחפש המילות כמשמעם [במקרא] – אם עבד עברי אינו ישראל, למה אמר הכתוב "כי ימכר לך אחיך העברי" (דברים ט"ו, יב) והלא ידענו כי משמע "לא תשנא את אחיך בלבבך" (ויקרא י"ט, יז) – ישראל; וככה "בין איש ובין אחיו ובין גרו" (דברים א', טז); ורבים ככה;

והנה אין ספק כי פירוש "אברהם העברי" (בראשית י"ד, יג) שהוא מבני עבר, עליו כתיב ב"שם" אביו: "אבי כל בני עבר" (שם י', כא), הפך "וחם הוא אבי כנען" (שם ט', יח); או נקרא עברי בעבור שבא מעבר הנהר...;

והנה גם נקראו העברים שהם ישראל כי ראינו שאמר משה לפרעה "כה אמר ה' אלהי ישראל" (שמות ה', א); וכאשר שאל פרעה מי הוא זה השם, אז השיבו ה"ה⁵ אלהי העברים" (שם, ג); והנה 'אלהי העברים' כמו 'אלהי ישראל';

4. הערה של פרופ' נדב נאמן (מתוך מאמרו המצוטט בהמשך, ראו להלן הערה 13):

בשתי תעודות ממארי מצוי הפועל habaru, שמשמעותו "להגר". מפועל זה נבנה במשקל קטיל (משקל המציין מצב) הכינוי 'עפרו', שמשמעו 'מהגר', 'פליט'. בתעודות האלפביתיות מאוגרית ובתעודות מצריות מופיע הכתיב 'עפרו'. מאחר שבתעודות מארי ובמכתבי אל-עמארנה ח' מייצגת ע' שמית-מערבית באופן כללי, לכן עשוי העיצור הראשון בשם 'עפרו' להיות ע"י. העיצור השני היה כנראה ב"ת בשפות שמיות אחדות ופ"א בשפות אחרות, והתעתיק המדויק של השם הוא אפוא עברו/עפרו... [תוספת שלי: וזה קרוב מאוד לעברי, שבמקרא].

5. כך כתב ראב"ע, ובפסוק מופיע רק "אלהי העברים" ולא "ה'".

ו[אולם] הנה, אם ישראל נקראו עברים, בעבור שהם מיוחסים אל עבר, ישתתפו עמנו בני ישמעאל ובני קטורה ובני עשו, ואנחנו לא מצאנו [במקרא, כתוב אשר] קורא 'אחיר' רק אדום לבדו, שהיה בבטן אחד עם יעקב. גם לא תמצא בכתוב שיזכיר עשו שהוא אחינו במצוות, רק בדבר השליחות [ו"ישלח יעקב מלאכים לפניו אל עשו אחיו ארצה שעיר שדה אדום... כאנו אל אחיר אל עשו... (בראשית ל"ב, ד, ז); ו"ישלח משה מלאכים מקדש אל מלך אדום: כה אמר אחיר ישראל... (במדבר כ', יד)]; וכמוהו "לא תתעב אדמי כי אחיר הוא" (דברים כ"ג, ח), אחר שהזכיר אדומי; וככה "על שלשה פשעי אדום... על רדפו בחרב אחיו" (עמוס א', יא);

והנה בכל המקרא לא מצאנו מלת עברי כי אם על בני יעקב – כתוב "ושם אתנו נער עברי" (בראשית מ"א, יב); "[...] כי לא יוכלו המצרים] לאכול את העברים לחם" (שם מ"ג, לב); " [...] וירא איש מצרי] מכה איש עברי [מֵאֲחִיו]" (שמות ב', יא); "שני אנשים עברים נצים" (שם, יג); ויונה אמר "עברי אנכי" (יונה א', ט), כי הם שאלוהו "אי מזה עם אתה?" (שם, ח); ואם המילה [עברי] הייתה כוללת עמים רבים, עוד לא השיב מאי זה עם הוא;

וכתוב "התחזקו והיו לאנשים, פלשתים, פן תעבדון לעברים [כאשר עבדו לכם]" (שמואל א-ד', ט); "והעברים היו לפלשתים..." (שם י"ד, כא); וברימיהו כתוב: "לשלח איש את עבדו, [ואיש את שפחתו] העברי והעבריה [הַפְּשִׁים...]" (ירמיהו ל"ד, ט), ובסוף פירש: "לבלתי עבד בם, ביהודי אחיהו איש" (שם); וידוע, כי אדומי לא יקרא יהודי;

...והנה התברר, כי דברי קדמונינו נכונים, כי עליהם נסמך בכל המצוות כאשר קיבלום מאבותיהם; ועוד, איך יעלה על לב אדם, כי הישמעאלי והאדומי יעבוד שש שנים, והישראל יעד שנת היובל!?

בדרך דומה לכך אשר מזהה לחלוטין את העברים עם בני ישראל, הלך בימינו פרופ' משה גרינברג, שעסק בנושא זה בהרחבה,⁶ ומסקנות עבודתו המקיפה מקובלות על רבים מן החוקרים.

בפתח מאמר מסכם שכתב פרופ' גרינברג (בעברית) בעניין זה,⁷ הוא עמד על חשיבותו של הדיון הזה למחקר המקרא וראשית תולדות ישראל. טעם הדבר הוא שזיהוי 'ח'בירו/עפירו', המופיעים בתעודות ממסופוטמיה, מסוריה, ממצרים ומארץ-ישראל באלף השני לפנה"ס, עם 'העברים' שבמקרא, יכול לתת עוגן חזק לקשרים בין הסיפור המקראי לבין התעודות החיצוניות. זה נכון במיוחד בנוגע לכיבוש הארץ בידי שבטי ישראל. בתעודות מתל 'אל-עמארנה'⁸ נמצאו מכתבים רבים של מלכי כנען, בפרט מלכי ירושלים, שוכם ומגידו, אשר (מלבד האשמות הדדיות) מאשימים את ה'ח'בירו/עפירו' באחריות לאנרכיה בארץ כנען, לפגיעה בשלטון המצרי בכנען ואף להשתלטות מבפנים על העיר שכם; תוכן הדברים הוא כי 'לְבִיא(ו)' מלך שכם שיתף פעולה עם ה'ח'בירו/עפירו'.⁹

פרופ' גרינברג דחה את הזיהוי הזה, ואחת מסיבותיו היא פער כרונולוגי בין זמנם של מכתבי 'אל-

6. M. Greenberg, 'The Hab/piru', *American Oriental Society* 39, (1955), pp. 2-11.

7. ראו: 'ח'בירו/עפירו', בתוך ההיסטוריה של עם ישראל (עורך: ב' מזר), תל אביב 1967, עמ' 95-102.

8. אל-עמארנה הוא שמה העברי של עיר בירה מצרית קדומה מימי המלך אַחְאֲנַאֲתֹן (שהפך את אתון לאל השמש היחיד במצרים וראש הפנתיאון האלילי, במחצית השנייה של המאה ה-14 לפנה"ס). באל-עמארנה נמצא ארכיון ובו מאות מכתבים ממלכי כנען אל פרעה, ובחלק גדול מהם בקשות עזרה נואשות עקב התקפות 'ח'בירו/עפירו', וזה משום חולשת השלטון המצרי בכנען בעת ההיא. המכתבים פורסמו בתרגום לעברית; ראו: ציפורה כוכבי-רייני, למלך אדוני – מכתבי אל-עמארנה, ירושלים תשס"ה.

9. היחיד ממלכי כנען שהודה בשיתוף פעולה עם ה'ח'בירו' היה לְבִיא(ו) מלך שכם, שרק טען כי לא הייתה לו ברירה. ההקבלה לספר יהושע (אם אמנם מדובר באותה תקופה) יש בה עניין מיוחד, מפני ששכם היא היחידה מכל ערי כנען שלא מופיעה ברשימת 31 מלכי כנען אשר הכה יהושע, והיעדרה משתלב בכניסת בני ישראל להר המרכזי ללא מלחמה. המעמד בהר עיבל (יהושע ח, ל-לה) והברית בשכם (יהושע כ"ד) משתלבים גם הם באותה תמונה; רק ההתאמה הכרונולוגית נותרה בסימן שאלה. ראו תשובתו של פרופ' יהודה אליצור בספרו ישראל והמקרא (רמת-גן תש"ס), עמ' 51-53.

עמארנה' (המאה ה-15 לפנה"ס) לבין התאריך המשוער של כניסת בני ישראל לארץ כנען (סוף המאה ה-13 לפנה"ס), אצל רוב החוקרים המקבלים את העדות המקראית כעדות היסטורית.

במקביל בחן פרופ' גרינברג את הופעת השם 'ח'בירו/עפירו' ותפוצתו באלף השני לפנה"ס, והגיע לכלל מסקנה ברורה כי אין מדובר בציבור בעל ייחוד לאומי או אתני, וכי אין להם מוצא משותף, אין שפה משותפת, אין ארץ משותפת ואין דת או תרבות משותפת. מדובר במעמד חברתי של בורחים או פליטים, אשר מחד מסוכסכים היו תדיר עם השלטונות בכל מקום, ומאידך משכירים את עצמם כחיילים לכל שליט הרוצה בכך.

לפיכך מסקנתו של פרופ' גרינברג היא כי חוץ ממקום אחד שמוטל בספק ("אברם העברי"), אין כל קשר בין העברים שבמקרא לבין ה'ח'בירו/עפירו' הנפוצים כל-כך בצפון מסופוטמיה, בסוריה ובארץ ישראל באלף השני לפנה"ס. לדעתו, 'העברים' במקרא הוא שם אתני, שם טבעי ונייטרלי לבני ישראל. אין לו אותה הילת קדושה וכבוד החופפת על השם 'ישראל', ולכן השתמשו בו בעיקר המצרים, ולאחר זמן גם הפלשתים, בנוגע לבני ישראל.

כל מי שבא לבחון את מסקנותיו של פרופ' גרינברג צריך לחלק את בדיקתו לשני חלקים: האחד – בנוגע למחקר התעודות החיצוניות העוסקות בעניין 'ח'בירו/עפירו', אופיים ותפוצתם; והשני – בנוגע לפרשנות המדויקת של השם 'עברי/עברים' במקרא.

בנוגע למחקר התעודות, ערכתי בדיקה חלקית בעזרתה של אמי, ד"ר שושנה בן-ז"ל, שעסקה בתחום זה (בעיקר בחתימת¹⁰ וגם באכדית), ומצאנו את ניתוחו של גרינברג נכון ומדויק.¹¹ על כל פנים ברור שמדובר במעמד חברתי מיוחד, שונה מאזרחי הערים ומהתושבים במושבי החקלאות שבסביבות הערים, ואף שונה מן השבטים השונים אשר נדדו במרחב הסורי-מסופוטמי; אין אלה שמות של קבוצה לאומית או טריטוריאלית.

אולם לעניות דעתי, דווקא בדיקה יסודית של ההקשר המקראי בפסוקים שנזכרו לעיל עשויה לתת לנו תמונה שונה בתכלית.

ראשית – "אברם העברי" (בראשית י"ד, יג):

שם-תואר זה מופיע אצל אברהם רק במקום הזה,¹² וזהו המקום היחיד שבו פעל אברהם בדיוק נמרץ כראש חבורה או גודד לוחמים של 'ח'בירו/עפירו', על פי הדגם שאותו מציג גרינברג לאור התעודות בצורה כה טובה. "אברם העברי" התנפל באמצע הלילה על צבאות המלכים בראש 318 "חניכיו ילידי ביתו" ובעלי בריתו, להצלת לוט בן אחיו השבוי. זו התנהגות אופיינית מאוד לחבורות ההן.

10. אמי, שושנה בן-ז"ל, כתבה עבודת דוקטור על 'הגבירה בממלכה החיתית', אוקספורד 1972.
11. פרט להערה אחת אשר פותחת אפשרות לשני סוגים שונים של קבוצות LU-SAGAZ (כשני תרגומים לאכדית – 'ח'בירו/עפירו' ו'ח'בירו'), והתופעה דורשת מחקר קפדני. המינוח הכתוב הוא שומרי (LU בשומרית = איש, אנשים), אבל באלף השני לפנה"ס השתמשו במונחים שומריים כאידיאוגרמות, וקראו אותם בדרך כלל כמילים באכדית. לאידיאוגרמה LU-SA-GAZ יש באכדית שתי קריאות אפשריות, ורק אחת מהן היא 'ח'בירו/עפירו'. השאלה היא אם היו באמת שני סוגים של הקבוצות ההן. אף גרינברג עצמו עמד על שתי הקריאות במקום אחד בעבודתו המקיפה – לעיל הערה 5, ושם, עמ' 89; (ראו גם להלן, הערה 22). וראו J. Bottero, *Le Problem des Habiru*, CSA XII, Paris 1954, עמ' 143, הערה 203, ושם דעותיהם של לוי ולנצברגר.
12. העובדה ששם-תואר זה אינו נזכר פעם נוספת בפרשיות האבות אומרת כמוכן הרבה. גם פרופ' גרינברג עצמו הריהו כמודה במקצת בעניין זה, שהרי בני ישראל טרם באו לעולם בשלב זה. ואלו דבריו (לעיל הערה 6, עמ' 102): "ועדיין נשארה האפשרות (ואין זו אלא פשוטה כמשמעה, ולא יותר מזה) שהאבות כיחידים או כבתים היו אנשי 'ח'בירו' – הם עקורים מארץ מולדתם, נודדים מוחזקים במעמד של אנשי חסות (גר ותושב) בארץ מגוריהם, וכך הם טבועים בחותמו של קיבוץ זה. אפשר שזכר למעמדם כאנשי 'ח'בירו' נשתתיר בצמצום שימושם של השם עברי (אם עברי היא צורה ישראלית של 'עברי') לאבות הנודדים, כגון לאברהם, אבל לא ללוט בן משפחתו שנאחז ביישוב".

אילו נתבקש הסופר של כדרלעמר או של אמרפל לתאר את שאירע מנקודת המבט של המותקפים, קרוב לוודאי שהיה כותב בסגנון הבא: 'שודרי ח'בירו/עפירו' התנפלו על צבאנו המפואר בלא שום סיבה, והמלכים הגיבורים נחלצו לקרב גבורה על מנת להדוף התנפלות ברברית זו, וכמובן גם הצליחו להבריח את התוקפים, ולהציל ברגע האחרון את צבאותינו, שכמעט חשבו עצמם לאבודים, ואף לשוב בשלום ובגבורה לארצותינו'. כמובן, הוא לא היה מספר דבר על השלל הרב שאבד בקרב בלילה.

יש להניח כי בעיניהם של כדרלעמר, אמרפל ובעלי בריתם, היו להם כמובן זכויות מלאות לכבוש ערים וארצות, לרדות בהן, לדכא כל התקוממות ולקחת שבויים ושלל. אבל מי שהעז להתנפל עליהם באמצע הלילה כדי להציל את בן אחיו השבוי ממכירה לעבדות, היה בעיניהם – שודד, ראש כנופיית 'ח'בירו/עפירו'. בעיניו של 'אברם העברי', לעומת זאת, הצדק והמשפט הם כמובן הפוכים בדיוק – הוא לא היה כובש ערים וארצות, הוא לא ראה את עצמו כשליט עליון על מלכיצדק מלך שלם, לא על סדום ועמורה ולא על שאר מלכי כנען; אפילו מן השלל לא לקח לעצמו כלום, ורק הקפיד על הזכות המוכרת של שותפיו למסע המלחמה לקחת מן השלל את 'חלקם'. בכך היה 'אברם העברי' שונה מכל בני קדם.

השקפת עולם זו תואמת בהחלט את דרכו הייחודית של אברהם, כפי שהוצגה בדבר ה' בתור ייעודו מבחינה מוסרית ותכליתית בחירתו – 'כי ידעתיו למען אשר יצנה את בניו ואת ביתו אחריו, ושמו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט...' (בראשית י"ח, יט) – האם השקפת עולם זו יכולה להתאים לפחות לחלק מאנשי 'ח'בירו/עפירו', שהופיעו במרחב באלף השני לפנה"ס?

בהמשך נראה שניתן לתת תשובה חיובית על כך, מפני שהוכח כי חברות 'ח'בירו/עפירו' נתנו מקלט לעבדים בורחים, וסירבו להסגירם על פי חוקי ההסגרה של עבדים בורחים, חוקים ששלטו בכל רחבי המזרח הקדום. השקפת העולם המוסרית-דתית של 'אברם העברי' עולה בבירור מן המקום היחיד במקרא כולו שבו נקרא אברהם בתואר הזה. דווקא במדרש אנו מוצאים פירוש מדויק מאוד בהבנת משמעותו של השם החריג – 'העברי': "כל העולם כולו מעבר אחד, והוא מעבר אחד."¹³

שנית – בני ישראל / "העברים"

לכל ההקשרים הבאים (סעיפים 2 עד 7 לעיל), יש מנחה משותף ברור – העבדות והשחרור ממנה. בני ישראל נקראו 'עברים' כאשר היו משועבדים למצרים, ותוך כדי המאבק על היציאה ממצרים. שוב אנו מוצאים את בני ישראל קרויים 'עברים' כאשר היו משועבדים לפלשתים, ותוך כדי מאבקו של שאול לשחרורם.

גם הסיפור של יוסף בבית פוטיפר ושל אחיו בבית פרעה מתחיל בחטיפת נער מבית אביו ומכירתו לעבד במצרים. תופעה כזאת הייתה כנראה מקובלת בארץ כנען, שהייתה נתונה אז לשלטון מצרי. המצרים התייחסו בשלילה לקבוצות הנוודים, וסביר שכינו את ארץ כנען – או חלק ממנה, בייחוד אזור שכם – "ארץ העברים".¹⁴

13. דעת רבי יהודה במדרש, בראשית רבה פרשה מ"ב, יג. אך לעומת זאת "רבי נחמיה אמר שהוא מבני בניו של עבר, ורכנ אמרי שהוא מעבר הנהר ושהוא מסיח בלשון עברי" (שם), וזו דעת ראב"ע (לעיל); וראו רש"י, שפירש כרבנו, ולעומתו רד"ק, שפירש כרבי נחמיה. יש לציין שבמידה מסוימת צירף רד"ק את הפירושים – הוא קבע שרק האבות נשארו 'עברים' מכל בני עבר, מפני שרק הם דיברו עברית והיתר הפכו לארמים.

14. 'ארץ העברים', שממנה נמכר יוסף למצרים ("כי גנב גנתי מארץ העברים וגם לא עשיתי מאומה כי שמו אתי בכו", בראשית מ', טו), יכולה להיות שם כללי ונרחב לארץ ישראל וסוריה עד ארם נהרים ועד בכלל, ואלו הם גם מרחבי התפוצה של 'ח'בירו/עפירו'. וזאת להבדיל מארץ כנען, המוגדרת בין הירדן והים ובין הנגב והלבנון (בראשית י', יט; במדבר י"ג, כט; ל"ה, יד; ובעיקר במדבר ל"ד). זו דעתו של פרופ' י"מ גרינץ בספרו החשוב 'מוצאי דורות' (הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשכ"ט, עמ' 163-192). בכל זאת נראה לי שהכיניי הזה, יחד עם יושבי 'העברים' – שאיתם אין המצרים, המיוחסים בעיני עצמם, יכולים לאכול לחם "כי תועבה היא למצרים" (בראשית מ"ג, לב) – מדבר בעיקר על 'ארץ שכם', שבה ישבו ה'עברים' בריכוז גדול. כך משתמע

לכן – כפי שניתן לפרש בכל המקומות הללו ש'עברים' הוא שם חיצוני לבני ישראל בפי נכרים, או בפי המקרא על בני ישראל בשונה מהנכרים (כפי שפירש גרינברג, זו דרכו של ראב"ע), ניתן גם לומר כי מדובר בבני ישראל רק כאשר הם במעמד חברתי נמוך ובעימות עם השליטים, בדומה לקבוצות 'ח'בירו/עפירו'.
 כמובן, אין זאת אומרת שכל 'ח'בירו/עפירו' הם ישראל או קרובים להם, אלא רק שהאבות (וגם בני ישראל בזמנים מוגדרים) היו 'ח'בירו/עפירו' – נודדים ועצמאיים למחצה, ומסובכים עם השליטים שבכל מקום. די להזכיר את יחסי האבות עם פרעה (בראשית י"ב) ועם אבימלך (בראשית כ'; כ"ו). גם בשעבוד מצרים מול פרעה וגזרותיו ובימי השופטים מול השעבוד לפלשתים, בני ישראל מצאו את עצמם במעמד דומה לכך; הם היו נתונים לחסות מצרית או פלשתית, והיו נאבקים בשם ה' לנתק את כבליהם.

שלישית – "עבד עברי"

"עבד עברי" במקורו היה אדם שאיבד את נחלתו או שלא הייתה לו נחלה, והוא נדד וחיפש חסות, כמו 'ח'בירו/עפירו' שבימי האבות. בשעה שגברה מצוקתו גם מכר את עצמו לעבדות, או הסתבך בגנבה ונמכר לעבדות.

אם יסודות 'המשפט המותנה' בפרשת משפטים היו ידועים עוד בחיי האבות, ובני ישראל קיבלו אותם מאבותיהם,¹⁵ קל להבין גם שהביטוי "עבד עברי" נובע מחיי האבות. אין זאת אומרת שכל צאצאי בית אברהם היו 'עברים', שהרי בני לוט ובני עשו התיישבו וחדלו להיות פליטים נודדים. 'עברי' אפוא הוא תיאור מצב חברתי ולא כינוי אתני. דווקא משום כך אין שום קושי בביטוי הכפול "אחיך העברי" – שני השמות אינם זהים.

