

ראש הישיבה - הרב דוד אסולין

דין רציעה בעבד עברי בין הלכה לאגדה

בסיכומה של סוגיית עבד עברי¹ במסכת קידושין מביאה הגמרא את הדרשה הבאה:

רבן יוחנן בן זכאי היה דורש את המקרא הזה כמין חומר: מה נשתנה און מכל אברים שבגוף? אמר הקדוש ברוך הוא: און ששמעה קולי על הר סיני בשעה שאמרתי 'כי לי בני ישראל עבדים' - ולא עבדים לעבדים, והלך זה וקנה און לעצמו - ירצע.

ורבי שמעון ברבי² היה דורש את המקרא הזה כמין חומר: מה נשתנה דלת ומזוזה מכל כלים שבבית? אמר הקדוש ברוך הוא: דלת ומזוזה שהיו עדים במצרים, בשעה שפסחתי על המשקוף ועל שתי המזוזות ואמרתי 'כי לי בני ישראל עבדים' - ולא עבדים לעבדים, והוצאתים מעבדות לחירות, והלך זה וקנה און לעצמו - ירצע בפניהם.

(קידושין כב ע"ב)

שתי הדרשות המובאות בסיכומה של סוגיה זו, מהוות למעשה חתימה הן לסוגיה הזו, והן לכלל הדיון על עבד עברי. מהדרשות הללו נראה שקיימת התנגדות עקרונית לעבדות ביהדות, ולכן 'און ששמעה על הר סיני כי לי בני ישראל עבדים' - ולא עבדים לעבדים, והלך זה וקנה און לעצמו - ירצע.³

המקור בתורה לדין רציעה

דין רציעה מופיע פעמיים בתורה, בספר שמות ובספר דברים. כך נאמר בספר שמות:

¹ העיסוק בדיני עבד עברי מתפרס על פני שמונה דפים במסכת קידושין: יד ע"ב- כב ע"ב.

² ברש"י על התורה הנוסח הוא: רבי שמעון.

³ עיינו בבבא קמא קטז ע"ב, ובבא מציעא י ע"א, ששם למדו מדרשה זו גם הלכה למעשה ש'פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום'.

וְאִם אָמַר יֹאמֵר הָעֶבֶד אֶהְבֵּתִי אֶת אֲדֹנָי אֶת אִשְׁתִּי וְאֶת בְּנֵי לֵא אֶצְאָה חֲפָשִׁי: וְהִגִּישׁוּ
אֲדֹנָיו אֶל הָאֱלֹהִים וְהִגִּישׁוּ אֶל הַדָּלֶת אוֹ אֶל הַמְּזוּזָה וְרָצַע אֲדֹנָיו אֶת אֲזָנוֹ בַּמַּרְצָע
וַעֲבָדוּ לְעַלְמָם.

(שמות כ"א, ה-ו)

ובספר דברים נאמר:

וְהָיָה כִּי יֹאמֵר אֱלֹיךָ לֹא אֶצְאָה מֵעַמְּךָ כִּי אֶהְבֵּךָ וְאֶת בֵּיתְךָ כִּי טוֹב לוֹ עִמָּךְ: וְלָקַחְתָּ אֶת
הַמַּרְצָע וְנָתַתָּה בְּאָזְנוֹ וּבְדָלַת וְהָיָה לְךָ עֶבֶד עוֹלָם וְאֵף לְאַמְתְּךָ תַּעֲשֶׂה כֵּן.

(דברים ט"ו, טז-יז)

על פי דין זה, על אף שעבד עברי אמור להשתחרר לאחר ששנים שעבד, קיימת אפשרות שישאר בבית אדונו לעבדות עולם. אפשרות זאת באה אך ורק במידה שהעבד עצמו ביקש זאת. התורה קובעת שהדבר מתאפשר רק לאחר שאדונו ירצע את אוזנו במרצע. מה משמעותו של טקס זה? מדוע רוצעים את אוזנו של העבד? לכאורה יש במעשה זה בזיון והשפלה לעבד. וכפי הנראה, אכן אין נחת רוח בבקשה של העבד להישאר לעולם אצל אדונו. אך נשאלת השאלה: אם בקשה זו אינה לגיטימית, מדוע התורה מאפשרת זאת? ומאידך, אם התורה מאפשרת עבדות של ששנים, מדוע לא תאפשר גם עבדות עולם? סוגיית הרציעה מעמידה בסימן שאלה מרכזי את כל יחסה של התורה לעבדות בכלל ולעבד עברי בפרט. כפי שאפשר לראות כבר בתורה, ולאחר מכן בחז"ל, התורה מציגה את מוסד העבדות באור שלילי מובהק.⁴ הדברים נכונים גם ביחס לעבד כנעני (ואין כאן המקום לדון בעניין זה), אבל זה מתבטא בעיקר ביחס לעבד עברי.