מספר ויקרא (כ"ה) ברור שמדובר בחברה הישראלית כשהיא יושבת בנחלתה, והתורה מדגישה את המצב הכלכלי הקשה של "אחיך" אשר מן ונאלץ למכור את נחלתו ואחר כך את עצמו (אבל נחלתו שמורה לו לשנת היובל, ולכן איננו עבד כלל ולא 'עברי', ושמות אלה אכן לא נזכרו שם כלל).¹⁶ אולם בספר דברים נאמר "כי ימכר לך אחיך העברי", כלומר "אחיך" שהפך ל'עברי' נודד בגלל מצבו הכלכלי; ונזכור שבספר דברים אין חוקת היובל פועלת, אף שמדובר בפירוש על עם ישראל בארצו, אלא שעדיין לא באו "אל המנוחה ואל הנחלה, אשר ה' אלהיך נתן לך" (י"ב, ט). רק אחרי השלמת הנחלות אפשר היה להתחיל לספור ליובל.¹⁷

אבל גם אם המושג "עבד עברי" מכוון גם בפרשת משפטים (שלא כתוב בה "אחיך!") לבני ישראל בלבד, כדעתו של ראב"ע, בכל זאת יהא פירושו המילולי זה: איש ישראל שהפך לפליט נודד, מחוסר נחלה, בן-חסות למחצה, בדומה לתיאורו של איש 'ח'בירו/עפירו'.¹⁸

מפרשיות יעקב ובניו בשכם ואחר כך בדותן (בראשית ל"ד; ל"ז), מפרשת אבימלך ובעלי שכם (שופטים ט'), ובעיקר מספר יהושע, שבו משמש אזור שכם מקום מרכזי לבריתות ולמעמדים ציבוריים נכבדים (יהושע ח, ל-לה; כ"ד).

בה בעת נעדר לחלוטין שמה של שכם מפרקי הכיבוש והמלחמה, ואפילו מרשימת ל"א מלכי כנען שנלחמו נגד יהושע היא נעדרת. סיפורי הכיבוש של יהושע חושפים מלחמה גדולה וממושכת בארץ בנימין וביהודה בדרום, ומנגד – בגליל ובעמקי הצפון. אך ב'ארץ שכם' כמעט שלא הייתה התנגשות צבאית! ההסבר לתופעה זו לדעת חוקרים רבים (ראו למשל: אולברייט, מתקופת האבן ועד תקופת הנצרות, ירושלים, 1968, עמ' 165) הוא שהיה באיזור שכם גרעין מוגוש של "ארץ העברים" עוד מימי האבות, ומכתבי אל-עמרנה הידועים (לעיל הערה 8) נותנים להשערה זו הוכחה רבת משקל.

15. ראו בעמ' 110 ואילך; יש קשרים רבים בין פרשת משפטים בחלקה הראשון לבין תקופת האבות, כמו גם מקבילות לספר בראשית (כגון שמירת הבמות וטרפה בדברי יעקב), וקשרים רבים עוד יותר בין חוקי ח'מורבי לבין פרשיות האבות בספר בראשית (כגון שרי והגר, שינוי מעמדם של בני שפחות על ידי האב, והדחת בנים ממעמדם בגלל חטא כבד כלפי האב).

16. ראו בעמ' 121 ואילך על ההשוואה בין פרשיות העבד בשמות, ויקרא ודברים.

17. כולנו עדים בימינו למצב כזה – אחרי 128 שנה ו-18 שמיטות (מתרימ"ט) עוד מתווכחים על השיטה, ואין איש מעלה בדעתו כלל לספור ליובל.

18. בדיוק כפירושו של קסטו על המילה "העבריות" בשמות א' ובפירושו לעבד עברי במשפטים. ראו: מ"ד קסטו, פירוש על ספר שמות, עמ' 5, 184.

פרופ' נדב נאמן¹⁹ פירש את "העברים" שבמקרא בכיוון קרוב לזה, אך הוסיף הסתייגות – השם 'עברי' במקרא הפך משם המצייין מצב חברתי לשם אתני:

...הצד השווה ב'עפר' הוא היותם אנשים שנעקרו מהחברה שבתוכה צמחו, נפלטו מתוך המערכת החברתית הקיימת והפכו לגרים במקום מושבם החדש. עקורים אלה היו שייכים במקורם ליושבי הקבע, ומסיבות שונות נטשו את מקומותיהם ונדדו למקומות חדשים... כך עשויים היו היסודות הרשים, החלכאים והנדכאים בחברה העירונית והשבטית לעקור ממקומם, להגר למקום אחר ולהתגייס לשירות אדונים חדשים תמורת מחיה או משכורת, או למצוא מקלט באזורי השוליים שמחוץ לתחומי הממלכות, שהיו ריקים מיישוב וקשים לשליטה. כדי שיוכלו להחזיק מעמד במקומם החדש נתלקטו העקורים לחבורות שעסקו [גם] בשוד ובגביית דמי חסות והיוו סכנה של ממש ליישוב הקבע. פעמים היו חבורות אלה משכירות עצמן במאורגן לשירות צבאי...

...בשמואל-א (י"ד, כא) נזכרות קבוצות של 'עברים' אשר שירתו קודם לכן במחנה הפלשתים, ועקב שינוי הנסיבות הצטרפו למחנה הישראלים המנצח. כתוב זה מלמד שהסופר המקראי אמנם הבחין בין קבוצות ה'עברים' לבין 'ישראל', וכי אין זו הבחנה ספרותית גרידא, והוא מהווה מפתח לפירושם של הכתובים האחרים בספר שמואל, שגם בהם אנו מוצאים הבחנה בין 'עברים' ו'ישראל'. בכתובים אלה מבליט הסופר במכוון את יחס הבוז שרחשו הפלשתים אל ה'עברים', שהיו קודם לכן בשירותם ונחשבו בעיניהם לבני קבוצה נחותה (שמואל-א ד', ו, ט; י"ג, ג, י"ט; י"ד, יא), ושם בפי הפלשתים את כינוי הלעג 'עברים', שבו הם מביעים את בוזם ליריביהם הישראלים. מוצא ה'עברים' הללו היה, כפי שנראה להלן, בעיקר משבטי ישראל, ובעתות חירום נספחו לעתים קבוצות שוליים אלה אל השבטים ונלחמו לצדם (כך מתואר הדבר גם בסיפור יפתח הגלעדי, שופטים י"א).

כפי שבתעודות אל-עמארנה השתמשו לעתים סופרים בכינוי הגנאי והבוז 'עפרו' כדי לציין אויבים ומורדים במלכות, גם כאן משתמש הסופר בתחבולה ספרותית דומה: הפלשתים, הלועגים לניסיון ההתקוממות של שבטי ישראל, מכנים את יריביהם דרך בוז בשמן של קבוצות השוליים הנחותות ביותר, המשתפות עמם פעולה. יש להדגיש שחבורות של "אנשים ריקים", כלומר ריקים מרכוש ונכסים, חסרי כול, דוגמת אלה שבראשן עמדו יפתח ודוד, זהות מבחינה סוציאלית לחבורות ה'עפרו' של תקופת אל-עמארנה ולקבוצות ה'עברים' הנזכרות בספר שמואל. לפיכך אין זה מפתיע שדוד וחבורתו מכונים בפי סרני פלשתים בכינוי הלעג 'עברים' (שמואל-א כ"ט, ג)...

...לסיכום נאמר, שבכל האזכורים של 'עברים' במקרא ישנם קווי היכר השאולים מדמותם של ה'עפרו' בתעודות החיצוניות; אבל לא פחות מכך בולטת התמורה שחלה בשימוש במונח זה במרוצת השנים. המונח 'עברו/עפרו', שראשיתו מונח סוציאלי וכינוי לפליטים ועקורים בכל רחבי המזרח הקרוב, הפך במסורת המקראית לציון אתני ('עברי') שבו משתמשים כדי לתאר את בני ישראל בעת היותם מצויים בתנאי גרות ושעבוד...

אלוהי העברים – ממושה ער יונה

על פי תפיסה זו, התואמת את הבנת המקראות, עלינו לבחון בעיקר את המשמעות הדתית: מה פירוש הביטוי "אלהי העברים" לעומת הביטוי המקביל "אלהי ישראל" (שמות ה', א-ג)?
נפתח בפירושו של הביטוי 'עברי' בתשובתו של יונה "עברי אנכי" (לעיל, סעיף 8). לכאורה ביטוי זה תומך בפירוש האתני, כפי שפירש ראב"ע, שהרי המלחים שאלו את יונה "ואי מזה עם אתה" (יונה א', ח), ויונה ענה: "עברי אנכי". אולם כפי שנראה בהמשך, אופי שאלתם היה תאולוגי-אלילי, ועל כן יונה לא יכול היה לענות על השאלה שנשאל בשום אופן.

לשם הבנה מדויקת של השאלה והתשובה, חייבים אנו לתת את דעתנו לשאלות יסוד באמונות ודעות. בתפישת האלוהות האלילית יש להבחין בין 'אלוהויות קוסמיות' (שמים, שמש, ירח, רוח סערה) לבין 'אלוהויות לאומיות-טריטוריאליות' ('הפטרון' של אשור, בבל, ועוד).²⁰ הישות הלאומית מתמקדת בדרך כלל בעיר הממלכה. אנשים פשוטים, חקלאים, וכמובן שבטים נודדים, היו מחוברים מאוד אל הטבע וכוחותיו, וכך התעצבה גם תפישתם הדתית. אבל בחברה העירונית-ממלכתית שהתפתחה במסופוטמיה כבר באלף השלישי לפנה"ס, והתפשטה למרחב כולו באלף השני לפנה"ס, הייתה הזהות של העיר, הארץ או הממלכה קשורה בטבורה ב'אלים הלאומיים-הטריטוריאליים' (לעתים קרובות לא היו אלה אלא עיצובים מקומיים של 'אלוהויות טבעיות-קוסמיות'). בני עמים, ערים וארצות רבים נהגו לראות את עצמם כעבדיו-נתיניו-אזרחיו של 'האל הטריטוריאלי', פטרונם.

כאשר מצאו בני העמים העתיקים את עצמם בצרה, הם נטו לפנות אל פטרונם הישיר; הוא ייצג עבורם גם את 'האלוהויות הטבעיות', והוא אף סוכם על עבדיו מפני הכוחות הקוסמיים. אולם לעבדים, לפליטים, ולשאר בני חסות וחסרי מעמד לא הייתה 'אלוהות לאומית-טריטוריאלי'. מי יכול להושיע את חסרי הטריטוריה וחסרי המעמד? אל מי יכלו לפנות בצר להם?

רק "אל עליון קנה שמים וארץ" (בראשית י"ד, יט, כג) הוא "אלהי האלהים ואדני האדנים" (דברים י', יז), כל הארצות, הממלכות והעמים וכל פטרוניהם בידי, ורק הוא ברצונו יכול להתערב בנעשה בעולם; רק הוא יכול להושיע עבדים, אביונים, גר, יתום, אלמנה ושאר הסובלים והמדוכאים למיניהם מידי מלכים, שליטים ועריצים. זו התפיסה השלטת במזמורי תהילים ובדברי הנביאים.

ברור אפוא ש"אלהי העברים" בתפיסה הנבואית איננו 'אל לאומי-טריטוריאלי', וגם אינו יכול להיות כזה, שהרי הוא "אלהי עולם ה', בורא קצות הארץ" (ישעיהו מ', כח), לו "השמים ושמי השמים, הארץ וכל אשר בה", והוא "... אשר לא ישא פנים ולא יקח שחד; עשה משפט יתום ואלמנה, ואהב גר לתת לו לחם ושמלה" (דברים י', יד-יח); בדיוק כך פותחת גם 'תעודת הזהות העליונה', יסוד התורה והמצוות: "אנכי ה' אלהיך, אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים – לא יהיה לך אלהים אחרים על פני..." (שמות כ', ב).

קשה למנות את מספר המקומות במקרא שה' מופיע בהם דווקא כ"מקים מעפר דל", פוקד עקרות ושנואות (בראשית כ"א, א; כ"ה, כא; כ"ט, לא-לה; ל', ל; ל"ז, לב; שמואל-א א' ותחילת פרק ב') ומושיע גרים, יתומים ואלמנות. ה' גם מזהיר על כך הן בנבואות הן בחוקים:

כָּל אֱלֹמֶנָה וְיָתוּם לֹא תַעֲנוּן; אִם עָנָה תַעֲנֶנָּה אֲתוֹ, כִּי אִם צָעַק יִצְעַק אֱלֹהִים, שָׁמַע אֲשַׁמַּע צַעֲקוֹתָו; וְהָרָה אִפִּי וְהָרַגְתִּי אֶתְכֶם בְּחָרֶב, וְהָיוּ נְשִׁיכֶם אֱלֹמֶנוֹת וּבְנֵיכֶם יִתְמָיִם; אִם כֶּסֶף תִּלְוֶה אֶת עַמִּי, אֶת הָעֲנִי עֲמָךְ, לֹא תִהְיֶה לוֹ כְּנֶשֶׁה, לֹא תִשְׁיָמוֹן עָלָיו נֶשֶׁה; אִם חָבֵל תִּחְבַּל שְׁלֵמַת רֵעֶךָ, עַד בֹּא הַשֶּׁמֶשׁ תִּשְׁיָבֶנּוּ לוֹ; כִּי הוּא כְּסוּתוֹ לְבִדָּה הוּא שְׁמֵלְתוֹ לְעֵרוֹ, בְּמָה יִשְׁכַּב, וְהָיָה כִּי יִצְעַק אֱלֹהִים וְשָׁמַעְתִּי כִּי חָנוּן אֲנִי (שמות כ"ב, כא-כו).

בשעה קשה שעל סף החידלון, שהיו בה יונה והמלחים בספינה הנטרפת, תחילה פרצו המלחים בזעקות יראה ופחד "איש אל אלהיו" (יונה א', ה), ובה בעת הטילו כלים אל הים וניסו נואשות לחתור ולשוב אל היבשה. בו זמון יונה הנמלט, היודע שכל הסערה בגללו, נהג כמי ששום דבר אינו נוגע לו: "יונה ירד אל ירכתי הספינה וישכב ויִרְדָּם". רב החובל העיר אותו וגער בו: "מה לך נרדם, קום קרא אל אלהיך, אולי יתעשת האלהים לנו ולא נאבד". תפיסתו של רב החובל ברורה: לכל אחד ואחד יש אל אישי-משפחתי או לאומי, אל של עיר או אל טבעי-קוסמי, ולכל אחד יש בוודאי סיבות שונות ומשונות של חטא או של סכסוך בינו לבין אלהיו. אם כל אחד יתפלל, יקרא אל אלהויו ויתקן את יחסיו אתו, אולי – ביחד, מכל הכיוונים – תינצל הספינה על ידי

20. ראו ו"פ אולברייט, מתקופת האבן ועד הנצרות (תרגם י"מ גרינץ, ירושלים תשי"ג), עמ' 99-104; 112-118; ובהרחבה, ת' יעקבסן, לפני היות הפילוסופיה – ארץ הנהריים (תל-אביב תשכ"ח), עמ' 130-152; 189-204.

"האלהים" הגדול השולט בכול, השוכן בשמים, שעל פי התפיסות המקובלות בעולם האילי אין איש יכול לפנות אליו מרוב גודלו, ריחוקו ועוצמתו (עיינו ירמיהו י'; ועוד).

מובן מאליו שיונה אינו יכול ליטול חלק בפולחן דתי-אילי כזה, למרות תמימותם הטבעית של משתתפיו המלחים – הם מעולם לא שמעו דבר אחר. ומנגד, יונה גם אינו יכול לזעוק אל ה' השולט בכול, שהרי הוא נמלט מפני השליחות שהטיל עליו. ממילא הפך יונה ל'איש המוזר שהכובע בו ער על ראשו', גם אין פלא שהגורל נופל עליו ושהוא מופיע מיד כאשם – **במובן הדתי** – בסכנת המוות הנוראה שאורבת להם: "כי בשלי הסער הגדול הזה עליכם" (א', יב). יונה גם היה מוכן לשאת את עוונתו אל תוך הים, ולהצילם בסילוקו (אף שגם את זה הוא הותיר בידם).

על רקע זה שאלו אותו המלחים המבוהלים והמופתעים: "הגידה נא לנו באשר למי הרעה הזאת לנו, מה מלאכתך ומאין תבוא, מה ארצך ואי מַזָּה עִם אֹתָהּ" (א', ח). אין זו שאלה אינפורמטיבית של פקיד מחלקת ההגירה בנמל תעופה כלשהו; זהו דיון בעל אופי דתי, על סף החידלון, כאשר המלחים מחפשים עם איזה אל אישי, משפחתי או לאומי, טריטוריאלי או קוסמי, הם הסתבכו – מיהו אל "פרטי" זה הרודף אחריהם להטביעם, ולמה?!

על שאלה עמוקה זו ענה להם יונה את תשובתו, והתשובה הדהימה אותם לחלוטין: "**עברי אנכי, ואת ה' אלהי השמים אני ירא, אשר עשה את הים ואת היבשה**" (א', ט). כלומר, איש נודד אנוכי, פליט חסר נחלה, ואני ירא את ה', הוא אלוהי השמים, שעשה את הכול, את הארץ ואת הים גם יחד. לפיכך אין כל טעם לקרוא "איש אל אלהיו", שהרי ה' אלוהי השמים שולט בכל האנשים, בכל היבשות, בכל הימים ובכל הספינות.

בכך מגולל יונה בבת אחת את מסך תמימותם האילית, והם נבהלים ויראים. אבל בכך הוא גם שמת את הקרקע (של הספינה) מתחת לרגליו, שהרי איך הוא יכול להעלות בדעתו להימלט מלפני ה', השולט בכול? בלחץ הנורא הפכו אנשי הספינה ליראי ה', ומיד צעקו על הנביא הנמלט: "מה זאת עשית? כי ידעו האנשים כי מלפני ה' הוא בָּרַח, כי הגיד להם" (א', י). המלחים הפכו ליראי ה' גדולים בפשטות תמימותם, על ידי נביא ישראלי שברח מתוך עימות עם ה' ועם שליחות הנבואה שקיבל. עימות זה הוא תופעה 'יהודית' מובהקת, ואותה אין המלחים הנכרים מסוגלים להבין כלל.

את האמונה היהודית ביראת ה' אלהי השמים... אשר עשה את הים ואת היבשה" הם קיבלו מהנביא ה"עברי" המוזר, ואחרי הצלתם גם הקריבו לה' זבחים, ונדרו נדרים. אבל הם דחו לחלוטין את הרעיון החצוף שאפשר גם להתווכח עם ה' על דרך ניהול העולם (ולצאת נגד הפעלת 'מידות הרחמים' על נינוה; יונה ד', ב). זאת יכולה להיות רק חוצפה 'יהודית' ל"עם קשה ערף", שיראי ה' מן העולם הרחב לא יכלו (וכנראה לא יוכלו) להכיל אותה. בדלית בררה, על פי תפיסתם, הם השליכו את יונה אל הים, כהצעתו, ואמרו בתפילת יראתם – "כי אתה ה', כאשר חפצת עשית" (א', יד).

הנה כי כן, דווקא פסוק זה, שנחשב לראיה הגדולה למשמעות האתנית, מוביל לפירוש המנוגד – **'עברי' הוא מונח חברתי שמתייחס בייחוד לעבדים ולפליטים, ויש לו במקרא משמעות אמונית-דתית מעל ומעבר לגבולות מצומצמים של עם מסוים או ארץ!**

"עברי אנכי" – מאברהם ועד יונה – היא תשובה אמונית-דתית, ולא מענה של זהות אתנית, ותשובה זו היא המפתח לכל ההופעות של **"אלהי העברים"**, במקרא.

גם הוויכוח בין משה לבין פרעה הוא ויכוח עמוק בעל משמעות דתית מפליגה, ואיננו רק תשובה אינפורמטיבית לשאלה תמימה. משה פתח בתקיפות: "כה אמר ה' אלהי ישראל, שְׁלַח את עמי, וְיַחְגֹּוּ לִי במדבר" (שמות ה', א). גם תשובת פרעה ברורה ותקיפה: "מי ה' אשר אשמע בקלו שְׁלַח את ישראל, לא ידעתי את ה', וגם את ישראל לא אֶשְׁלַח" (שם, ב). בלשונו: אינני כפוף לו אלא לאלים המצריים, וגם בני ישראל העבדים שלנו, כפופים להם.

כדי להתמודד עם טענה זו מוכרח היה משה לעבור למישור רחב יותר, ולענות לפרעה תשובה שתשמוט

מיסודו את כל הבסיס לטענתו מבלי שיהא צורך להתווכח עם דעתו חזיתית. בנימוס מחוכם אך חריף הוא השיב: "אלהי העברים נקרא עלינו, נלכה נא דרך שלשת ימים במדבר ונזבחה לה' אלהינו, פן יפגענו בדבר או בחרב" (שם, ג). כלומר: ה' אלוהינו יכול לפגוע בנו גם תחת יד פרעה, ויש בכך רמז ברור למדי שיכול הוא לפגוע גם בפרעה עצמו ובעבדיו – כפי שהתאמת בעשרת המכות.

"אלהי העברים" חורג מהמשמעות הלאומית-טריטוריאלית, ועל כן יכול להושיע את עבדיו ולהוציאם מתחת יד פרעה.

כפי שהבינו חז"ל ש"אברם העברי" משמעו שונה מכל העולם באמונתו ועומד 'מעבר אחר' – מנהיג שיוצא למלחמה לשם הצלה בלבד, בלי שום מטרה של כיבושים, שליטה, או שלל – גם אצל פרעה קלטו חז"ל אל השערה. חז"ל פירשו שפרעה בדק בספרי אלהות שלו (שמות רבה, ה'; יח) – הלוא הן רשימות האלים הידועות בעולם העתיק,²¹ שהיו מסודרות לפי סדר עמים, ארצות וערי מדינה – ולא מצא ביניהם את שם ה', וברור שגם לא יכול היה למצוא שם את "ה' אלהי ישראל" בשום פנים. לעומת זה, יכול היה פרעה להבין את השם "אלהי העברים" במובנו הייחודי, ה'שייך' לקבוצת אלה של פליטים, בני חסות ועבדים.

לסיכום – "עברי" במקרא מתאים במדויק למושג של פליטי 'ח'בירו/עפירו' בתעודות הקדומות. אמנם ברוב המקומות שנזכרו "עברים" במקרא (אחרי ספר בראשית) מדובר על האבות ובני ישראל, אבל רק כאשר הם היו עבדים או עבדים למחצה, מהגרים או פליטים, או אנשים בעלי מעמד חברתי מיוחד וחריג, שנחשבו מסוכנים לסדר וליציבות, וגם לחוקים המקובלים. אנשים שהאמינו באלוהים אחד השולט בכל הארצות והעמים, ביבשה ובימים, היו עלולים להיחשב מסוכנים בעיני השליטים, ומבחן סכנה ברור היה בנכונותם לתת מקלט לעבדים בורחים.

האיסור להסגיר עבד בורח

התפיסה הייחודית של התורה ביחס לעבדות תתברר מתוך אחת מן המצוות המיוחדות בספר דברים. כידוע, בספר דברים התורה חוזרת ומדגישה (ביותר מעשרים מקומות) את חובת הצדקה והחסד כלפי עבד, עני, גר, יתום ואלמנה מכוח ההתחייבות העליונה אשר נובעת מיציאת מצרים. בכלל זה יש גם צו מיוחד האוסר להסגיר לאדוניו עבד שנמלט ומצא מקלט בקרב ישראל, בארץ ישראל המקודשת:

לֹא תִסְגֵּיר עֶבֶד אֶל אֲדֹנָיו, אֲשֶׁר יִנְצַל אֶלָּיָה מֵעַם אֲדֹנָיו; עִמָּךְ יֵשֵׁב בְּקִרְבְּךָ, בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר בְּאֶחָד שְׁעָרֶיךָ בְּטוֹב לוֹ, לֹא תוֹנְנוּ. (דברים כ"ג, טז-יז)

כבר עמדו חוקרים אחדים על העובדה שזה חוק ללא תקדים ומקבילה בחוקי העמים העתיקים.²² אדרבה, החוקים הקפידו תמיד על שמירת הסדר והחוק הבינלאומיים דווקא כשחייבו הסגרת פליטים ועבדים בורחים. כך שמרו החוקים על זכויות של השליטים המשעבדים. ציבור אחד נחשב חריג – ולעתים חריג ומסוכן – משום שנתן מקלט לפליטים (הדומים לו!) ולעבדים בורחים, ואלו הם ה'ח'בירו/עפירו' (LU-SA-GAZ). התעודה המפורסמת ביותר בעניין זה היא ההסכם שנמצא בחפירות באוגרית (=ראס שמרה, ליד לדיקה בחוף הסורי), בין מלך החתים חתושילי השלישי (במחצית הראשונה של המאה ה-13 לפנה"ס) לבין פודיח'פה מלך אוגרית. מלך החתים התחייב והבטיח הסגרת עבדים שברחו אל ה'ח'בירו/עפירו', וזה תרגומו:

חותם תברן חתושילי, המלך הגדול;

אם עבד מלך אוגרית, או איש אוגרית, או עבד לעבד מלך אוגרית, יקום ויבוא לארץ SA-GAZ... – אני המלך הגדול לא אקבלנו, אשיבהו למלך אוגרית;

21. על רשימות האלים העתיקות ראו W. G. Lambert, "Götterlisten", Reallexikon des Assyriologie 3 (1957-1971) pp. 473-479.

22. ראו בסקירתנו על 'התורה והעבדות' עמ' 90 ואילך.

אם עם אוגרית, איש מארץ אחרת יקנו בכספם, והוא יברח מארץ אוגרית ויבוא בקרב SA-GAZ – אני המלך הגדול לא אקבלנו; אשיבהו למלך אוגרית.²³

כנגד כל אלו התורה ניצבת (מן 'העבר האחר') ואומרת: "לא תסגיר עבד אל אדניו... עמך ישב בקרבך, במקום אשר יבחר באחד שעריך בטוב לו". יש לשים לב לעובדה שהביטוי "המקום אשר יבחר" הוא ביטוי אופייני לספר דברים, והוא מופיע עשרים ואחת פעמים בנוגע למקדש, מקום השכינה – "המקום אשר יבחר ה' לשכן שמו". הפעם היחידה הנוספת שביטוי זה מופיע הוא בענייננו, בנוגע לעבד הבורח לשבת בארץ ישראל. הפועל "אשר יבחר" מתייחס כאן לאדם, כלומר לעבד הבורח הבוחר לו מקום לשבת. והדברים אומרים דרשנו: המקום אשר יבחר העבד לשבת באחד שעריך הוא מעין גילוי של בחירת ה' בארץ נחלתו.

זהו בעצם הביטוי העמוק למשמעותו העקרונית של הדיבור הראשון בעשרת הדיברות, יסוד האמונה והתורה כולה, 'תעודת הזהות' המוצהרת של ה' בהופעתו על הר סיני: "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים" (שמות כ', ב!).

לא רק בספר דברים ובמתן תורה אפשר לראות קו זה בתורה, אלא כבר בספר בראשית, באורחות התנהגותם של האבות.

עיון מדוקדק בספר בראשית מגלה שלאבות היו עבדים ושפחות, והם גם קיבלו במתנה עבדים ושפחות. אך לא מצאנו שהם נתנו עבד או שפחה לגוי נכרי גם כאשר הדבר מתבקש. אברהם מקבל מפרעה "צאן ובקר וחמורים ועבדים ושפחות ואתנת וגמלים" (בראשית י"ב, יז). גם מאבימלך הוא מקבל מתנות: "ויקח אבימלך צאן ובקר ועבדים ושפחות ויתן לאברהם" (כ', יד). אך כאשר אברהם גומל לאבימלך, הוא נותן לו "צאן ובקר" בלבד, לא עבד ולא שפחה! (כ"א, כז).

כך גם בעבד אברהם, המגיע לבית בתואל ולבן בחרן ומעיד שם על אדונו: "וה' בָּרַךְ את אדני מאד ויגדל, ויתן לו צאן ובקר וכסף וזהב ועבדים ושפחות וגמלים וחמורים" (כ"ד, לה). אך בשעה שהוא מחלק מתנות נאמר "ויוצא העבד כלי כסף וכלי זהב ובגדים, ויתן לרבקה, ומגִּדַּת נתן לאחיה ולאמה" (כ"ד, נג) – ואילו עבדים ושפחות אינו נותן.

וכן ביעקב, שרכש לעצמו "צאן רבות ושפחות ועבדים וגמלים וחמורים" (ל', מג), וגם בהודעה ששלח לעשו אחיו הוא ציין "ויהי לי שור וחמור צאן ועבד ושפחה" (ל"ב, ו). אך כאשר הוא פתח יעקב במאמץ אדיר לכפר פני עשו, אולי יישא פניו (שם, על פי פסוק כא), הוא שלח "מן הבא בידו מנחה לעשו אחיו; עזים מאתים ותנישים עשרים, רחלים מאתים ואילים עשרים. גמלים מיניקות ובניהם שלשים, פרות ארבעים ופרים עשרה אתנת עשרים וְעִיָּרִים עשרה" (שם, יד-יז) – אפילו לא עבד אחד או שפחה אחת. גם בשעת סכנה גדולה לכל רכושו, לנפשו ולנפשות ביתו, גם כאשר לא חסכו בשום אמצעי או מאמץ – גם אז עבד ושפחה לא העבירו מבית אברהם אל שום גורם אחר!²⁴

יעקב נהג באותה דרך גם כאשר נשקפה סכנת הכחדה לביתו ברעב – שמעון היה אסור במצרים, ודאגה כבדה שררה בנוגע לבנימין, שנלקח נגד רצונו למצרים. יעקב הקפיד לשלוח עם בניו היורדים מצרימה מנחה

23. התעודה לקוחה מתוך: Y. Nougayrol, *Le Palis Royal d'Ugarit*, 107f. (בתרגומו של מי גרינברג). מצב דומה מתואר גם בתעודה מאוחרת מזאת, ובה מחייב מלך החתים סופיליליומה את מלך אוגרית למנוע מתן מקלט לפלטים על ידי הח'בירו ולהסגירם.

על החוקים העתיקים להסגרת פלטים ועבדים בורחים ראו: A. Ancient Near-Eastern Texts (ANET), Princeton 1955: 9-52; 'The Hittite Laws', 9-24; T. Meek, 'The Code of Hammurabi', 5-19. Goetze, 'The Laws of Eshnunna', 9-52; 'The Hittite Laws', 9-24; T. Meek, 'The Code of Hammurabi', 5-19. בהנגדה חריפה, מכירת יוסף לעבד נחשבה חטא חמור במורח הקדום בכלל, ואכן היא מופיעה בתורה כחטאם הכבד של האחים, ובייחוד של המעורבים – שמעון (ולוי), ראובן ויהודה; התורה לא חסכה כל מאמץ כדי להמחיש את עווניהם הכבדים (בראשית ל"ז, יח-לה; יח-לה; מי"ב, כא-כד; מי"ט, ה-ז; נ, טו-יח).

מכובדת ומיוחדת, שניכר בה מאמץ יוצא דופן למצוא חן בעיני האיש אדוני הארץ – אך עבדים ושפחות אינם כלולים בה: "ויאמר אלהם ישראל אביהם, אם כן אפוא זאת עשו, קחו מזמורת הארץ בכליכם והורידו לאיש מנחה, מעט צרי ומעט דבש נכאת ולט, בטנים ושקדים; וכסף משנה קחו בידכם, ואת הכסף המושב בפי אמתהחיתכם..." (מ"ג, יא-ב). עבד ושפחה לא שלחו – כי לא הוציאו ולא הורידו עבדים ושפחות לאחר שעלו אל בית אברהם.

אנו מוצאים בספר בראשית הסבר עמוק ועקרוני לנוהג ייחודי ויוצא דופן זה של בית אברהם: "ויאמר אלהים אל אברהם: ואתה את בריתי תשמור אתה וזרעך אחריה לדרתם... המול לכם כל זכר; ונמלתם את בשר ערלתכם, והיה לאות ברית ביני וביניכם. וכן שמנת ימים ימול לכם כל זכר לדרתים, יליד בית ומקנת פספס מפל בן נכר, אשר לא מזרעך הוא. המול ימול יליד ביתה ומקנת פספסה, והיתה בריתי בבשרכם לברית עולם" (י"ז, ט-י"ח).

משמעות העניין ברורה ומרחיקת לכת – העבדים והשפחות הנכריים הוכנסו בברית המיוחדת בין ה' לבין בית אברהם, ברית המילה, אשר היא גם תנאי ודרך יחידה להצטרף למשפחה זו ו"להיות לעם אחד" (ל"ד, כב). יש כאן העלאה בקדושה של העבדים – מערלים, שאינם בני ברית, לנימולים בני ברית. כך גם בחוקת הפסח, ברית הכניסה אל העם היוצא ממצרים לחירות עולם – "זאת חקת הפסח, כל בן נכר לא יאכל בו. וכל עבד איש מקנת כסף ומלתה אתו, אז יאכל בו... וכל ערל לא יאכל בו" (שמות י"ב, מג-מז).

כל זה מוביל אותנו למדרש חז"ל (בראשית רבה, ל"ט, יד): " ואת הנפש אשר עשו בחרן' (בראשית י"ב, ה) – אמר רבי אלעזר בר זימרא: אם מתכנסין כל באי העולם לברוא אפילו יתוש אחד, אינן יכולין לזרוק בו נשמה, ואת אמר 'ואת הנפש אשר עשו' – אלא אלו הגרים שגייירו... ללמדך שכל מי שהוא מקרב את העובד כוכבים ומגייירו כאילו בראו".

על פי פשוטו של מקרא, כוונת הכתוב, כפי שהעיר רש"י, ל"עבדים ושפחות שקנו להם, כמו: 'ומאשר לאבינו עשה [יעקב] את כל הכבד הזה' (שם ל"א, א); 'וישראל עשה חיל' (במדבר כ"ד, יח) – לשון קונה וכונס". אך מסתבר שה'פשוט' והדרש במקרה זה חד הם, שהרי קניית עבדים לבית אברהם משמעותה באמת קירובם אל ה' והכנסתם לברית. אין כאן עניין פורמאלי בלבד, אלא עניין הכרתי-התנהגותי: מורה על כך, למשל, שם ה' השגור בפיו של עבד אברהם, זקן ביתו, המושל בכל אשר לו: בשם ה' הוא נשבע לאברהם (כ"ד, א-ט); לה' הוא נשא תפילה ותחינה להצלחת שליחותו (למצוא אישה ליצחק, שם, יב-יד); לה' הוא השתחוה ונתן תודה פעמיים – על שהנחהו בדרך אמת (שם, כו-כו, מח) ועל שנתן בלב לבן ובתואל להסכים להצעת השידוך (שם, נב). עבד אברהם אכן היה עובד ה' בכל כוחו.

מכאן נפתח פתח להבין לעומק גם את איסור ההסגרה של עבד "אשר ינצל אליך מעם אדניו" – העבד לא רק ניצל מעבדות פרך, זאת שברח ממנה, אלא גם עלה אל קדושת הארץ. לכן יש לו זכות לשבת "עמך... בקרבך, במקום אשר יבחר", ואסור להורידו מקדושת עם ישראל בארץ ישראל.

עלייה זו בקדושה באה לביטוי מובהק בהלכה, ונביא כאן את דברי הרמב"ם בהלכות עבדים, פרק ח'²⁵: א. המוכר את עבדו לגויים – יצא בן חורין, וכופין את רבו לחזור ולקנותו מן הגוי עד עשרה בדמיו, וכותב לו גט שחרור ויוצא...

ה. אחד מוכר עבדו לגוי עובד עבודה-זרה, או שמכרו לגר תושב, ואפילו לכותני – הרי זה יצא לחירות. מכרו לישראל משומד הרי זה ספק...

ו. המוכר עבדו לחוצה לארץ – יצא בן חורין, וכופין את רבו השני לכתוב לו גט שחרור ואבדו הדמים...

ט. עבד שאמר לעלות לארץ ישראל – כופין את רבו לעלות עמו, או ימכור אותו למי שיעלהו לשם; רצה

25. לשון הרמב"ם כאן על פי כתב-יד קיימברידג' Add. 1526 משנת ה"ב לבריאה (1242); הניסוח במהדורת פרנקל קרוב לכתב היד, בלי השינוי הרווח ברוב ההוצאות האחרות מאגי/גויים' לעכו"ם.

האדון לצאת לחוצה לארץ אינו יכול להוציא את עבדו עד שירצה; ודין זה בכל זמן, אפילו בזמן הזה שהארץ ביד גויים.

י. עבד שברח מחוצה-לארץ לארץ ישראל – אין מחזירין אותו לעבדות, ועליו נאמר בתורה "לא תסגיר עבד אל אדניו"; ואומרין לרבו שיכתוב לו גט שחרור... ואם לא רצה האדון לשחררו – מפקיעין בית דין את שעבודו מעליו, וילך לו.

יא. עבד זה שברח לארץ ישראל הרי זה גר צדק, והוסיף לו הכתוב אזהרה אחרת למי שמונה (=מצער בהונאה) אותו... שנאמר: 'עמך ישב בקרבך במקום אשר יבחר באחד שעריך בטוב לו, לא תוננו' – זו אף הונאת דברים.
ועוד דבר –

אם נניח (ממסתבר) שלוחמיו של אברהם, ילידי ביתו, הם בעצם עבדיו, נגלה גם מעמד מכובד ויחס בין-אישי מיוחד בין אברהם לבין עבדיו: "וישמע אברם כי נשפה אַחִיו, ויָרַק את חניכיו ילידי ביתו שמונה עשר ושלוש מאות וירדף עד דן; ויִחַלַק עליהם לילה הוא ועבדיו ויכם..." ("יד-יט) – 'עבדיו' הם 'חניכיו'!²⁶ בהליכתו אל הר המוריה לקח אברהם "את שני נעריו אתו ואת יצחק בנו" (כ"ב, ג); הם קרויים נערים, וגם יצחק קרוי נער: "ויאמר אברהם אל נערי: שבו לכם פה עם החמור ואני והנער נלכה עד כה, ונשתחוה ונשובה אליכם" (שם, ה). גם כאן נראה על פי הפשט ששניים אלו – עבדיו ילידי ביתו הם, והנה הם מושווים ליצחק בכינוי שמכנה אותם התורה.

בניסוחו של הרמב"ם להלכה (סוף הלכות עבדים):

מותר לעבוד בעבד כנעני בפרך; ואף על פי שהדין (כך), מידת חסידות ודרכי החכמה שיהא אדם רחמן ורודף צדק ולא יכביד עולו על עבדו, ולא יצר לו, ויאכילהו וישקהו מכל מאכלו ומכל משקהו... וכן לא יבזהו ביד ולא בדברים – לעבודת מסרן הכתוב, ולא לבושה; ולא ירבה עליו צעקה וכעס אלא ידבר עמו בנחת, וישמע טענותיו; וכן מפורש בדרכי איוב הטובים והישרים בשבועתו – "אם אמאס משפט עבדי ואמת, ברָכָם עמדי... הלא בבטן עשני עֲשֶׂהוּ, ויִכְנְנוּ בְרָחֵם אֶחָד" (איוב ל"א, יג-טו); ...זרעו של אברהם אבינו, והם ישראל שהשפיע להם הקב"ה טובת התורה וציווהם בחוקים ומשפטים צדיקים, רחמנים הן על הכל; וכן במדותיו של הקב"ה שציוונו להדמות בהן, הוא (=הכתוב) אומר – "ורחמיו על כל מעשיו" (תהילים קמ"ה, ט), וכל המרחם מרחמין עליו, שנאמר – "נתן לך רחמים ורחמך והרַבֵּךְ" (דברים י"ג, יח).

עבדים המצטרפים לבית אברהם נכנסים אפוא תחת כנפי השכינה, בעיני שליטים במזרח הקדום היה זה מקלט מסוכן לפליטים ולעבדים בורחים.

26. אונקלוס פירש 'חניכיו' מלשון נערים וצעירים: "עולימוהי ילידי ביתיה"; רס"ג פירש חניכיו = 'ידידיו'; לעומת זאת, ראב"ע, רש"י, חזקוני ורד"ק פירשו מלשון חינוך ולימוד – ראב"ע וחזקוני הבינו זאת כחינוך ואימון למלחמה, ואילו רש"י ורד"ק ראו בזה באמת חינוך לעבודת ה', כמו "חָנַךְ לנער על פי דרכו" (משלי כ"ב, ו). על פי דרכנו, החינוך למלחמה בדרכו של אברהם והחינוך לעבודת ה' הם שני צדדים למטבע אחת.

התורה לנוכח העבדות

האם התורה תומכת בעבדות בתור תופעה ומוסד חוקי?

האם התורה רואה בעבדות קללה? עונש? או אפילו חטא?

האם התורה רואה בעבדות תופעה קיימת בחברה האנושית, ונותנת לה מסגרת חוקית ומוסרית?

האם התורה משתדלת לתקן את העוולות שבעבדות ככל האפשר?

האם התורה רואה בביטול העבדות יעד אידיאלי – יעד שצריך לשאוף אליו?

שאלות כאלה אי אפשר, לכאורה, לשאול על גישתה של התורה לרצח ולגנבה, שהרי "לא תרצח" ו"לא תגנב" מהדהדים בכל מקום ממעמד הר סיני. אך אפילו בנוגע אליהם צריך לשאול: הלוא יש בתורה מצוות מלחמה, והתורה מדברת גם על מלחמה בערים רחוקות (דברים כ', טו), במלחמה יש הרג ומוות, וכן שלל אויב שהתורה מתירה לאכול (שם, יד); אם כך, האם ייתכן שגישתה של התורה אפילו לרצח ולגנבה משתנה במצבי מלחמה?

על המלחמה עצמה צריך לשאול את כל השאלות שהוצגו בנוגע לעבדות, וייתכן גם קשר בין שני הנושאים; שבויי מלחמה מערים ומארצות נכבשות, שבויים שנמכרו לעבדות כחלק מן השלל, היוו לאורך ההיסטוריה מקור עיקרי לשוק העבדים. הלוא כך כתוב בסוף הקללות שבספר דברים (כ"ח, סח): "והשיבך ה' מצרים באניות... והתמכרתם שם לאיִיִּךְ לעבדים ולשפחות ואין קִנְהָה".

בין המקורות האחרים לעבדים מאז ומעולם אפשר למנות חטיפות וסחר עבדים (שדומים לשבויי מלחמה), כמו מכירת יוסף בידי אחיו מתוך שנאה. רק אחר כך באו לעולם סוגי העבדות האלה: עבדות ממניעים כלכליים – אנשים שמכרו את עצמם או את בני ביתם בגלל חובות שלא יכלו לפרוע ("וכי ימוֹךְ אחיךְ...", ויקרא כ"ה, ט); עבדות בתור עונש – גנבים ופושעים ("ונמכר בגנבתו", שמות כ"ב, ב); ולבסוף – עבדים 'ילידי בית' (בראשית י"ז, יב-יג, כג, כז; ויקרא כ"ב, יא), שנולדו לשפחות מתוך מטרה ברורה לספק למשקי הבית עבדים צעירים מדור לדור.

רבים מהעבדים הוחזקו בידי ממלכות כובשות ומקדשים, וזכו למעמד מכובד יחסית בתור 'עבדי מלך' או בתור 'עבדי מקדש', דוגמת הגבעונים בישראל ("חטבי עצים ושאבי מים לְעֵדָה ולמזבח ה'", יהושע ט', כז).¹ לעומת זאת, נקנו המוני עבדים בידי בעלי מותרות ובעלי אחוזות גדולות, ועבדים אלה 'זכו' לרוב לשפל העבדות והניצול האכזרי. במקום אחר לגמרי עמדו עבדי משק בית, שנחשבו לרוב חלק מהמשפחה; חלקם סבלו השפלה והתעללות, אבל הרוב היו מוגנים יותר, ולא תמיד רצו לעזוב ("כי טוב לו עמך", דברים ט"ו, טז). במשך הזמן רבים מהם נפדו או שוחררו, רכשו לעצמם מעמד מכובד, ונטמעו במשפחות ובחברה. כאשר באים לדון בשאלות הקשורות לגישתה של התורה לעבדות, חשוב להבחין בין הסוגים השונים של העבדות ובמצבם של עבדים ושפחות במקומות השונים שהוזכרו.

התמודדות עם השאלות האלה מחייבת מספר עיונים: עיון משווה בתורה פנימה; עיון משווה בתרבויות ובדינים של 'המזרח הקדום'; עיון משווה בתהליכים ההיסטוריים מאז מתן תורה, בישראל ובעמים; ועיון בביטול העבדות בחוקי העולם המודרני, ובייחוד בוויכוחים סביב המלחמה באמריקה בין מדינות הצפון למדינות הדרום למען ביטול העבדות.²

העבדות: עיון משווה בתורה ובמקרא

א. בעשרת הדיברות נאמר, מחד: "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים"; אך

1. ראו: ב' ברונר, עבדים וגרים בסקטור הארמוני ובסקטור המקדש (עבודת דוקטור), חיפה תשע"ה.

2. ראו מאמרה של שלומית יהלום, 'היהודים והעבדות במלחמת האזרחים בארצות הברית בראי הוויכוח התאולוגי על כתיב הקודש', ציון ס"ה (תש"ס), עמ' 163-203; תודה לפרופ' מנחם בלונדהיים על ההפניה.

מאיך, בדיבור שבת האיסור על כל מלאכה בשבת חל גם על "בנך ובתך ועבדך ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשעריך" (שמות כ', דיבור שבת) – דבר של קבע הוא שעבד ואמה נמצאים בכל בית, ורק בשבת נצטוונו "למען ינוח עבדך ואמתך כמוך (!) וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים..." (דברים ה', דיבור שבת). וכאן יש לשאול: אם העבד הוא 'אדם כמוך', שנברא ב"צלם אלהים" (בראשית א', כז), מדוע לא יחיה בחופש ובחירות 'כמוך' כל הימים?

ב. מדוע התורה מאפשרת בכלל מציאות של "עבד עברי" / "ונמכר בגנבתו", או "כי ימוך אחיך עמך ונמכר לך", ויותר מהם מציאות של מכירת בת "לאָמָה" ו"שפחה נחרפת לאיש" (ויקרא י"ט, כ)? מדוע הנואף שפחה לא ייענש כמו הנואף אשת איש ("לא יומתו כי לא חֶפְשָׁה"), ודי לו בקרבן אשם בכדי להתכפר?

מדוע התורה מאפשרת לעבד אשר "טוב לו עמך", להירצע ולהישאר "עבד עולם" (דברים ט"ו, ז) – והלוא "אוזן ששמעה קולי על הר סיני [אשר הוצאתיך... מבית עבדים] – כי לי בני ישראל עבדים... והלך זה וקנה אדון לעצמו, תירצעו?"³ ובכלל, מדוע לא אסרה התורה את העבדות כליל, מהר סיני?

ג. התורה הבחינה בין "עבד עברי", שִׁיָּצָא לחופשי בשנה השביעית (וביובל), לבין עבד ואמה סתם (=לא 'עברים'), שִׁיָּצָאו לחופשי רק אם האדון הכה אותם והוציא מהם עין או שן (דומיהו): "לחפשי ישלחנו תחת עינו / שנו" (שמות כ"א, כו-כז). אם האדון מכה עבד ואמה מסוג זה "בשבט" וימותו תחת ידו – "נקם ינקם"⁴ האדון, "אך אם יום או יומים יעמד לא יקם כי כספו הוא" (שם, כ-כא). מובן שהתורה באה למנוע מן האדון להכות עבד – גם אם איננו 'עברי' – מכות רצח אכזריות, ולפגוע באיבריו; אבל העבד עצמו נשאר קניין כספו של האדון, ועל פי מדרש ההלכה, אם ימות אחרי יום או יומיים, לא ייחשב האדון כהורג נפש – דבר שלא יעלה על הדעת באיש חופשי.⁵ גם בדיני נגיחת שור – אם ימית עבד או אמה, אין על בעל השור לשלם אלא דמי עבד או אמה (שלושים שקלים) ולא 'כופר נפש' (שם, לב).⁶

ד. התורה הבדילה בפירוש (ויקרא כ"ה, לט-מו), בין "אחיק", ש"לא תעבד בו עבדת עבד... כי עבדי הם אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים", לבין "ועבדך ואמתך אשר יהיו לך מאת הגוים... מהם תקנו עבד ואמה... והתנחלתם אתם לבניכם אחריכם לרשת אֶחָזָה, לעלם בהם תעבדו".⁷ האם אין לאותם גויים "צלם אלהים" שבאדם הנברא?

אמנם, עבדים שנזכרו בתורה בפרשיות עבד ואמה – עבדי בית הם, חלק ממשפחת האדון. אין במשפטי התורה זכר להמוני השבויים שנמכרים בשוקי עבדים ועובדים כפרך באחוזות גדולות ובמכרות, בתנאי השפלה וניצול אכזרי. במצוות המלחמה בתורה כמעט אין שבויים. 32,000 הנשים הצעירות הבתולות משלל מדן (במדבר ל"א, לה) בוודאי נטמעו בישראל. 'עבדי מקדש' כמו הגבעונים לא נזכרו בתורה בפירוש אלא

3. מדרשו של רבן יוחנן בן זכאי, קידושיין כב ע"ב.
4. ראו רש"י וראב"ע (הפירוש הארוך), שהוכיחו את פירוש חז"ל (מכילתא נזיקין פרשה ז) לנקמה זו, שהיא מיתה בסיף ("חריב נקמת נקם בריח", ויקרא כ"ו, כה), וראב"ע הוסיף פסוקים רבים להוכיח שנקמה היא בדם. רבנו בחיי ור"י אברבנאל הסבירו מדוע דווקא כאן נקטה התורה לשון 'נקמה' – זאת תגובה ראויה לאכזריות קשה ומכוונת של האדון, אכזריות שהיא עצמה 'נקמה'; אך ייתכן שדין "מות יומת" אינו יכול להיאמר כאשר יש אפשרות שהדין לא יחול (אם העבד לא מת "תחת ידו" אלא כעבור זמן).
5. הרמב"ן פירש על דרך הפשט: אם יקום העבד ויעמוד על רגליו ביום ההוא או למחרתו, רק אז ייפטר האדון מדין מוות של נקם, "אבל אם לא עמד כלל (על רגליו), חייב (האדון) אף על פי שמת ביום השני, כי גם זה תחת ידו מת" – כך הסביר הרמב"ן בפשטות את הביטוי "אם [בתוך] יום או יומים יעמד" [על רגליו]. חז"ל במדרש ההלכה (מכילתא משפטים, פרשה ז) התקשו בביטוי זה (רש"י: "אם על יום אחד הוא פטור, על יומיים לא כל שכן?"), ופירשו 'כמעט לעת' (= 24 שעות).
6. אבל "השור יִשְׁקֶל" בכל מקרה כיוון שהרג נפש אדם; וכאן אין הבדל בין עבד לבן חורין, וזהו אחד מחידושי התורה; ראו להלן בדיני שור נגח עמ' 249.
7. אפשר שכוונת התורה הרמוזה כאן היא למנוע התעמרות בעבדים באמצעות מכירתם מיד ליד, ולפחות לתת להם מקום קבוע כנחלת אחוזה. אף שלא נאסרה מכירה כזאת בפירוש, אסרה התורה למכור שבויה יפת תואר: "זהיה אם לא חפצת בה, ושלחתה לנפשה ומכר לא תמכרנה בכסף, לא תתעמר בה תחת אשר עניתה" (דברים כ"א, יד); וחז"ל אסרו למכור עבד ואמה (שנימולו וטבלו) לנכרים או לחוץ לארץ, ומכירה כזאת מוציאה אותם לחירות (גיטין מג ע"ב; רמב"ם הלכות עבדים פרק ח').

ברמז: "... וגר אשר בקרב מחניך מחטב עציף עד שאב מימיר" (דברים כ"ט, י); אף הם כלולים יחד עם "כל איש ישראל" בברית ה'.⁸

מכיוון שהמקור העיקרי לעבדים היו שבויי מלחמות, ומכיוון שהתורה נלחמת מלחמה עקרונית רק נגד עבודת אלילים, הרי שביטול עבודת אלילים בעולם יכול לאפשר את ביטול העבדות, ובני האדם יחשבו כולם 'עבדי ה'!

ביטול העבדות יכול להיות חלק מחזון ישעיהו בן אמוץ (ב', א-ד) – כל העמים יעלו לקבל תורה מהר בית ה', יהיו כולם 'עבדי ה'', ואולי אף ייקרא להם – "ברוך עמי מצרים ומעשה ידי אשור, ונחלתי ישראל" (ישעיהו י"ט, כה).

ה. 'שער הכניסה' של העבדים הנכריים לתוך עם ישראל היה ברית המילה, וכך מפורש בתורה בחוקת הפסח: "כל בן נכר לא יאכל בו; וכל עבד איש מקנת כסף – ומלתה אותו, אז יאכל בו; תושב ושכיר לא יאכל בו" (שמות י"ב, מג-מה). דומה לזה עבד כהן, המותר באכילת תרומה: "וכל זר לא יאכל קדש, תושב כהן ושכיר לא יאכל קדש; וכהן כי יקנה נפש קנין כספו – הוא יאכל בו, ויליד ביתו הם יאכלו בלחמו" (ויקרא כ"ב, י-יא). ואכן למד רבי אליעזר מן ההקבלה הזאת שעבד ערל לא יאכל בתרומה (יבמות ע"א), והוסיף שמילת עבדיו מעכבת גם את האדון מן הפסח (שם ע"ב), ובכלל שאסור "לקיים עבדים ערלים".⁹ עבד נכרי שנימול חייב במצוות כאישה (חגיגה ד ע"א), הוא נחשב 'אח' לישראל במצוות (בבא קמא פח ע"א), ואם שוחרר הרי הוא ככל אחד מעם ישראל, ויכול להינשא גם לכהונה (ובת של שפחה – לכהן; תוספתא קידושין פרק ה', ב-ג). כך 'עבדות עולם' של נכרים הפכה לחצי גיור, ואם קיבל העבד גט שחרור – היה זה גיור שלם; כך נטמעו עבדים ושפחות נכריים בתוך עם ישראל ואף במשפחות הכהונה. במשלי שלמה (י"ז, ב) אף מובלט מעמדו של "עבד משכיל" אשר "ימשל בבן מביש, ובתוך אחים יחלק נחלה" – העבד ההולך בדרך החכמה והמוסר יגיע לבסוף גם אל הנחלה בארץ "בתוך אחים"!

ו. בכיוון ההפוך מעלה התורה בפירוש את האפשרות של "אחיר", שנאלץ למכור את עצמו לנכרי בארץ, "לגר תושב עמך, או לעקר משפחת גר" (ויקרא כ"ה, מז). ההבחנה בין 'גר תושב' לבין 'עקר משפחת גר' היא הבחנה דתית בלבד ('גר תושב' אינו עובד אלילים, ו'עקר' הוא עובד אלילים¹⁰), מפני ששניהם מתוארים כיושבים בארץ, מצליחים הצלחה כלכלית, קונים עבד מישראל, והכול מתנהל בפרשייה זו "לעיניך" ועל פי חוק.

התורה מתמודדת כאן עם שלוש חרדות גדולות –

מה עלול לקרות לעבד כזה בגופו?!

מה עלול לקרות לנפשו, לעבודת ה' שלו?!

ומה עלולים הוא ובני משפחתו לעשות כדי להטעות ולרמות את האדון הנכרי?!

אף שתמיד יכול העבד לפדות את עצמו ומשפחתו יכולה לפדותו, דווקא כאן התורה מאריכה במאמץ הגאולה והפדיון: "אחרי נמכר – גאלה תהיה לו, אחד מאחיו יגאלנו; או דדו או בן דדו יגאלנו, או משאר בשרו ממשפחתו יגאלנו, או השיגה ידו ונגאל" (שם, מח-מט). הפירוט הזה (דווקא כאן) בא להדגיש את החרדות לשלום הנמכר לנכרי, ואת המאמץ העצום לגאול אותו משם.

דווקא באותו המקום התורה גם מדגישה שאסור להטעות את הנכרי ואסור לרמות בחשבון: "וחשב עם קנהו, משנת המכרו לו, עד שנת היבל – והיה כסף ממכרו במספר שנים... אם עוד רבות בשנים – לפיהן ישיב גאלתו, מכסף מקנתו; ואם מעט נשאר בשנים עד שנת היבל – וחשב לו, כפי שניו ישיב את גאלתו"

8. רש"י ורמב"ן לדברים (כ"ט, י) הביאו דברי הגמרא (יבמות עט ע"א) על כנענים שהתגיירו בימי משה כמו בימי יהושע, אם כי בלי רמייה, ומשה הציב אותם במעמד דומה לזה של הגבעונים בימי יהושע.

9. מכילתא בא, פרשה ט"ז, ובגמרא (יבמות מז ע"ב) זו דעתו של רבי עקיבא מול רבי ישמעאל.

10. וכך פירשו חז"ל (ספרא 'בהר פרק ח', א; בבא קמא ק"ג ע"ב) ורש"י (ויקרא כ"ה, מז). קשה להכיל את פירוש רשב"ם וחזקוני ש"עקר" זה מי שנעקר מן הארץ, "רחוק מארצכם", כי אז הוא מנותק כליל מהמשך הפסוקים ("... לעיניך").

(שם, נ-ב). בצדק גמור למד רבי עקיבא מכאן שגזל הגוי אסור מן התורה (בבא קמא ק"ג), אסור שהחרדה לגורל העבד תביא חלילה לשקר ולהטעיה כלפי הנכרי, ויש בזה גם חילול השם.¹¹ מאידך אסור לנו להרשות לנכרי להתעלל בעבד מישאל שנמכר לו בחוסר ברירה: "כשכיר שנה בשנה יהיה עמו, לא יִרְדְּנוּ בפרך לעיניך" (שם, ג). אפשר לשמוע כאן גם הסתייגות בנוגע לציווי הקודם: אסור להטעות את הנכרי, וחובה לנהוג בו ביושר במשא ומתן הכלכלי, אבל חייבים להתערב ולהציל אם יש שם התעללות של 'רדיית פרך'.

"ואם לא יִגָּל באלה, ויצא בשנת היָבֵל, הוא ובניו עמו" – והנכרי לא יוכל למנוע את היציאה ביובל, כי לי בני ישראל עבדים, עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים... לא תעשו לכם אילים... (שם, נד-נה + כ"ו, א) – ואסור לאפשר טמיעה של בני ישראל בין עובדי אילים.¹² כל זה אפילו בארץ בה יד ישראל שלטת, וקל וחומר (לאין שיעור) לחרדות ולמאמצי ההצלה בשבויים, עבדים, חטופים ואסירים יהודים בארצות נכר. ז. בשונה – לכאורה – ממשפטי התורה בעבדים שאינם 'עבריים' ואינם "אחיק", אלא הם 'קנין כסף' לאדוניהם, התורה אוסרת להסגיר עבד (שאינו 'עברי') אל אדונו "אשר יִצָּל אליך מֵעַם אֲדוֹנֶיךָ, ולא זו בלבד אלא שנאמר בו "עמך ישב בקרבך, במקום אשר יבחר"¹³ באחד שעריך בטוב לו, לא תוננו" (דברים כ"ג, טז-יז). אם עבד שאינו 'עברי' ואינו "אחיק" הוא "כספו" של אדונו, מדוע לא יחזור אל אדונו, כפי שמחזירים רכוש? האם מפני שגם החזרת אבדה חייבה התורה רק ב"אבדת אחיק" (דברים כ"ב, א-ג), או מפני שהתורה חוששת לחייו ולשלמות גופו של עבד שברח ועלול להיות מוכה, ובמקרים כאלה פוקעת כל עבדות? האם איסור ההסגרה מתייחס רק למצב מלחמה, כפי שכתבו פרשנינו,¹⁴ או שהוא חל בכל מצב, כפי שפירשו חז"ל?

מכל הדברים האלה נראה שהתורה חוללה מהפכה שקטה וחלקית בתופעות העבדות. התורה לא הכירה בעבדות המונים של שבויי מלחמות בעבודת מכרות ואחוזות גדולות. היא הכירה רק בעבדי בית שנמכרו מסיבות הנוגעות לכלכלה ומשפט; זה נעשה מתוך התחשבות מירבית בצרכים קיומיים של מי שנקלע למצוקה כלכלית, או מי שגנבו ממנו כסף וחובה להשיב לו את כספו. כך הניחה התורה מקום לאב שאינו יכול לגדל את בתו, לדאוג לעתידה ולנישואיה; וכך התורה מחייבת להגן גם על חייו ועל שלמות גופו של עבד נכרי, ואף לתת לו מקלט, אם ברח, "במקום אשר יבחר", אף שהוא קניין כספו של אדונו ככל העבדים בעולם.

הפערים בין האידיאלים של צלם אלוהים ושאיפת החירות לבין המציאות מובנים היטב מתוך העמדה העקרונית **שלא להחריב עד היסוד עולם ישן ומוסדותיו.** גם בתוך המהפכים הגדולים של אמונת הייחוד והיציאה מעבדות לחירות, נזרה התורה שלא לכפות את היציאה לחופשי על העבד ולא לשבור את מוסדות החברה. התורה ביקשה לבנות אותם מתוך עצמם, בהדרגה, על פי המתווה החדש. כעת נוסף לעיון הזה בתורה את מגמת דברי הנביאים ישעיהו, מיכה וצפניה. דבריהם מעידים כי עתיד

11. ראו רמב"ם הל' גזלה ואבדה, פרק י"א, ג-ה.

12. כדברי רש"י (כ"ו, א) ורמב"ן (כ"ה, מז): "וטעם המצווה ברור, שלא יטמע וילמד ממעשיהם".

13. ביטוי זה נאמר פעמיים רבות בספר דברים (פרק י"ב; פרק ט"ו; ועוד) על "המקום אשר יבחר ה' לשכן שמו", ורק פעם אחת נאמר על בחירה של אדם, העבד הפליט, הבוחר לו מקום לשבת "באחד שעריך, בטוב לו". בכך התורה מקבילה ישיבה זו של עבד נכרי פליט בארץ ישראל להשכנת כבוד ה'! לא פחות מזה! וראו בהרחבה עמ' 86-89.

14. ראב"ע ורמב"ן (לדברים כ"ג, טז) פירשו שמצווה זו נסמכה לקודמת לה, המחנה היוצא למלחמה, והבינו שהעבד בורח כדי להינצל בתור פליט, ושאתור להסגירו "כי בא לכבוד השם" (ראב"ע). רמב"ן נימק נימוק של צבא ומודיעין בעת מלחמה: "שייתכן שילמד דרך מבוא העיר, כי בענין כזה ילכדו מדינות רבות על ידי העבדים והשבויים הבורחים משם". אפשר להביא דוגמה מדוד (שמואל א' ל, טז), שניצח ניצחון מכריע על העמלקים בזכות העבד המצרי שגילה לו היכן הם חוגגים, אחרי שנשבע לו דוד באלוהים שלא יוסגר אל אדונו. עם זה, חז"ל (גיטין מה ע"א) פירשו את איסור ההסגרה בכל עבד נכרי שברח לארץ ישראל, אפילו היה עבד של יהודי בחוץ לארץ, ונימקו את הדין בקדושתה ומעלתה של ארץ ישראל, שמחייבת גם את העבד במצוות יתרות. כך גם פסק הרמב"ם (הל' עבדים פרק ח' ט-י), והוסף שעבד יכול גם לדרוש מאדונו לעלות לארץ ישראל, ואסור להוציא אותו חוצה לארץ.

ה' להפוך את לב העממים כולם "לקרא כלם בשם ה' לעבדו שכם אחד" (צפניה ג, ט), קל להבין כעת שהייעוד של התורה הוא ללכת בדרך הארוכה אל חזון אחרית הימים אז לא תהיה עבדות של אדם לאדון בשר ודם משפיל ומנצל; העבדות, ההתעמרות והניצול יתבטלו כדי שכולם יהיו עבדי ה'.

בתורה נזכרות עוד מוסכמות חברתיות שהיו חלק ממצביות החיים בזמן נתינתה. התורה אמנם לימדה אותנו איך לנהוג בנוגע אליהן, אך מובן שאנו לא נראה בהן את מטרתה של התורה. ולכן לא נשאף לגאולת דם (הנזכרת בתורה) ולא לריבוי נשים, לא נתאוה לשבויות יפות תואר ולא לפילגשים, לא נתמכר לשנאת הגויים ולא לנקמה בהם. וכך כתב הרמב"ם: "ולא נתאוה החכמים והנביאים [ל]ימות המשיח, לא כדי שישלטו על כל העולם, ולא כדי שירדו באומות, ולא כדי שינשאו אותם העממים, ולא כדי לאכול ולשתות ולשמוח, אלא כדי שיהיו בתורה וחכמתה..." (סוף הל' מלכים, והל' תשובה סוף פרק ט'); "...שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם, שנאמר (משלי ג, ז): דרכיה דרכי נעם, וכל נתיבותיה שלום" (סוף ספר זמנים).

עוד לעיון אחד בשאלת העבדות במקרא אנו צריכים, ודווקא בספר בראשית ובספר איוב. בבראשית (ט', כה-כז) אנו מוצאים את קללת נח לכנען בן חם¹⁵ בתור עונש על גילוי ערוותו שלו – "עבד עבדים יהיה לאחיו". בבריחת הֶגֶר אנו מוצאים פעם יחידה במקרא אמירה ברורה מפי מלאך ה' לשפחה בורחת לחזור לעבדות ולעינוי ולקבל עליה את הדין (בראשית ט"ז, ט). הדבר מנוגד לחלוטין לאיסור ההסגרה בספר דברים, ולמגמת התורה (משמות עד דברים), המצווה על האדון את זכויות העבד, ואיננה מדברת על לב העבד שישלים עם גורלו.¹⁶

בשונה מתיאורי בראשית, אנו מוצאים בפי איוב¹⁷ (באחד הפרקים הקשים על תופעת הרשעים המצליחים והמשגשגים בעולם) תיאור של המוני עבדים חסרי כול העובדים בפרך בשדות של רשעים בעלי אחוזות¹⁸ שגוזלים יתומים ואלמנות:

בְּשׂוּדָה בְּלִילוֹ (=בשדות זרים) יִקְצְרוּ, וְכָרְם רָשָׁע יִלְקְשׁוּ (יאספו יבול);
 עָרוֹם יִלְיֵנוּ מִבְּלִי לְבוּשׁ, וְאֵיִן כְּסוּת בְּקֶרֶה (=בלי לבוש מתאים ללילה ולקור);
 מְזֻרֵם (מטרות) הָרִים יִרְטְבוּ, וּמִבְּלִי מִחֶסֶה חָבְקוּ צוֹר (=נאחזים בסלעים, בלי הגנה מזרמי מים);
 יִגְזְלוּ מִשׁוֹד יְתוֹם, וְעַל עֵינֵי יְחֻבְלוּ (=הרשעים שודדים עניים ויתומים);
 עָרוֹם הֵלְכוּ (גם בקיץ) בְּלִי לְבוּשׁ, וּרְעֵבִים (=ובהיותם רעבים) נִשְׁאוּ עֹמֵר (בראשית הקציר);
 בֵּין שׁוֹרְתָם (=חומות בתי הבד או שורות הזיתים) צָהֲרוּ (=יפיקו יצהר, שמון),
 יִקְבִּים דְּרָכָו וְיִצְמְאוּ (דרכו יין בעודם צמאים)

(איוב כ"ד, ו-יא).¹⁹

נגד העבדות האכזרית הרבו לצטט גם מדברי איוב על עצמו (בשבועה). איוב דיבר על השוויון היסודי בבריאה בין כל בני האדם, ועל שלא מאס משפט עבדו ואמתו, גם כאשר רבו עמו, כי האדון והעבד נוצרו ונולדו באותה הדרך: "הלא בבטן עשני עשהו, ויִכְנְנוּ ברחם אחד" (איוב ל"א, טו).

15. בפי נח נתקלל דווקא כנען בנו של חם, וייתכן שכנען הוא שפגע בערוות סבו, וחם רק ראה וסיפר לאחיו; אולם רס"ג סבר שחם עצמו חטא, ופירש את הפסוק כ'מקרא קצר' – "ארור [אבי] כנען, עבד עבדים יהיה לאחיו", וגם בהמשך "ויהי [אבי] כנען עבד למו"; על פי דעה זו נגזרה עבדות על כל זרע חם; ואולם ראב"ע חלק על כך – "ויש אומרים כי הכושים הם עבדים בעבור שקלל נח את חם, והנה שכחו כי המלך הראשון אחר המבול היה מכוש (יכוש ילד את נמרד ...) בראשית י', ה-ו), וכן כתוב (שם) 'ותהי ראשית ממלכתו בבלי'".

16. מעניין שהנצרות (פאולוס) אימצה בפירוש אמירה יחידאית זו של המלאך להגר, והפכה אותה להנחה כללית לעבדים לצייט לאדוניהם, לקבל את הנגזר עליהם מלמעלה ולא לברוח; וראו להלן עמ' 104.

17. על ההקבלות הנרחבות ועל הניגוד העמוק בין איוב לאברהם, ראו בספרי פרקי האבות בספר בראשית (אלון שבות תשס"ג), עמ' 83-87.

18. אפשר לזהות בתוך תיאור מקראי זה גם את רבבות העבדים במטעי הכותנה במדינות הדרום האמריקניות במאה ה-19.

19. להסבר הפרק כולו בהקשרו, ראו בספרו של (אי"מ ז"ל) יחיאל בן-נון, ארץ המוריה – פרקי מקרא ולשון (אלון שבות תשס"ו), עמ' 274-284.

עיון משווה בדיני המזרח הקדום²⁰

יש לדיני העבדות במסופוטמיה נקודות מגע אחדות עם משפטי התורה, והעבודות העיקרית בהם היא של עבדי בית או עבדי ממלכה ומקדש. עם זה, ההבדלים הם העיקר בכל השוואה כזאת:²¹

1. יש הגבלה בדיני חמורבי/עמורבי²² על עבדות של בן משפחה לשם החזר חוב לשלוש שנים בלבד:²³ 'בשנה הרביעית, הדרור שלהם (אנדורארשונו) 'שכון' (בחייהם; בעברית: דרוו ייקרא להם); אבל אין זכות כזאת לעבדים 'ילידי בית',²⁴ וזה דומה מאוד להבדל בתורה בין 'עבד עברי'/'אחיק' לבין עבד 'יליד בית' או 'מקנת כסף', שאינם עבריים ואינם אחים.²⁵

2. יש בדיני מסופוטמיה שתי אפשרויות שחרור לאנשים שמכרו את עצמם או את בן משפחתם בגלל חוב: בפדיון עצמי²⁶ או קריאת 'דרור' בעת עליית שליטים חדשים שכוננו 'מי'שרום'²⁷ בארץ; אבל אין זכות כזאת לעבדים 'ילידי בית'.²⁸

3. עבד ואמה הם 'קנין כסף' לכל דבר, ופגיעה בהם גוררת פיצוי כספי לאדון בערכם של עבדים²⁹ (וכך גם בתורה³⁰), אולם אין יציאה לחופשי של עבד מוכה באבדן שן ועין, ואין עונש נקם לאדון שעבדו מת תחת ידו, כמו במשפטי התורה (שמות כ"א, כ-כא; כו-כו).

4. ילדיה של שפחה שייכים לאדון כמוה (כמו ב'עבד עברי' שאדוניו נתן לו שפחה לאישה, שמות כ"א, ד), והאדון יכול למכור אותם בחובו, אך אז הוא יכול גם לפדות אותם בהחזר החוב ולהשיבם אליו;³¹ אבל אם

20. בהשוואה זו השתמשתי בחיבורו המקיף של מ' מלול, קובצי הדינים ואוספים משפטיים אחרים מן המזרח הקדום, חיפה תש"ע (להלן מלול, קובצי הדינים). אמנם לפעמים נטיתי מעט מתרגומו, בעיקר במקומות שהוא משתמש בצורות פועל מקראיות ('הענק תעניק; 'מות יומת') ובמבנה משפט מקראי (כ' יאשים איש את רעהו'), השונים מאוד מן המקור המסופוטמי (מסופוטמיה היא ארץ הנהרות הפרת והחידקל). להשוואה כוללת בין דיני המזרח הקדום למשפטי התורה, ראו עמ' 242-260.

21. בשונה מגישתם הזהירה של חוקרים רבים, מלול (קובצי הדינים, במבוא עמ' 25-27) נוקט עמדה של קרבה מירבית למשפטי התורה, עד כדי ההשערה שהמקור האכדי של דיני חמורבי היה ידוע בישראל, וחלק מדיני פרשת משפטים נלקחו ישירות משם. אולם גם הוא מודה בקיומם של הבדלים עקרוניים שיוסודם בהשקפת העולם המקראית, הרחוקה מאוד מההשקפה הבבלית. ראו למשל הערה 43 במבוא (שם, עמ' 26) על סקילת שור שנגח, שאין לה שום מקבילה בדיני המזרח הקדום, מבטאת את השקפת התורה בנוגע לחיי אדם, בני חורין ועבדים כאחד, וראו עמ' 242-243.

22. השמות של מלכי בבל (שושלת 1) במחצית הראשונה של האלף השני לפנה"ס הם שמיים מערביים (שולומיאילו = שולומיאיל; 'עמיצדוק = עמיצדק'), והם קרובים לעברית מקראית קדומה, אף שתרבותם ושפתם אכדית (=שמית מזרחית); הדבר מעיד על מוצא אבות השושלת בצפון מסופוטמיה (=ארם נהרים); השם 'חמורבי' = עמורבי' פירושו 'עמירב', כלומר: משפחתי הגדולה, החשובה; ראו כיצד משתקפת קרבה זו בהקבלות בין דיני חמורבי/עמורבי לבין סיפורי האבות בספר בראשית, בספרו של י"מ גרינץ, ייתודו וקדמותו של ספר בראשית (ירושלים תשמ"ג), עמ' 51-64; וראו להלן עמ' 251-259.

23. כמו 'שני שכיר' במקרא, ראו ישעיהו (ט"ו, ד): "בשלוש שנים כשני שכיר"; ובפרשת העבד העברי (דברים ט"ו, יח): "כי משנה שכר שכיר עבדך שש שנים".

24. דיני חמורבי, סעיפים 117-118; מלול, קובצי הדינים, עמ' 133-134.

25. שמות כ"א, ב-ד; ויקרא כ"ה, לט-מג; דברים ט"ו, יב-יח; כל אלה לעומת ויקרא כ"ה, מד-מו.

26. למשל, פי שניים בדינים השומריים של ליפית-אישת'ר, סעיף 14; מלול, קובצי הדינים, עמ' 67.

27. 'מי'שרום' (= 'מישורים', בלשון המקרא) היא תפיסת הצדק והיושר במשפט ובחברה, באכדית כמו בעברית. מ' ויינפלד הסביר (בספרו: משפט וצדק בישראל ובעמים, ירושלים תשמ"ה) לפי רעיון ה'דרור' בעת המלכת מלכים במזרח הקדום, את המשמעות הייחודית של רעיון ה'יובל' בתורה כשנת ה'דרור' – ה' הוא 'מלך מלכי המלכים', אשר הוציא את בני ישראל ממצרים, ולכן הוא קובע שחרור עבדים פעם בחמישים שנה.

28. תקנות עמיצדק אחרון מלכי בבל בשושלת 1 (שושלת חמורבי), סעיפים 20-21; מלול, קובצי הדינים, עמ' 290-291.

29. למשל, דיני אַשְׁנוּנה, סעיפים 55-57 (מלול, קובצי הדינים, עמ' 99); דיני חמורבי, סעיפים 198-199; 208; 211-214; 216-217; 222-223; 231 (מלול, קובצי הדינים, עמ' 156-160); דיני חת, סעיפים 8, 12, 14, 16, 18; 132-133 (מלול, קובצי הדינים, עמ' 231-233; 248).

30. שמות י"ב, מד; ויקרא כ"ב, יא; כ"ה, מד-מו; שמות כ"א, לב: "אם עבד יגח השור או אמה – כסף שלשים שקלים יתן לאדניו, והשור יסקל". אולם סקילת השור אין לה מקבילה, והיא חידוש של התורה בגלל חומרת שפיכות דמים והחובה לסלק חיה המסוכנת לבני אדם.

31. דיני חמורבי, סעיף 119 (מלול, קובצי הדינים, עמ' 134).

עבד נשא לאישה בתו של איש חופשי, האדון אינו יכול לשעבד את הילדים כי 'האשה וילדיה' נשארים חופשיים.³²

5. גבירה שלא היו לה ילדים ונתנה את אמתה לאדון, והיא ילדה לו (בדיוק כסיפור שְׁרֵי אשת אברם, שנתנה לו את הגר, בראשית ט"ז) – אזי אם השפחה תשתווה עם גבירתה (=תרים ראש' מולה), מותר לגבירה לשים עליה סימן עבדות ולשים אותה עם השפחות, אבל אסור לה למכור אותה בכסף. לעומת זאת, אם השפחה לא ילדה – מותר למכור אותה בכסף.³³

6. יש דינים דומים לרציעת עבד ואף לקיצוץ אוזנו של עבד, אך בדרך כלל הם באים בתור עונש.³⁴ יש עוד סימון של 'קניין קבוע' לאדון (שאינו מופיע בתורה), למשל קולר או תספורת עבדות; ומי שיגלח בכוונה תספורת של עבד בלי רשות האדון, את ידו יקצצו.³⁵

7. יש חובה מוחלטת להסגיר עבדים בורחים עד כדי השתת עונש מוות על מי שייטן להם מקלט. זהו ההבדל המכריע בין כל דיני המזרח הקדום לבין התורה.³⁶ קל להבין שמוסד העבדות – קשה לו להתקיים בלי הגנת החוק על 'רכוש' האדונים, וההגנה מחייבת הסגרה של עבדים בורחים. מפני החשיבות המכרעת של סעיף זה, נביא מובאות אחדות מדיני המזרח הקדום במלואן:

א. אמה או עבד [אשר בר]ח, את גבול עירו חצה, ואיש (אחר) השיבו – בעל העבד שני שקלים כסף לאיש שהשיבו, ישקול.³⁷

ב. אמה או עבד־איש אם ימלטו בלב העיר, והוכח כי בבית איש (אחר) במשך חודש ימים ישבו – והשיב ראש תחת ראש.³⁸

ג. עבד או אמה של (אזרח) אֶשְׁנונה אשר קולר, אזיקים או תספורת עבדות נושא [עליו] – את שער אֶשְׁנונה, ללא אדונו, לא יצא.

ד. אם מושל, נציב מים (או) כל בעל שררה שיהיה – עבד נמלט או אמה נמלטת, או שור תועה (או) חמור תועה, יתפוס, ואל אֶשְׁנונה לא הוביל(ם), אלא בביתו שלו עצר(ם), (ו)ימים מעבר לחודש אחד העביר – הארמון (באשמת) גנבה ידון עמו.³⁹

ה. אם איש – עבד ... או אמה ... משער העיר יוציא – (האיש) יומת(!); אם איש – עבד ... או אמה נמלט(ים) יסתיר בביתו ולא יוציא(ם) לקריאת הכרוז – בעל הבית ההוא יומת(!); אם איש – עבד או אמה נמלט(ים) (בשדה) יתפוס, ואל אדוניו יביא(ם) ... שני שקלים כסף בעל העבד ישלם לו; אם העבד מיד תופסו ימלט – האיש ההוא יישבע לבעל העבד (שבועה דתית), וניקה.⁴⁰

ו. אם עבד ימלט, ומישהו יביא אותו בחזרה, אם במקום קרוב תפס אותו – נעליים ייתן לו (האדון לתופס); אם באותו צד של הנהר (תפס אותו) – שני שקלים כסף ישלם (האדון); אם בצד האחר של הנהר (תפס אותו) – 3 שקלים כסף ישלם (האדון); אם עבד ימלט לארץ אחרת – שש שקלים כסף ישלם (האדון) למי שביא אותו בחזרה; אם עבד ימלט לארץ אויב – מי שביא אותו בחזרה ייקח אותו (כעבד) לעצמו.⁴¹

32. דיני חמורבי, סעיף 175 (מלול, קובצי הדינים, עמ' 150).

33. דיני חמורבי, סעיפים 146-147 (מלול, קובצי הדינים, עמ' 142-143).

34. דיני חמורבי, סעיף 282 (מלול, קובצי הדינים, עמ' 168) – "אם עבד לאדונו יאמר: 'לא אדוני אתה', והוכיח עליו (בראיוות) כי עבדו הוא – האדון את אוזן עבדו יקצץ"; דיני אשור התיכונה, סעיף 40 (מלול, קובצי הדינים, עמ' 200).

35. דיני אֶשְׁנונה, סעיפים 51-52 (מלול, קובצי הדינים, עמ' 97-98); דיני חמורבי, סעיף 226 (מלול, קובצי הדינים, עמ' 160).

36. ראו: בניהו ברונר, הסגרת עבדים בחוק המקראי ובטקסטים מהמזרח הקדום (עבודת גמר), חיפה תשע"א.

37. דיני אור־נמו (משומר), סעיף 17 (מלול, קובצי הדינים, עמ' 51).

38. דיני ליפית־אישתר (משומר), סעיף 12 (מלול, קובצי הדינים, עמ' 67).

39. דיני אֶשְׁנונה (מאד), סעיפים 50-51 (מלול, קובצי הדינים, עמ' 97).

40. דיני חמורבי, סעיפים 15-20 (מלול, קובצי הדינים, עמ' 113-114).

41. דיני חת, סעיפים 22-23 (מלול, קובצי הדינים, עמ' 233).

ז. אם גֵּלֶב (=סֶפֶר), בלא (רשות) בעל העבד, את תספורת העבדות של עבד שאינו שלו, יגלח – את יד הגֵּלֶב הוא יקצצו.⁴²

ח. אם איש – בארץ נֶכֶר, עבד (או) אמה של איש אחר קנה, ובהליכתם בלב הארץ, בעל העבד או האמה את עבדו או את אמתו יכיר – אם העבד או האמה מבני הארץ הם – בלי כסף, הדרור שלהם (אנדורארשונו) ישכון, (וישובו לאדון החוקי; בלי שישלם כסף); [אבל] אם (העבד או האמה בני ארץ אחרת הם – ... בעל העבד או האמה את הכסף ששילם (הסוחר), לסוחר יתן, ועבדו או אמתו ישוחררו (בחזרה לבעליהם)).⁴³

מצאנו קו ברור המחבר את חובת ההסגרה של עבדים נמלטים בכל דיני המזרח הקדום, העונש החמור על מי שמעניק להם מקלט, והפיצוי הכספי הקבוע לכל מי שמשיב אותם (ואפילו כאשר קוראים להם 'דור' ממכירה לנֶכֶר, הם רק חוזרים לבעליהם הראשונים).

ההבדל המכריע בין אלה ובין משפטי העבדות בתורה נמצא אפוא בדברים האלה: יציאת עבד (שאינו 'עברי') לחופשי בגלל פגיעה גופנית חמורה, נקם אם ימות תחת ידו של שוט אדוניו (שמות כ"א, כ-כז), ועוד יותר מזה – האיסור הייחודי על הסגרת עבד אל אדוניו "אשר יִנְצֵל אליך מעם אדניו" (דברים כ"ג, טז-יז). משפטים אלה אין דומה להם בכל דיני בני נח⁴⁴ שבמזרח הקדום, והם הייחוד הגדול של תורת ישראל.

העבדות: עליות וירידות בהיסטוריה הישראלית⁴⁵

בספר בראשית נזכרו עבדים ושפחות לרוב, היה זה חלק ברור ממרקם החיים גם במשפחת האבות, מעבד אברהם עד מכירת יוסף. לעומת זאת, בשאר ספרי התורה, משמות עד דברים, נזכרים עבדים ושפחות רק בקשר למשפטים ולמצוות; אין סיפורים על עבדים, ורק בשלל מדין (במדבר ל"א, לה) נזכרו 32,000 שבויים בתולות.

גם בספרי יהושע, שופטים ותחילת שמואל, כמעט לא נזכרו עבדים כמציאות חיים, פרט לגבעונים שהפכו לעבדי המשכן והמקדש. שמואל הנביא (שמואל א פרק ח', יא-יז) הזהיר מפני המלכת מלך, שתחתי יתרבו מאוד עבדים ושפחות מבני ישראל מפני הגיוסים של המלך.⁴⁶ עם זה הזכיר שמואל גם את העבדים והשפחות הנכריים שהיו אז לבני ישראל, שגם אותם ייקח המלך לצרכיו (שם, פס' טז).

אורח החיים הישראלי בתקופת ההתנחלות והשופטים היה קרוב לשאיפת התורה במונח החברתי. אחד הממצאים הייחודיים שנתגלו במחקר הארכיאולוגי הוא בית ארבעת המרחבים⁴⁷ – בית שהופיע בעיקר ביישובי ההתנחלות הישראלית ובקרבתם בתקופת הברזל (ימי השופטים והמלוכה). צורה זו של בית איננה מוכרת בתקופות הברונזה (האלף ה-3 וה-2 לפנה"ס), וגם לא המשיכה להתקיים אחרי חורבן בית ראשון. ייחודו של בית ארבעת המרחבים הישראלי הוא העדר כל היררכיה – אין חדר חשוב יותר מאחר או פחות ממנו;

42. דיני חמורבי, סעיף 226 (מלול, קובצי הדינים, עמ' 160) – ברור שגילוח כזה יאפשר לעבד להימלט ויקשה על תפיסתו ועל הסגרתו, ולכן הגֵּלֶב נחשב משתף פעולה עם תכנית בריחה של העבד.

43. דיני חמורבי, סעיפים 280-281 (מלול, קובצי הדינים, עמ' 168). 'דור' כדיני חמורבי פירושו שחרור מהסוחר שקנה את העבד בארץ נכר כדי להחזיר את העבד לעבדותו הראשונה (ראו: מלול, שם, הערה 373).

44. הרמב"ן בפירושו לבראשית (ל"ד, יג) כבר הגדיר את מצוות 'דינים' לבני נח, שהיו דומים למשפטי התורה שבפרשת משפטים; וראו עמ' 242-243.

45. סקירות מקיפות על כל צדדי העבדות בהיסטוריה, בחוקים הקדומים ובמקרא עד לביטול העבדות כתבו מיכאל סולטמן, זאב רובינזון, רות לפידות, שמואל אברמסקי, צבי ברס, אליהו אשתור, פנחס פיק, קרל פרינץ, טוני אלסטר – האנציקלופדיה העברית, ערך 'עבדות', כרך כ"ו, עמ' 574-594.

46. 'מס עובד' של המלכים היה גיוס (לרוב היה מוגבל בזמן) לעבודת המלך ולא עבדות, אף שלפעמים היטשטשו ההבדלים האלה.

47. ר"פ אולברייט ותלמידיו זיהו והגדירו את בית ארבעת המרחבים בתור בית המאפיין את ההתנחלות הישראלית ואת הבתים הישראליים לאורך כל תקופת הברזל. טיפוס זה של בית אינו ידוע לפני כן, והוא נעלם לגמרי בתקופה הפרסית. על משמעותו החברתית כבית בלי היררכיה המשקף אתוס שווינוני, ראו בספרו של א' פאוסט, החברה הישראלית בתקופת המלוכה – מבט ארכיאולוגי, ירושלים תשס"ה, עמ' 237-255.

כל החדרים פתוחים בשווה לאותה חצר. רק חברה פשוטה ושוויונית יכולה לבנות בתים כאלה, שאין בהם שום מרחב סגור או מכובד מכל מרחב אחר.

בתקופת המלוכה התחוללו שינויים מרחיקי לכת בחברה הישראלית. משם אנו מתחילים לשמוע על עבדים במציאות החיים, ועל פרשיות קשות בחברה הנוגעות למציאות זו. כבר בהעלאת הארון לעיר דוד, בשיחה הכעושה בין מיכל לדוד, נזכרו "אמהות עבדיו" (שמואל-ב' ו', כ-כב). פעמים רבות במקרא פירושה של המילה 'עבד' הוא משרת או פקיד, ואפילו שר תחת מלך. אבל לציבא, שהיה 'עבד' לבית שאול, היו 15 בנים ו-20 עבדים (שמואל-ב' ט', ב', י' י"ט, יח). שמעי בן גרא הלך להחזיר שני עבדים שברחו אל איש מלך גת, ובכך הפר את מעצר הבית שהטיל עליו שלמה, ושלם בחייו (מלכים-א' ב', לט-מו).⁴⁸

אצל שלמה התממשה אזהרת שמואל הנביא, ושם אנו מוצאים לראשונה גיוס של 'מס עובד' לעבודת המלך. שלמה המלך גייס "מס מכל ישראל... שלשים אלף איש" (מלכים-א' ה', כז-כח) – חודש לעבודה בלבנון וחודשיים בבית. בני ישראל לא אהבו גיוסי עבודה אלה, ומרד ירבעם בן נבט פרץ בגללם (שם י"א, כו-כח; י"ב, א-ד, טז-יח). ובכל זאת היה פער בין הגיוס מישראל ו"סבל בית יוסף" לבין גיוסם של שארית הכנענים, שהיו ל'מס עובד' בעבודת מלאה, ועל כך נאמר – "ומבני ישראל לא נתן שלמה עבד... " (שם ט', כ-כב).

בימי בית אחאב אנו שומעים לראשונה על מציאות חיים קשה בין בני הנביאים – "עבדך אישי מת... והנשה בא לקחת את שני ילדי לו לעבדים" (מלכים-ב' ד', א). אלישע הנביא יכול היה להושיע את הדוברת רק בדרך נס (אסוף = פך, ושמן שופע מתוכו), וכך התאפשר לה לשלם את החוב; אולם לא יכול היה להושיע לה במשפט מול הנושה, אף שהיו לו קשרים חזקים עם בית המלך ועם שר הצבא (מלכים-ב' ד', יג). מכאן שהחוק בממלכת ישראל אז עמד לצד הנושה, ולא מנע את הפרדת הילדים מאמם בגלל חוב שלא יכלו לשלם. במשפטי התורה לא נזכר שום היתר לנושה לקחת ילדים מאמם בגלל חוב אביהם שמת, ומכאן שמשפט העבדים בישראל אז לא התנהל על פי התורה אלא על פי המקובל בחברה מסביב.

ירמיהו (ב', יד) רמז על מצבם החמור של עבדים ילידי בית כאשר תיאר את מצבו הנורא של העם כולו אחרי הכיבוש, ההגליית והחורבן שהותירו האשורים: "הַעֲבָד יִשְׂרָאֵל, אִם יִלְדוּ בֵּית הַיְהוָה מְדוּעַ הִיָּה לְבָזִי?".⁴⁹ זמן קצר לפני חורבן ירושלים, בתוך המלחמה נגד הצבא הבבלי הכובש, הפתיע הנביא (ירמיהו ל"ד, ח-כב) בתיאור הברית – ברית בין בתרים⁴⁹ – לשחרור העבדים העבריים על פי משפט התורה ביציאת מצרים, אחרי זמן ארוך שלא קיימו אותו; לכן שחררו בבת אחת המוני עבדים, כל מי שעבד (לפחות) שש שנים. ככל הנראה עשו זאת בקץ שנת השמיטה (אולי יחד עם שמיטת חובות). לדעתי זה קרה בשמיטה הראשונה שבימי צדקיהו, בתחילת מלכותו.⁵⁰ אחרי שפרץ המרד נגד בבל, בתוך המלחמה, הופרה הברית ביד גסה בגלל הצורך החרף בעבדים במשק מגויס למלחמה:

48. שמעי בן גרא פעל לפי דיני ההסגרה במזרח הקדום בהיפוך מתפיסת התורה ומדרכו של דוד שברח אל איש פעמיים והצטרפו אליו בורחים רבים מתוך מצוקה. תודה לרב ד"ר בנייהו ברונר על הערה זו.

49. 'ברית בין בתרים' נזכרת רק פעמיים בכל התנ"ך, ורק אצל צדקיהו מתחייבים בה בני אדם אשר עברו 'בין בתרי העגל'. בברית בין הבתרים הידועה ה' הוא זה שהתחייב לאברהם, וזהו תיאור חריג ויוצא דופן שבו ה' מתחייב לאדם. על כל פנים נראה מההקשרים שזו צורת הברית החמורה ביותר שבני אדם היו כורתים, והיא מופיעה רק פעם אחת במקרא כברית בין בני אדם – בשחרור העבדים בידי צדקיהו ושריו, ומכאן חשיבותה הייחודית.

יש לציין שהבטחתו של ה' לאברהם בברית בין הבתרים (כראשית ט"ו) נוגעת ישירות לשחרור מעבדות: ה' אמר שזרע אברהם יהיו עבדים מעונים "בארץ לא להם", "ואחרי כן יצאו ברקש גדול". גם השימוש במילה 'גזרים' לתיאור מעבר כבוד ה' בין הגזרים האלה" (בין הבתרים), ובהקבלה לכך לתיאור קריעת ים סוף (תהלים קל"ו, יג), יוצר גזרה שווה בין שתי ההופעות היחידות של 'גזרים' בתנ"ך. כלומר: קו אחד עובר מברית בין הבתרים ובה חזון העבדות והעינוי, עד לסיום היציאה והשחרור ממצרים ומן העבדות (תודה לנריה קליין על הערה זו).

50. בניגוד לפירושו הדרמטי של פרופ' יהודה אליצור במאמרו: 'מבחן האמונה בירושלים ערב חורבנה', מחניים מ"ז (תש"ך), כריתת ברית כזאת בתוך המלחמה הינה בלתי סבירה בעליל.

...אחרי כרת המלך צדקיהו ברית, את כל העם אשר בירושלם, לקרא להם דרור;⁵¹ לשלח איש את עבדו ואיש את שפחתו העברי והעבריה חפשים, לבלתי עבד בם ביהודי אחיהו איש; וישמעו כל השרים וכל העם אשר באו בברית, לשלח איש את עבדו ואיש את שפחתו חפשים, לבלתי עבד בם עוד, וישמעו וישלחו; וישבו אחרי-כן, וישבו את העבדים ואת השפחות אשר שלחו חפשים, וכבשו לעבדים ולשפחות...

כה אמר ה' אלהי ישראל: אנכי כרתי ברית את אבותיכם ביום הוצאי אותם מארץ מצרים מבית עבדים, לאמר: מקץ שבע שנים⁵² תשלחו איש את אחיו העברי אשר ימכר לך, ועבדך שש שנים, ושלחתו חפשי מעמך; ולא שמעו אבותיכם אלי, ולא הטו את אונם; ותשבו אתם היום ותעשו את-הישר בעיני, לקרא דרור איש לרעהו, ותקרתו ברית לפני, בבית אשר נקרא שמי עליו; ותשבו ותחללו את שמי, ותשבו איש את עבדו ואיש את שפחתו, אשר-שלחתם חפשים לנפשם, ותכבשו אתם להיות לכם לעבדים ולשפחות;

לכן כה אמר ה'... ונתתי את האנשים העברים את ברתי, אשר לא הקימו את דברי הברית, אשר כרתו לפני, העגל אשר כרתו לשנים ויעברו בין בתריו; שרי יהודה ושרי ירושלם הסרסים והכהנים וכל עם הארץ העברים בין בתרי העגל; ונתתי אותם ביד איביהם וביד מבקשי נפשם; והיתה נבלתם למאכל לעוף השמים ולבהמת הארץ; ואת צדקיהו מלך יהודה ואת שריו אתן ביד איביהם וביד מבקשי נפשם, וביד חיל מלך בבל העלים מעליכם; והני מצוה נאם ה', והשבתי אל העיר הזאת ונלחמו עליה ולכדוה ושרפה באש, ואת ערי יהודה אתן שוממה מאין ישב.

הרקע לפרשייה מפתיעה זו מפורש במקרא:⁵³ בצדקיהו תלו תקוות גדולות מאוד, גם בזכות שמו.⁵⁴ והוא

51. המושג 'דרור' זהה למונח המסופוטמי (ראו לעיל עמ' 95), והוא נזכר בתורה רק פעם אחת, בנוגע לשנת היובל: "וקראתם דרור בארץ לכל ישיבה" (ויקרא כ"ה, ו), ואמרו חז"ל: "אין דרור אלא חירות" (ספרא 'בהר' פרק ב', ב). ביחזקאל (מ"ו, ז) שנת היובל נקראת "שנת הדרור". בפרק המדובר בירמיהו (ל"ד) נקרא כל שחרור העבדים בשם 'דרור' (3 פעמים), כלומר: מעין 'יובל'; אחרי הפרת הברית, גם העונש הנבואי הנורא נקרא שם 'דרור'.

52. 'מקץ' בא מלשון 'קצה', ולכן פירשו רב"ע ורמב"ן (דברים ט"ו, א) שברית צדקיהו הייתה בתחילת השנה השביעית, כפי שמעיד המשך הפסוק ('ועבדך שש שנים'), ראו שם בהרחבת דברי רמב"ן; ואולם הפסוק כאן מחבר את פסוקי פרישת השמיטה בדברים עם המשך הפרק על שחרור העבדים, וכאן היה מדובר בשחרור בבת אחת של כל העבדים – מעין 'שנת דרור' כשנת היובל – ולא אחרי שש שנים לכל אחד ואחד.

אמנם ר"י בכור שור (בפירושו לשמות כ"א, ב) כתב (בשונה מפירושו חז"ל וכל המפרשים) ששחרור עבדים מתרחש בשנת השמיטה כיוון "שאני חורש וזורע וקוצר ובוצר, אינו צריך עבודה כל כך", ועל פי דבריו, ברית צדקיהו לשחרור העבדים אכן הייתה בתחילת השנה השביעית, ודווקא בתחילת השנה השמינית, כאשר נצרכו שוב לידיים עובדות, חזרו לשעבד אותם. אולם על פי חז"ל, "מקץ שבע שנים" הוא זמן שמיטת החובות בסוף השמיטה, ואז גם מבחן האמת אם עבדים ישחררו גם כאשר זקוקים להם שוב (ויעבדו כבני חורין).

לכן מסתבר שצדקיהו הצמיד את השחרור הכללי לשמיטת החובות "מקץ שבע שנים", כלומר בסוף שנת השמיטה, כפירוש חז"ל. אמנם בסדר עולם (שהביא רש"י לירמיהו כאן) פירשו שהברית הזאת נכרתה בשנה ה-7 לצדקיהו, וחברו לזה את עניין זקני יהודה שבאו בשנה השביעית לפני יחזקאל (כ, א); אבל הקשר לשנת השמיטה הוא עניין מהותי בפסוק שמקצו כאן את הפרשה מספר דברים, והשמיטה הראשונה בימי צדקיהו, על פי חשבון סדר עולם, הייתה בשנתו השלישית; ראו רש"י ורד"ק בתחילת ספר יחזקאל.

53. בגלל ההקשר בירמיהו ל"ד, פירשו רבים (ראו דעת מקרא לירמיהו, עמי תמג-תמז; ובמאמרו של פרופ' יהודה אליצור הניל, הערה 50) שהברית לשחרור העבדים נכרתה בזמן המצור הבבלי על ירושלים, כשלא יכלו לעבוד בשדות והיו זקוקים ללוחמים על החומות; כאשר סרו הבבלים מעל העיר (כנראה בגלל עליית צבא מצרי), חזרו וכבשו את העבדים. אבל לדעתי, פסוקי הפתיחה לפרק אינם רקע לכריתת הברית אלא לסיום הנבואה; והוא רש"י לפיו הפתיחה: "אלה תלדות יעקב" (בראשית ל"ז, ב) היא כותרת לרשימת התולדות שנמצאת תשעה פרקים אחר כך בבראשית מ"ו.

54. ראו דברי ירמיהו (כ"ג, ה-ו) שיצא דוד' יהיה מלך צדיק, "וזה שמו אשר יקראו, ה' צדקני", וזו דרשה נבואית ברורה על השם 'צדקיהו'. מול תקוות אלה באה נבואת התאנים (כ"ד), וחרצה דין חמור על צדקיהו ושריו; מתיאור השיח בין הנביא ירמיהו (ל"ה, יז-כז) לבין המלך צדקיהו בביקור הסתר בזמן מאסרו מתברר שצדקיהו היה איש טוב וחלש (היפוכו של יהויקים), והשרים שלטו בו וגררו אותו אל המדר ואל החורבן.

ניסה להחזיר את ירושלים למסלול של שיקום אחרי ההגליה הגדולה לבבל (היא גלות המלך יהויכין, 8-597 לפנה"ס). ייתכן שחלק מניסיון השיקום היה ברית שחרור העבדים, דווקא אחרי הגליית "החרש והמסגר" (מלכים-ב כ"ד, יד) ורבים מבעלי היכולת הכלכלית.⁵⁵ אבל בשנתו ה-5 (594-3 לפנה"ס) החל המאבק הפוליטי שבו גררו אותו השרים ותומכי מצרים למרד נוסף נגד בבל (שפרץ ב-589 לפנה"ס), מבלי לשים לב לתוצאות המרות של המרד הקודם, ובלי לשמוע לאזהרות הנבואה בפי ירמיהו.

במצב של מלחמה היה צורך דחוף בעבדים כדי להחזיק את משקי הבית של הלוחמים המגויסים, ומלבד זה לא היו לעבדים המשוחררים אפשרויות כלכליות לעמוד על רגליהם. הם חזרו לבעליהם לבקש עבודה ופרנסה במקומות המוכרים, ואת זה ניצלו בעלי העבדים. במקום לתת להם עבודה בשכר כפי שהתחייבו בברית, כבשו אותם מחדש לעבדותם כמו עבדים נרצעים.⁵⁶

דברי הנביא על הפרת הברית נאמרו כאשר חילות בבל נלחמו על ירושלים ועל לכיש ועזקה,⁵⁷ ערי המבצר שנותרו בשפלת יהודה (ירמיהו ל"ד, ז). לרגע קרה נס והבבלים הסירו את המצור מעל ירושלים – ככל הנראה מפני איום של צבא מצרי – והתקוות הגדולות לישועה הציפו את העיר. ירמיהו יצא שוב נגד תקוות השווא, ותלה את החורבן בהפרת הברית לשחרור העבדים.

כאשר חזרו הבבלים אל ירושלים, לא נותר בה כוח עמידה, וכאשר סירבו השרים להיכנע, חרבה העיר (586 לפנה"ס) והייתה לשממה לשני דורות, עד עליית זרובבל.

*

העבדות בהיסטוריה הכללית (א)

באותו זמן ממש התרחש אירוע דומה ביותר – באתונה!⁵⁸

החברה הקדומה באתונה וביוון בכלל הייתה בעיקרה שבטית, וההנהגה נבנתה על יסודות של איגודי שבטים. בזה הייתה החברה ביוון דומה לשבטי ישראל.

העבדות הייתה שכיחה מאוד ביוון המיקנית ואחר כך ביוון הקלסית, כמו בכל הארצות המפותחות. רוב העבדים, 'מקנת כסף וילידי בית', היו משרתים בבתי עשירים, ומצבם הכללי לא היה שונה בהרבה ממצב העניים, אלא שלא היו להם זכויות חוקיות. בכל זאת הריגת עבד בידי האדון נחשבה פשע (בדומה למשפט התורה), ועבדים שהאדון התאכזר אליהם הורשו לבקש מקלט במקדש, ואם הוכחה צדקתם, יכלו להימכר לאדון אחר ואף לפדות את עצמם. קשה מזה היה מצבם של עבדים בענפי המלאכה והמסחר, ובמיוחד חמור היה (בכל מקום) מצבם של עבדי המכרות, שלא האריכו ימים.

בספרטה, עיר הלוחמים, שררה עבדות המונית ואכזרית, ואותה ניהלה המדינה. במאה ה-5 לפנה"ס דוכא שם מרד ה'הלוטים' (שבויי הכיבוש הדורי) ביד ברזל, אך הם שוחררו במאה ה-4 לפנה"ס, אחרי מפלה מכרעת של צבא ספרטה. במאה ה-3 ניסה המלך אגיס לחלק מחדש את האדמות ולשמוט את החובות כדי לחזור לחינוך מסורתי, אך הניסיון נכשל, ובסופו של דבר השתלטו הרומאים על ספרטה.

55. הגליית עמודי התווך של החברה הגבוהה בירושלים השאירה ביהודה את "דלת עם הארץ", וממילא התבקש שחרור העבדים והשפחות לטובת שיקום הכלכלה והחברה. אולם אלה שהשתלטו על אדמות ורכשו במצב האנרכי אחרי גלות "החרש והמסגר", השתלטו גם על העבדים; ונגדם נכרתה הברית בידי צדקיהו.

56. ברגע שעבדים חזרו לבעלים הקודמים שלהם מחוסר בררה וביקשו עבודה ובית, ראו אותם האדונים כעבדים נרצעים על פי משפט התורה, וכך חמקו מהתחייבויות הברית; על כך באה התגובה החמורה בנבואת ירמיהו.

57. בחרסים שנמצאו בשער לכיש בתוך השרפה הבבלית (בחרס מס. 4) נזכר כנראה המצב ששרר עם נפילת עזקה, כשעדיין לכיש נלחמה: "וי'דע [אדני] כי אל משאת ל'כש נחנו שמרם ככל האתת אשר נתן אדני, כי לא נרא'ה את עזקה (=אות עזקה)"; ראו ש' אחיטוב, אסופת כתובות מתקופת המלוכה, עמ' 43-46, על פי הצעת הקריאה הדרמטית יותר, שם, עמ' 46.

58. ראו בספרו של א' פוקס, אתונה בימי גדולתה (ירושלים תשל"ה), עמ' 12-23; 89-96.

באתונה התפתחה חברה עירונית עם משק כספים מפותח (במאה ה-7 ובתחילת המאה ה-6 לפנה"ס). רוב האדמות שהיו שייכות לאיכרים קטנים שועבדו כמשכונות להלוואות שלא היה אפשר לפרוע אותם, ובעלי האחוזות הגדולים הפכו לאדוני הקרקעות. האיכרים הקטנים הפכו לאריסים (שמקבלים שישיית היבול), ועדיין נזקקו להלוואות, אף שלא יכלו לפרוע אותן. הם נאלצו למשכן את עצמם ואת בני ביתם, וכך גדלה מאוד שכבת העבדים מהמעמדות הנמוכים של בני אתונה ושל התושבים מסביבה. המרירות גאתה, ואתונה עמדה בפני מלחמת מעמדות.

בשנת 594 לפנה"ס (ימי צדקיהו), בהסכמה של מנהיגי המעמדות היריבים, נתמנה סולון ל'ארכון'⁵⁹ במיניו מיוחד של בורר יחיד, והחוק הראשון שחוקק היה 'הסרת העול' – הוא ביטל את המשכנתאות על הגוף ועל האדמות, והחזיר לאיכרים את חירותם ואת אדמותיהם. בשנה אחת הציל סולון את אתונה ממלחמת אזרחים בביטול העבדות הכלכלית, בדומה לשנת היובל שבתורה (ויקרא כ"ה) עם שמיטת חובות (דברים ט"ו).

תקנות וחוקים אחרים של סולון נגעו למשטר באתונה, לזכויות הפוליטיות ולחובות המיסוי, והם נשתנו שוב ושוב עד שהפכה אתונה (כ-140 שנה אחר כך) לעיר הראשונה בעולם עם משטר דמוקרטי מלא. אולם הצעד הראשון היה 'הסרת העול' של סולון, ולכן הוא נחשב המחוקק הגדול של אתונה.

*

'ברית בין הבתרים' לשחרור העבדים, בחיבור ייחודי עם ברית יציאת מצרים, הייתה צריכה להיות הנדבך השלישי בבניין הדרך לחזרת יהודה אל ברית ה' – אחרי פסח חזקיהו וברית ספר התורה בפסח יאשיהו. ירושלים הייתה אמורה להוביל את התרבות הדתית העולמית אל עידן אחד.

המרד חסר התוחלת נגד האימפריה הבבלית ועמו הפרת הברית, הסירו את ירושלים ממפת ההתרחשות בעולם. בחירת ה' בישראל המשיכה לחולל נפלאות והובילה להשפעה יהודית, מוסרית ודתית על העולם כולו – אך זה היה מתוך מחשכי הצמצום בגלות, מתוך הנדודים וההישרדות; המרחב הגלוי של התרבות העולמית, החברתית והפוליטית נותר בלי ירושלים בתור מוקד עולמי (עד אחרית הימים).

לחלל הזה נכנסה אתונה, שבדיוק באותן שנים⁶⁰ שחררה עבדים, החזירה אדמות לבעליהן ומחקה חובות, בהתאמה לאידיאלים של התורה. עד היום מובילה הרוח האתונאית את הדמוקרטיה המערביות, את המדעים, את הפילוסופיה ואת החירות.

גם בשוכנו לירושלים בדורות האחרונים, אנו מביאים אתנו את רוח החירות הדמוקרטית המערבית על ערכיה. האתגר של ירושלים כיום הוא החיבור בין רוח יציאת מצרים לבין הרוח הדמוקרטית, וחיבור המוסר והצדק עם השלום בחזון ישעיהו. חיבורים אלה יוכלו אולי להחזיר את ההובלה העולמית התרבותית מ'אתונה' (אמריקה) לירושלים, ברוח התורה והנבואה.

*

59. ראו בספרו של אריסטו, מדינת האתונאים (תרגום ד' אשורי וא' מלצר, ירושלים תשל"ג), פרקים ה'-ו"ב, עמ' 23-34; וראו חיבורו של פלוטרכוס, חיי אישים – אנשי יוון (ירושלים תשל"א/תשמ"ו), סולון, עמ' 39-70 – על הסרת העול שם, עמ' 50-55.

60. על פי התיארוך המקובל, צדקיהו מלך בירושלים ב-597 לפנה"ס, והעיר חרבה ב-586; לדעתי, ברית השחרור בירושלים נכרתה בשנת השמיטה הראשונה במלכות צדקיהו, היא שנת 3 למלכותו (594 לפנה"ס); בדיוק באותה שנה קבע סולון באתונה את 'הסרת העול'. הקבלת האירועים האלה מהווה אתגר לומדי תנ"ך ומחשבת ישראל.

מי שמונים את השנים לפי 'סדר עולם' כפשוטו (ראו מאמריהם של ד"ר ח' חפץ ושל הרב י' מדן, מגדים י"ד, תשנ"א) יצטרכו לומר שסולון חי ופעל בסוף ימי עוזיהו, והמסקנה תהיה קשה עוד יותר – דורות רבים אחרי תיקוני סולון יכול היה צדקיהו לתקן ברגע האחרון שלפני החורבן, אך לא הצליח.

העבדות בעולם היהודי מימי בית שני

ניסיון דומה לשמיטת חובות ולשחרור עבדים ניסה נחמיה, השליט היהודי על פחוות יהודה מטעם המלך ארתחשטא. וכך תיאר זאת נחמיה (ה', א-ג) בעצמו:

וְתִהְיֶה צַעֲקַת הָעָם וְנִשְׁיָהֶם גְּדוֹלָה אֶל אֲחֵיהֶם הַיְהוּדִים; וַיֵּשׁ אֲשֶׁר אִמְרִים בְּנֵינוּ וּבְנֹתֵינוּ אֲנַחְנוּ רַבִּים (מלשון ריבית – הילדים ממושכנים לחובותינו), וְנִקְחָה דָגָן וְנֹאכְלָה וְנִחְיֶה; וַיֵּשׁ אֲשֶׁר אִמְרִים שׁוֹדֵתֵינוּ וּקְרַמֵּינוּ וּבְתֵינוּ אֲנַחְנוּ עֲרָבִים (מלשון עירובן – האדמות והבתים ממושכנים לחובותינו), וְנִקְחָה דָגָן בְּרַעֲב; וַיֵּשׁ אֲשֶׁר אִמְרִים לְוִינוּ כֶּסֶף לְמִדַּת הַמֶּלֶךְ שׁוֹדֵתֵינוּ וּקְרַמֵּינוּ; וְעַתָּה כִּבְשׁוּר אֲחִינוּ בְּשׁוֹרֵנוּ כִּבְנֵיהֶם בְּנֵינוּ, וְהִנֵּה אֲנַחְנוּ כִּכְשִׁים אֶת בְּנֵינוּ וְאֶת בְּנֹתֵינוּ לְעֶבְדִּים, וַיֵּשׁ מִבְּנֹתֵינוּ נִכְבְּשׁוֹת (לשפחות) וַאֲיִן לֹאֵל יָדְנוּ (לפדותם), וּשׁוֹדֵתֵינוּ וּקְרַמֵּינוּ לְאֲחֵרִים.

ויחר לי מאד כַּאֲשֶׁר שָׁמַעְתִּי אֶת זַעֲקָתָם, וְאֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה. וַיִּמְלֶךְ לִבִּי עָלַי וְאָרִיבָה אֶת הַחֲרִים וְאֶת הַסְּגָנִים, וְאִמְרָה לָהֶם מִשָּׂא (=חוב) אִישׁ בְּאֲחָיו אֲתֶם נִשְׂאִים (=נושים), וְאֲתָן עֲלֵיהֶם קֹהֵלָה גְּדוֹלָה: וְאִמְרָה לָהֶם אֲנַחְנוּ קִנְיֹנוּ (=פדיון) אֶת אֲחִינוּ הַיְהוּדִים הַנִּמְכָּרִים לְגוֹיִם כְּדִי בָנוּ (=כדי שישונו אלינו) וְגַם אֲתֶם תִּמְכְּרוּ אֶת אֲחֵיכֶם וְנִמְכְּרוּ לָנוּ (?) וַיַּחְרִישׁוּ וְלֹא מָצְאוּ דָבָר (להשיב); וְאוֹמַר לֹא טוֹב הַדְּבָר אֲשֶׁר אֲתֶם עֹשִׂים, הַלּוֹא בִּירְאָת אֱלֹהֵינוּ תִּלְכוּ, מִקְרַפְת הַגּוֹיִם (שלא יחרפו אותנו) אוֹיְבֵינוּ; וְגַם אֲנִי אֲחִי וְנִעְרֵי נְשִׁים בָּהֶם (באלה הזועקים לעזרה) כֶּסֶף וְדָגָן, נַעֲזֹבָה נָא אֶת הַמִּשְׂא (=החוב) הַזֶּה; הַשֵּׁיבֵנוּ נָא לָהֶם כִּהְיִים שׁוֹדֵתֵיהֶם כְּרַמֵּיהֶם וְזִיתֵיהֶם וּבְתֵיהֶם, וּמֵאֵת הַכֶּסֶף וְהַדָּגָן הַתִּירוּשׁ וְהִצְיָהָר אֲשֶׁר אֲתֶם נְשִׁים בָּהֶם; וַיֹּאמְרוּ נְשִׁיב, וּמֵמָּה לֹא נִבְקַשׁ (לגבות חובות), כִּן נַעֲשֶׂה כַּאֲשֶׁר אֲתָה אוֹמֵר, וְאִקְרָא אֶת הַכֹּהֲנִים וְאֲשַׁבְּעֵם לַעֲשׂוֹת כַּדְּבָר הַזֶּה; גַּם חֲצֵנִי נַעֲרָתִי, וְאִמְרָה: כִּכָּה יִנְעַר הָאֱלֹהִים אֶת כָּל הָאִשׁ אֲשֶׁר לֹא יָקִים אֶת הַדְּבָר הַזֶּה, מִבֵּיתוֹ וּמִגִּיּעוֹ, וְכִכָּה יִהְיֶה נַעֲוֹר וְרָק, וַיֹּאמְרוּ כָּל הַקְּהָל אָמֵן, וַיְהִלּוּ אֶת ה', וַיַּעַשׂ הָעָם כַּדְּבָר הַזֶּה.

בוודאי לא מקרה הוא הדמיון בין צדקיהו לנחמיה – כישלון הברית בימי צדקיהו היה אחד הגורמים שהכריעו את גורל ירושלים לחורבן; ואילו נחמיה, השליט היהודי מטעם מלך פרס, היה תקיף מול השרים שלו הרבה יותר מצדקיהו; הוא לא נזקק לברית בין בתרים, ודי היה לו לנער את חוצנו כדי לקבוע קללה על מי שלא יקיים את השבועה. מעמד זה של שחרור עבדים ושפחות ושמיטת חובות ואדמות היה חלק מכריע מבניין ירושלים בידי נחמיה, וכך נפתחה תקופת בית שני בתיקון גדול בחברה ומוסר – שמיטה ושחרור. גם בימי צדקיהו וגם בימי נחמיה מדובר היה בעבדות כלכלית של אחים מישראל. במקורות חז"ל כבר נקבע ש"אין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג" (ערכין כט ע"א); כלומר: אם אין ביטחון מלא ביציאת "אחיק" העני ובשיבתו אל נחלתו ביובל, אין להחזיק בו בתור עבד בכלל.⁶¹

על פי מקורות חז"ל, בטלו היובלות בסוף ימי בית ראשון (ערכין לב ע"ב). אולם חלק מדיני היובל (כמו 'בתי ערי חומה') התקיימו גם בתקופת המשנה (ערכין לג), ושבועת השחרור של נחמיה (ה') מוכיחה שעבדות כלכלית הייתה נפוצה ביהודה של תחילת בית שני. כך עולה גם מהלכות רבות של 'עבד עברי' במקורות חז"ל.⁶² כיבושי החשמונאים הביאו ליהודה אלפי שבויים נכריים שנמכרו לעבדות (מלחמות היהודים ספר א', פרק ד', ג), והעבדות הפנימית הכלכלית הצטמצמה מאוד עד שבטלה לעולם. בתחילת בית שני סימן נחמיה את הכיוון גם בפדיון עבדים יהודים מידי נכרים, וגם בשחרור (חד-פעמי אך דרמטי) של עבדים 'אחים' בשמיטת חובות; ואילו בסוף בית שני כמעט נעלמה עבדות כלכלית של 'אחים', והצטמצמה גם העבדות המשפטית

61. על פי דברי הגמרא, כנראה שיצאה בשש שנים נוגעת רק למי שנמכר "בגנבתו", ואילו על מי שמכר את עצמו לעבדות כלכלית חלו רק דיני היובל מספר ויקרא (כ"ה) ולא המשפטים משמות ומדברים: הוא לא יצא בשש שנים, לא נרצע, לא זכה להענקה, ומאידך לא היה אפשר לתת לו שפחה 'כנענית' (כדעת הברייתא בשוה מהמשנה, בקידושין יד ע"ב); וראו להלן על ההשוואה בין פרשיות העבדות בשמות ובדברים, מול ויקרא, עמ' 121 ואילך.

62. בסוגיות 'עבד עברי', קידושין יד ע"ב עד כב ע"ב; מכילתא לתחילת משפטים; ספרא לפרשת 'בהר', פרק ז'. וראו א"א אורבך, 'הלכות עבדים כמקור להיסטוריה חברתית בימי הבית השני', בתוך: מעולמם של חכמים, ירושלים תשס"ב.

של גנבים שלא יכלו לשלם – מאז נאסר למכור גנב בתור עונש, והותר למכור אותו רק לשם החזרת הגנבה.⁶³

לעומת זאת, עבדות של נכרים, שבויים וצאצאיהם פרוחה ביהודה, אלא שרבים מהם נימולו והפכו לחלק בלתי נפרד מהמשפחות ומן החברה היהודית. אחרי החורבן השני אסרו הרומאים מילה של עבדים בידי אדונייהם היהודים (כשם שאסרו על גירוי נכרים בכל תוקף), ועל כך פרצה המחלוקת אם מותר ליהודי להחזיק בעבדים נכרים שלא נימולו (יבמות מה ע"ב). ככל מקום שהיה אפשר החזיקו יהודים בעבדים ושפחות 'כנעניים' שנימולו, לרוב בתור עבדי בית. רבים מהם השתחררו במשך הזמן ונטמעו בחברה היהודית; כך היה מקובל גם בתפוצות הגולה עד הדורות האחרונים.

מאידך, אחרי החורבן התרבו מאוד יהודים שנשבו או נחטפו ונמכרו לעבדות לנכרים. קהילות יהודיות רבות בכל הזמנים עסקו בפדיון שבויים במאמצים גדולים מאוד, הן מחשש של טמיעה בין הגויים והן בגלל הסבל הכבד שהיה מנת חלקם. כל כך נודע הדבר בין הגויים שיהודים מתגייסים לפדות שבויים וחסופים, עד שעבדים, שבויים ואסירים יהודים הפכו למסחטת כספים, ועול כבד היה נתון על הקהילות. לכן קבעו חז"ל בתקנה ש"אין פודים את השבויים יתר על כדי דמיהם מפני תיקון העולם" (גיטין מה ע"א) – אם מפני דוחק הציבור אם כדי שלא לעודד חטיפות.

בפועל היה קשה מאוד ליהודים לקבל תקנה זו, למרות ההיגיון שבה, מפני הסכנה לחטופים ומפני החשש מטמיעה של יהודים בחברה הנכרית. אבל היה מנהיג תורני דגול אחד שהקריב את חירותו שלו כדי לשמור ולהגן על הקהילות ועל התקנה.

מהר"ם מרוטנבורג היה מנהיג הקהילות היהודיות בגרמניה⁶⁴ (במחצית השנייה של המאה ה-13). הוא הוביל ככל הנראה בריחה המונית של יהודי גרמניה מפני הקיסר רודולף ה-1, שגזר על היהודים **עבדות גמורה למלך בשעבוד הגוף**. מהר"ם נתפס באיטליה (בגלל הלשנה של מומר שזיחה אותו) כנראה בדרך לארץ ישראל,⁶⁵ ונידון למאסר בגלל אחריותו לבריחה. היהודים ביקשו לפדותו, אך הקיסר דרש סכום עצום (20 אלף מרק). המשא והמתן נמשך שנים, וייתכן שמהר"ם השתדל להקטין את העול שייפול על הקהילות. כאשר הגיעו להסכמה, דרש הקיסר ערבות אישית של הרא"ש (תלמיד המהר"ם), ואז שיפרו את תנאי הכליאה, אך לא הספיקו לשחררו ומהר"ם נפטר בכלאו, אחרי שבע שנים. על פי הסיפור שהגיע למהרש"ל,⁶⁶ מהר"ם אף אסר לפדות אותו כהלכת המשנה בגיטין, כי חשש משבי נוסף של חכמים, עד שתשתכח התורה.

הקיסר החזיק בגופתו עוד ארבע עשרה שנה מפני שניסה לדרוש את הסכום הכבד גם אחרי פטירתו. הרא"ש נאלץ לברוח לספרד בגלל הערבות. לבסוף עשיר יהודי (ר' אלכסנדר זיסקיין ווימפן) נתן את הונו בפדיון גופת רבו, וביקש רק להיקבר על ידו.

למרבה הצער, התופעה של חטיפת יהודים והפיכתם לבני ערובה חוזרת גם במדינת ישראל העצמאית, וזה חלק מהטרור של אויבי ישראל.

63. מכילתא משפטים י"ג: "ונמכר בגנבתו – לא פחות ולא יתר"; וזה הפוך לחלוטין מדברי יוסף בן מתתיהו, שמספר על מכירת גנבים כעונש לגנב ולא כפיצוי לגנב (קדמוניות היהודים ספר ג', פרק י"ב; ג' ספר ט"ו, פרק א', א).

64. ראו א"א אורבך, בעלי התוספות כרך ב' (ירושלים, מהדורת תש"מ), עמ' 521-564; על סיפור מעצרו ופטירתו בכלא, ראו שם עמ' 541-547. בעמ' 544 מובא סיפורו של ר' יהודה בן הרא"ש על ערבות אביו ועל בריחתו.

65. ראו א' גרוסמן, 'זיקתו של מהר"ם מרוטנבורג לארץ ישראל', קתדרה 84 (תשנ"ז), עמ' 63-84.

66. בחיבורו 'ים של שלמה' למסכת גיטין, פרק ד' סימן ס"ו; יש שהטילו ספק בנכונות הסיפור של התנגדות מהר"ם לפדייתו, סיפור שנוצר אצל מהרש"ל כ-250 שנה לאחר פטירת מהר"ם; אולם אין חולק שמהר"ם נפטר בכלאו (בשנת נ"ג לאלף השישי; 1293) שבע שנים לאחר מעצרו (בשנת מ"ו לאלף השישי; 1286), וגופתו נפדתה רק כעבור ארבע עשרה שנים נוספות (בשנת שישים ושבע לאלף השישי; 1307); כל זה כתוב על מצבתו. ממילא מובן שלא הצליחו או לא הספיקו לפדות אותו, אף שהיה המנהיג הבלתי מעורער של יהודי גרמניה, ודי בכך.

העבדות בהיסטוריה הכללית (ב)

רומא הייתה בית עבדים עצום ממדים עוד לפני הקיסרות, בעיקר בגלל המלחמות הבלתי פוסקות. המוני שבוים – גם יהודים – נמכרו לעבדות, עוברי אורח נחטפו ונמכרו לעבדות או נעלמו בתוך מחנות של עובדי כפייה, ועבדים לא הורשו לשמור את דתם. במצב הזה פרצו מרידות עבדים, וביניהם מרד העבדים הגדול בהיסטוריה בהנהגת סֶפְרִטְקוּס (73-71 לפנה"ס), שניצח חמישה גייסות רומיים לפני שנפל בקרב. המורדים שנכנעו נצלבו בהמוניהם.

בעקבות המרידות נאלצו הרומאים להקל במקצת את העול, ונחקקו חוקים שאסרו להפריד ילדים מהורים בשעת המכירה לעבדות; עבדי בית הורשו לקיים חיי משפחה ואף לצבור רכוש במקרים מסוימים. עקב כך רבו שחרורי העבדים ברומא אף בשונה ממגמות החקיקה, ועבדים משוחררים – בעיקר משכילים – תפסו מעמד מכובד (בדומה ליוסף במצרים). אולם עבדי הבית הפשוטים סבלו מאוד – המוני עבדים באחוזות גדולות בדרום איטליה נוצלו באכזריות בקנה מידה נרחב, ורבים מהם מתו בעבדותם. הנצרות לא שינתה דבר במצבם של העבדים, ופאולוס⁶⁷ אף קרא להם להשלים עם גורלם הנגזר מלמעלה, מעין מה שאמר המלאך להגר שפחת שרי: "שובי אל גברתך, והתעני תחת ידיה" (בראשית ט"ז, ט). פאולוס אף השיב בעצמו עבד בורח אל אדונו.

בעולם הנוצרי השתנה מצב העבדים בעיקר כאשר הורע מצבם של העניים וניטשטשו הגבולות בין עניים לבין עבדים. אולם הנצרות שמרה על זכותם של עבדים לחיי משפחה ולשחרור על פי רצון האדון, וגם לצבירת כסף ולפדיון. תחת המשטר הפיאודלי הפכו בהדרגה רוב העבדים בארצות אירופה לצמיתים ולאריסים על אדמות של בעלי אחוזות.

המלחמות הגדולות בין עמי אירופה המערבית לבין העמים הסלזוויים שבמזרח סיפקו המוני עבדים סלזוויים לשוקי אירופה, וגם את המילה SLAVE (בגלגוליה השונים). אבל כבר בתקופה הרומית החלו להופיע באירופה ובארצות הים התיכון גם עבדים שחורי עור, שבוים ממלחמות הצבאות הרומיים באפריקה, ואחר כך התפתח סחר עבדים שחורים ממזרח אפריקה למצרים ולבבל (ומשם גם לספרד), בעיקר בידי סוחרים עבדים ערביים.

בעולם המוסלמי היה מצב העבדים נוח בהרבה מברומא ובארצות אירופה ואמריקה. רובם היו עבדי בית ומשרתים, והשפחות (רבות מהן שחורות) היו משרתות, זמרות ומנגנות, וכמובן – פילגשים. היו עבדי בית שנעשו עוזרים בעסקים ורכשו מעמד מכובד. יוצא דופן היה הניסיון להעביד קבוצות גדולות של עבדים שחורים בחקלאות בדרום עירק (במחצית השנייה של המאה ה-9), ניסיון שהביא למרד ה'זנג' (בני מזרח אפריקה), אשר נמשך ארבע עשרה שנה וערער את יסודות המשטר והכלכלה.

כבר אז נשמעו טענות שיש בספר בראשית קללת עבדות של נח נגד חם בנו, וכוש היה אחד מבני חם (בראשית י', 1). על כך הגיב ר' אברהם אבן עזרא, בחריפות האופיינית לו: "ויש אומרים כי הכושים הם עבדים בעבור שקלל נח את חם, והנה שכחו כי המלך הראשון אחר המבול היה מכוש ('וכוש ילד את נמרד...'), בראשית י', ה-1), וכן כתוב 'ותהי ראשית ממלכתו בבל' (שם)".

מסתבר שעבדות הכושים חוללה ויכוח תיאולוגי בשאלה אם יש לו יסוד בקללת נח עוד בבבל במאה ה-10 ובספרד במאה ה-12, מאות שנים לפני הוויכוחים באמריקה.

אמנם באסלאם מחייבים יחס טוב לעבדים, מגנים בכל פה שעבוד של מוסלמים על ידי מוסלמים, מעודדים עבדים להתאסלם ולהשתחרר, ורואים בשחרור עבדים מעשה של צדקה וכפרה. ובכל זאת לא צמחה באסלאם תנועה לביטול העבדות, אולי דווקא מפני שהעבדות העיקרית הייתה של עבדי בית, ואלה זכו ליחס נוח (בדומה למשפטי התורה).

67. באיגרת הראשונה אל הקורניתיים ובאיגרת אל האפסיים.

ממרידות העבדים בספארטה (ה'הלוטים'), ברומא ('ספרטקוס') ובעירק (ה'נג') אפשר ללמוד ששעבוד המוני ואכזרי במיוחד הוא שמוביל למרידות גדולות, ולפעמים אף לשחרור רדיקלי. כך היה לבני ישראל ביציאת מצרים "מבית עבדים", וכך היה במלחמת האזרחים באמריקה. העבדות במשקי בית, במגבלות של חוקים ובהגינות מוגבלת, מעולם לא חוללו מרידות גדולות ולא תנועות שחרור. לכן ביטול גמור של העבדות בארצות האסלאם התרחש רק במאה ה-19 בלחץ הציוויליזציות המערביות, שכבר יצאו מתפיסות הנצרות השמרנית אל תפיסות החירות המודרנית.

*

ככל שהעמיקה הקולוניזציה של מדינות אירופה באפריקה כך התרחב סחר העבדים השחורים. ועם ההתיישבות הנרחבת בארצות אמריקה וייסוד אחוזות ענק, שהתבססו על גידול כותנה, סוכר ומטעים (במאה ה-16), הפכה העבדות השחורה ממערב אפריקה לענף רווחי מאוד. מלחמות פנימיות של שבטים באפריקה ואספקה של כלי נשק וסחורות מאירופה לשליטים שחורים במערב אפריקה הביאו למסחר המוני בעבדים שחורים שנמכרו לארצות אמריקה. כשליש מצי הסוחר הבריטי במאה ה-17 היה עסוק בהובלת עבדים מאפריקה לאמריקה, כ-50 אלף לשנה בממוצע. על פי כמה הערכות, הועברו לארצות אמריקה כ-15 מיליון עבדים במשך כ-300 שנה, ומאות אלפים מתו בדרך.

בארצות דרום אמריקה שעבדו הספרדים את האינדיאנים יותר ממאה שנה, אבל הם לא התאימו לעבודות הקשות ומספרם הלך והצטמצם, בעוד שהצורך בידיים עובדות הלך וגדל. כך החל גם שם יבוא עבדים מאפריקה בהיקף נרחב. העבדות הייתה מעוגנת בחוק הספרדי, ולכן היו לעבדים גם זכויות מעטות כמו חיי משפחה ורכוש, ורבו נישואי התערובת בין ילידים ממוצא אינדיאני, שחורים מאפריקה ולבנים מספרד ומפורטוגל. ההבדלים הלכו והיטשטשו, ובמהלך המאה ה-19 התבטלה העבדות. כך קרה גם במושבות הצרפתיות וההולנדיות, ואותו התהליך התרחש גם באירופה. רוח המהפכה הצרפתית וביטול חוקי העבדות באו לעולם אחרי צמצום העבדות בתהליך טבעי של טמיעה והתמזגות רוב העבדים והשפחות בחברה.

אולם בארצות אמריקה שבשליטת האנגלים לא הייתה העבדות מעוגנת בחוק אלא בצורך הכלכלי, והמגדיר היחיד של העבדות היה צבע העור; ולכן לא התרחש תהליך של טמיעה. במדינות הצפון המתועש לא הייתה עבדות, והערך העליון היה החירות; ואילו במדינות הדרום החקלאיות הערך העליון היה הכותנה והייצור החקלאי באחוזות ענק. כך נוצר המתח העצום שהוביל למלחמת האזרחים (1861-1865). מכונני החוקה הראשונים באיחוד הפדרלי לא אסרו את העבדות בחוק, וכנראה הניחו שהיא תגווע מאליה, אך התבדו. הפשרות שהושגו לפני פרוץ המלחמה ('פשרת מיסורי', למשל) הכירו בעבדות שבדרום כעובדה (אף שלא הייתה מעוגנת בחוק), הדגישו גם את החובה להסגיר עבדים בורחים שנמלטו למדינות הצפון, ולא הגנו על העבדים השחורים מפני התעללות אכזרית במדינות הדרום.

זה היה הרקע לוויכוח התיאולוגי על העבדות⁶⁸ בין רבנים יהודים ותיאולוגים נוצרים מלפני מלחמת האזרחים ועד סופה. בוויכוח הזה היו לוחמים רדיקלים נגד העבדות – במיוחד אוונגליסטים אבולוציוניסטים שהתאגדו בתנועת 'ביטול' (Abolitionism). חלק ממנהיגיהם יצאו נגד משפטי העבדות שבתנ"ך, וחלק יצא גם נגד עמדות הנצרות בשאלות אלה. התנגדות מרכזית הייתה כלפי ההשלמה עם העבדות בתור תופעת קבע שלא ניתן לבטלה, ונגד הטענה שצריך בשל כך לתת לה מסגרת חוקית כדי להקל את סבלם של עבדים ושפחות ולאפשר להם 'עבדות הוגנת' עד כמה שניתן. השאיפה למסד את העבדות הייתה עמדתם של רוב המנהיגים הדתיים, שהיו שמרנים, התנגדו לכל פגיעה או זלזול בתנ"ך ובנצרות, התנגדו לעבדות אכזרית שאיננה נתונה במסגרת חוקים מרכזיים, אבל לא תמכו בביטול כולל של העבדות, ולא ראו בזה את השאיפה

העליונה של הדת והמוסר. בעמדות שמרניות תמכו לא רק ראשי האורתודוקסיה היהודית באמריקה, אלא גם המנהיגות המרכזית של התנועה הרפורמית, ורק חלק מן הרפורמים הצטרף אל הרדיקלים. אחדים מהמנהיגים הרדיקליים (בעיקר מבין הנוצרים האבולוציוניסטים) האמינו בכל תוקף שהבורא יצר את כל האנשים בשוויון גמור, ולא ייתכן שיהיה רצונו בקיום העבדות, שהיא חטא חמור. לכן הם יצאו חוצץ נגד מה שנראה בעיניהם 'המוסר הפרימיטיבי' של התנ"ך בשאלה זו (ואף בשאלות אחרות), או טענו שהמוסר התנ"כי היה מתאים וראוי לזמנו, והגיע הזמן לעמדות מוסריות כלליות ועקרוניות ברוח הנביאים, עמדות הדוגלות בשוויון מוחלט של כל הנבראים בצלם אלוהים. הלוחמים הרדיקלים הללו הורחקו ברובם מן הכנסיות שלהם בתגובות נסערות של המנהיגות השמרנית, שלא יכלה לקבל כל פגיעה בתנ"ך או בנצרות. אחד ממובילי המאבק הרדיקלי לביטול כללי של העבדות היה הנרי וורד ביצ'ר מברוקלין, שגם אביו היה לוחם חברתי, בעיקר נגד השכרות. אחותו, הארייט ביצ'ר סטואו, היא המחברת הנודעת של 'אוהל הדוד תום',⁶⁹ והספר הזה הוא שעורר את הציבור הרחב נגד העבדות יותר מכל המנהיגים הפוליטיים והדתיים.

בקריאה תורנית של 'אוהל הדוד תום' מתבלטות שלוש נקודות מכריעות בסיפור:

1. יש עבדות הגונה, ויש עבדי בית שהיה טוב להם בבית אדוניהם (כמו משפחתו של תום בקנטאקי) ולא רצו לעוזבו. אפילו כאשר קיבלו כתב שחרור בסופו של הסיפור, התחננו להישאר ונשארו באחוזה בתור אנשים חופשיים שעובדים בשכר. רק ההסתבכות של בעל הבית בחובות גרמה שנאלץ (למרות התנגדות אשתו) למכור את תום לסוחר עבדים נבל, שרק בצע כסף לנגד עיניו.

היו גם אדונים רעים, שעבדיהם ברחו מהם ברגע שנקרתה להם הזדמנות. אבל השוט העיקרי מול העבדים בקנטאקי היה האיום למכור אותם 'במורד הנהר', אל תעשיית העבדים האכזרית באחוזות הדרומיות.

גם בפעם השנייה, אחרי המסע 'במורד הנהר', זכה תום בבית טוב של אדון הגון, אחרי שהציל את ילדתו מטיביעה. אולם מותו של האדון הביא אותו למכירה פומבית, ושם נפל לידיו של אדון רשע ואכזר, שהתעלל בתום רק מפני שלא יכול לסבול את צדקותו; הוא הצליף בו ללא רחם רק מפני שתום סירב להצליף בעצמו בעבדים שתחת מרותו.

המסקנה היא שעבדות – טובה והגונה ככל שיכולה להיות, ברוח התנ"ך – איננה ערובה לגורלם של עבדים כמות האדון הטוב, או אם הסתבך בחובות, "והנשה בא לקחת את שני ילדי לו לעבדים" (מלכים-ב ד', א). רק ביטול חוקי לכל סוגי העבדות, ובתוכן גם 'העבדות הטובה', יכול למנוע את המכירה 'לעבדות אכזרית' בשינוי הניסיונות.

2. הדוד תום מת ממכות השוט שהצליף בו ללא רחם האדון הרשע, אבל הוא לא מת בו ביום, אלא כעבור "יום או יומים". אין ספק באשמת האדון, אבל על פי הלכת חז"ל, הוא לא ייענש בבית דין של מטה "כי כספו הוא" (שמות כ"א, כא). גם בסיפור נענש האדון הרשע רק בידי שמיים. רק על פי פירוש הרמב"ן בדרך הפשט,⁷⁰ גזרה התורה את דינו ("נָקַם יָנָקָם" ב"חַרְבַּ לְנַקְמָתָה") של אדון רשע כזה למות במשפט, וזה מפני שהדוד תום לא קם מן המיטה שהושכב בה אחרי המכות, ולא 'עמד על רגליו' אפילו רגע אחד.

3. העמוד העיקרי של הסיפור הוא חשש ההסגרה של עבדים בורחים. השפחה שנמלטה עם הילד הקטן לפני שייקחו אותו ממנה למכירה פומבית סיכנה את חייה כמה פעמים כדי להימלט מהרודפים, שקיבלו כסף מראש כדי לצוד את הבורחת ובעיקר את הילד. אשת הסנאטור שנאבק להחמיר בעונשם של

69. הסיפור המקורי (Uncle Tom's Cabin) נתפרסם בעיתון אמריקני ב-40 פרקים מיוני 1851, ורק אחר כך הפך לרב מכר בינלאומי. בתגובה לטענות תומכי העבדות שהספר אינו מבוסס על עובדות, פרסמה המחברת (ב-1853) 'מפתח' לחיבורה, ובו הציגה את המסמכים ואת העובדות ששימשו יסוד לספר. ב-1862 פגש הנשיא אברהם לינקולן את הארייט ביצ'ר סטואו, ואמר לה: "את האישה הקטנה שכתבה את הספר שהתחיל את המלחמה הגדולה" (ויקיפדיה). הספר תורגם לעברית שבע פעמים.

70. ראו לעיל עמ' 91 והערה 5.

מעניקי מקלט לעבדים בורחים הכריחה אותו לתת מקלט לכמה שעות לשפחה הבורחת ולילד, אבל הוא מיהר להעבירם לידיים אחרות כדי שלא ייחשף. כל המקלטים הזמניים של אנשים טובים – כמו גם של הקוויקרים – לא יכלו להספיק, ורק תחפושת מוצלחת הביאה אותם בספינה לקנדה, ארץ שהעבדות בה הייתה אסורה על פי החוק, ושם גם התאחדה המשפחה והתחילה חיים חדשים וחופשיים של עבודה והשכלה.

שני החידושים המכריעים במשפט התורה על עבדות של בני נכר לעומת כל דיני העבדות מן המזרח הקדום ועד אמריקה – משפט נקם באדון שהרג את עבדו במכות (בייחוד לפי פירוש הרמב"ן) ואיסור הסגרת עבד בורח לידי אדוניו – הם שני עמודי התווך של הספר 'אוהל הדוד תום'. לכאורה לא היה צריך להתעורר ספק שמשפט התורה שולל את 'פשרת מיסורי' (אשר כללה התחייבות להסגרה של עבדים בורחים), במיוחד בתנאי העבדות האכזרית ששררה במדינות הדרום.

למרות הדברים האלה, רוב המנהיגים הדתיים, היהודים והנוצרים, לא חברו למאבק לביטול העבדות. הם נטו לצמצם את איסור ההסגרה של עבד בורח בתורה רק למצב מלחמה (כדעת המפרשים ולא כהלכת חז"ל) ונתרו בקו השמרני (שלא קשה לעגן אותו בתורה ובהלכה), שתפקיד האדם על פי התורה הוא לעדן את העבדות (ולא לבטלה), לעשותה הגונה וטובה לעבד ולמשפחתו עד כי ירצה להישאר "כי טוב לו עמך" (דברים ט"ו, טז). אולם הם לא יכלו לתת תשובות מספקות לשאלות החמורות שעלו (והודגשו ב'אוהל הדוד תום') בנוגע לגורלם של עבדים בורחים ושל אלה שנמכרו לעבדות אכזרית בגלל מות האדון או בגלל הסתבכותו בחובות. ומוכן שלא הייתה להם תשובה לניצול האכזרי של המוני העבדים במדינות הדרום.

מלחמת האזרחים פרצה עקב התגרות צבאית של הדרום ולא ישירות בגלל העבדות, ואז שרר חשש כבד מפני התפרקות כללית של ה'יוניון' האמריקני. חרף המוני ההרוגים, לא קשה להבין את החשש מנקיטת עמדה רדיקלית בשאלת העבדות, אשר נראתה כמובילה לאסון.

לקראת סיומה של מלחמת האזרחים נחשפה סיבה אחרת לזהירות ולחששות של רוב המנהיגות היהודית:⁷¹ כמה מהלוחמים הרדיקלים נגד העבדות (בעיקר הכנסייה הפרסביטריאנית) הובילו בהתלהבות את ה'תיקון הנוצרי', שדרש מן הקונגרס להגדיר שהחוקה האמריקנית שואבת את סמכותה מהבורא ומחוקיו על פי האמונה הנוצרית, ונוסף על כך תבוטל העבדות כליל בכל מדינות ה'יוניון' האמריקני. הם התעלמו כליל מעמדות הנוצרים השמרנים, כמו גם מתמיכת הנצרות הקלאסית בעבדות, וטענו שחילוניות החוקה הדמוקרטית האמריקנית היא שהביאה להתפשרות עם העבדות האכזרית.

הניצחון הגדול של אברהם לינקולן וצבאו נגד צבא הדרום (במחיר כבד של יותר מ-600 אלף הרוגים משני הצדדים) העלה בקרב היהודים חשש כבד. הם חששו שאמריקה, תחת הלחץ הבלתי פוסק של הרדיקלים (האבולוציוניסטים), תהפוך למדינה נוצרית כמו באירופה, והאנטישמיות האירופית תתעורר גם בארץ המקלט החדשה, שהתחייבה בחוקה ל'חופש דת'. בסוף המלחמה דן הציבור האמריקני והקונגרס גם ב'תיקון הנוצרי' וגם ב'תיקון ה-13' לביטול העבדות. ביטול העבדות אושר בהתרוממות רוח, ואילו ה'תיקון הנוצרי' נדחה בתוקף והפך להצעה מבישה. החששות נתבדו. לא הנוצרים האבולוציוניסטים ניצחו במערכה, אלא הרוח הדמוקרטית החופשית.

שאריות העבדות עד לימינו

רוב סוגי העבדות על פי חוק בוטלו – ואף נאסרו – ברחבי העולם במאה ה-19, והאמנות הבינלאומיות חסמו את שוקי העבדים של שבויי מלחמה. אולם תופעת העבדות מסרבת להיעלם. מחנות העבודה בברית

71. ראו מאמרה של שלומית יהלום, 'קונסנסוס יהודי בשאלת העבדות ערב מלחמת האזרחים: האמנם?', דברי הקונגרס העולמי היי"א למדעי היהדות, תולדות עם ישראל – העת החדשה, ירושלים תשנ"ד, עמ' 99-105.

המועצות היו אולי 'בית העבדים' החמור והקשה בכל ההיסטוריה, ועדיין נותרו מחנות כאלה בסין ובצפון קוריאה.

סחר בנשים למטרות זנות וסחר במחפשי עבודה ומקלט מתנהל ברחבי העולם (ובארצנו) מבלי שקוראים לזה 'עבדות', וכמעט בלי ההגנות של דיני העבדות העתיקים.⁷² ברגע שסרסור מחזיק בדרכון של אישה או של מחפש עבודה הוא למעשה 'סוחר שפחות ועבדים', וכך יש להתייחס אליו. למרבה הצער מערכות המשפט נוטות להתעלם מהמסחר הזה בבני אדם, גם כאשר נעשות עברות פליליות. הדבר שונה בנוגע לעובדים זרים, שבאים לכמה שנים ומרוויחים כסף שיאפשר להם לשוב למולדתם ולהתבסס מבחינה כלכלית. הם מוכיחים שאפשר למנוע עבדות בסדר חוקי ונכון, אלא שהתמוטטות משטרים ומלחמות אזרחים הן עדיין גורם ראשון להגירת המוני פליטים, שבחלקם חיים למעשה בעבדות, מחוסר בררה קיומי.

בשונה מהעולם העתיק (ועד ביטול העבדות), כיום יש מעמד חוקי וזכויות מקלט לפליטים ולמבקשי עבודה, אף שלא בכל מקום הם זוכים לשוויון מלא ולמעמד של אזרחים. כאן חוזרת לפתחנו שאלת האיסור המפורש בתורה שלא להסגיר עבד אל אדונו: האם הוא חל רק על עבדים על פי חוק, או גם על פליטים ומבקשי עבודה? האם איסור ההסגרה תקף גם כאשר מדובר במספרים גדולים שמאיימים להציף מדינות לאום ולשנות כליל את זהותן ותרבותן?

שאלות אלה מטרידות לא רק את מדינת ישראל במצבה המיוחד, אלא גם את פריז, ברלין ולונדון ומדינות רבות באירופה. אצלנו המצב מסובך במיוחד מפני שמדינת ישראל נמצאת באיום דמוגרפי מחד – ותעיד על כך החומה שנבנתה בגבול עם מצרים כדי לעצור את שטף הסודנים, מבקשי המקלט והעבודה – ומאידך, כל הרעיון שאוסר הסגרת עבדים בורחים מקורו בתורה שלנו. מדינת ישראל מחפשת פתרון להחזרתם אל מולדתם מרצון ובתנאים סבירים. אבל רובם אינם רוצים לחזור, ושכונות ויישובים בארץ חיים בחרדה מתמדת בגלל תרבות של פשיעה המתפתחת בקרבם.

טרם נוסה הרעיון של הקמת מרכזים יצרניים לשיקום פליטים ולהכשרה מקצועית (בסיוע בינלאומי) שיהיו בהם ענפי חקלאות ומלאכה בסגנון המקובל בארצות מולדתם של הפליטים. מיזם כזה עשוי לפתח את ארצות המוצא כאשר הדבר יתאפשר, ולהשיב פליטים לארצותיהם במעמד מקצועי וכלכלי גבוה ומכובד. כמובן, ישנה במלוא היקפה 'העבדות המשפטית' של אסירים השפוטים על פשעיהם, ולא רק מי שנמכר בגנבתו. ברוב בתי הסוהר יש השתלמויות פשע, ואסירים משתחררים ברמת פשיעה גבוהה יותר, וזה למרות תכניות שיקום ורכישת השכלה, ולמרות ניסיונות אחדים להפוך חלק מבתי הסוהר בעולם למחנות יצרניים, שאפשר לקיים בהם חיי משפחה רגילים ולהחזיר אסירים לחיי כבוד.

ההתמודדות מול תופעות העבדות האנושית שבמציאות עדיין רחוקה מ'אחרית הימים' שבחזון הנביאים ישעיהו (ב') ומיכה (ד').

72. הרב קוק באיגרת (אגרות הראי"ה א', איגרת פט, עמ' צה-צו) על שאלות העבדות הציג בחריפות את הבעיה של 'העבדות הטבעית', שפועלת בלי שום הגנות חוקיות – ביטול העבדות החוקית עודנו רחוק מביטול העבדות שבטבע האנושי והחברתי.



הכאתו של הדוד טום.



עבדים מובלים למכירה בשוק.
התמונות בעמוד באישור לשימוש חופשי של ויקיפדיה.