בין עבדות בישראל לעבדות באומות העולם

הנקודה המרכזית שמבדילה לחלוטין בין עבד עברי לבין מוסד העבדות שהיה נהוג באומות העולם, היא מגבלת הזמן. עבד קלאסי הוא עבד עולם. למעשה מדובר במעמד מיוחד, השונה ונבדל לחלוטין ממעמד בני החורין. בעולם הקדום אף קיימות התבטאויות הרואות בעבד יצור לא אנושי. הוא איננו יכול להיות מוגדר כאדם כלל וכלל. העבד הוא 'כלי מדבר'⁵ – כאמירתם של רבים. ואפילו אפלטון ואריסטו, הפילוסופים הגדולים של יוון העתיקה, נמנים על מצדיקי העבדות כמעמד ברור ופשוט שאין כל צורך להצדיקו. לשיטתם אין כל בעיה מוסרית בעבדות; כשם שברור, גם מבחינה מוסרית, שערכו של אדם עולה לאין שיעור על ערכו של בעל חיים - גם אם ראוי לשמור

⁴ ישנם גם צדדים חיוביים בעבדות, בעיקר ברמה המעשית, כפי שהסביר מרן הרב קוק לרב משה זיידל באריכות באגרות הראיה, א, פט. במאמר זה נעקוב אחרי גישתם של חז"ל לעבדות, כפי שהיא עולה מהסוגיה בקידושין, שאינה סותרת בהכרח את דברי הרב קוק אלא מציגה גישה המסתייגת מן העבדות באופן מובהק.

⁵ ראו באנציקלופדיה העברית, ערך 'עבדות' (כרך כו, עמ' 575): 'גם הוגי התקופה העתיקה ראו בעבדות תופעה טבעי. אריסטו סבר שעל פי טבעה מתחלקת האנושות לבני חורין ולעבדים. במשך כל תקופה זו לא קם הוגה דעות בעל משקל שהציע ביטול העבדות כמוסד. אפילו עבדים מתמרדים לא הציעו את ביטולה אלא רצו מצידם לשעבד את אדוניהם. העבדות הייתה המוסד החברתי בעל הרציפות הרבה ביותר בתקופה העתיקה'.

עת בעלי החיים ולמנוע מהם צער מיותר - כך גם ביחס לעבד. מעמדו של העבד בא לידי ביטוי חריף בכך שגם על בני משפחתו נגזר להיות עבדי עולם.

הגבלת עבד עברי לזמן – "שש שנים יעבוד ובשביעי יצא לחופשי חנם"⁶, ואם קדם היובל עליו לצאת לחופשי אף לפני זמן זה – וכן שחרורה של אמה עבריה בסימנים, מפקיעים למעשה לחלוטין את המשמעות הפשוטה של עבדות בישראל. עבד עברי הוא מעין שכיר, עם זכויות רבות שאף יתירות על זכויותיו של השכיר, מלבד, כמובן, חוסר היכולת שלו להפסיק את עבודתו במהלך התקופה שבה הוא עובד.

דוגמה להבחנה דומה מצאנו ביחס התורה לנזירות. גם כאן התורה הגבילה את דין הנזירות לזמן ('סתם נזירות שלושים יום')⁷ – ובזאת היא יצקה תוכן אחר ומחודש בכל המושג הזה. התורה לא העמידה את הנזירות, ובמיוחד את נזירות העולם, כדרך חיים קבועה ורחבת היקף בישראל. לנזירות יש חשיבות מסוימת כדרך של תיקון האדם, אבל רק באופן זמני ולא כדרך חיים קבועה ועולמית.⁸

ואכן יש לשים לב לכך שעבד עברי מכונה 'עבד' רק פעם אחת, בפרשת משפטים: "כי תקנה עבד עברי שש שנים יעבוד..."⁹. לאחר מכן, בכל המקומות שבהם מוזכר שוב עניינו של העבד העברי, הוא מכונה 'אחיו'¹⁰ ו'שכיר'.¹¹ בכל המקומות הללו התורה חוזרת ומדגישה את היחס הראוי לעבד:

וְכִי יִמְוֶה אָחִיךָ עֲמָךְ וְנִמְכַר לָךְ לֹא תַעֲבֹד בּוֹ עֲבֹדָת עֶבֶד. כְּשֹׁכֵר כְּתוּשָׁב יִהְיֶה עֲמָךְ עַד שְׁנַת הַיָּבֵל יַעֲבֹד עֲמָךְ. וַיֵּצֵא מֵעֲמָךְ הוּא וּבְנָיו עִמּוֹ וְשָׁב אֶל מְשֻׁפְחָתוֹ וְאֵל אֲחֻזַּת אָבִיתוֹ יָשׁוּב... לֹא יִמְכְּרוּ מִמִּקְרַת עֶבֶד. לֹא תִרְדֶּה בּוֹ בְּפֶרֶךְ וְיִרְאֶת מֵאֲלֹהֶיךָ... וּבְאַחִיכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ בְּאָחִיו לֹא תִרְדֶּה בּוֹ בְּפֶרֶךְ...

(ויקרא כ"ה, לט-מג)

כמה הלכות חשובות ביחס לעבד עברי נלמדו מפסוקים אלו:

1. אסור לעבוד בעבד עברי 'עבודת עבד' - רש"י: 'עבודה של גנאי, שיהא ניכר בה כעבד, שלא יוליך כליו אחריו לבית המרחץ ולא ינעול לו מנעליו'.
2. אין למוכרו 'ממכרת עבד' - רש"י: 'בהכרזה כאן יש עבד למכור, ולא יעמידנו על אבן הלקח'.
3. אין לרדות בו בפרך - רש"י: 'מלאכה שלא לצורך, כדי לענותו. אל תאמר לו החם לי את הכוס הזה, והוא אינו צריך, עזור תחת הגפן עד שאבוא'.
4. בעיקר יש לשים לב לכך, שלאחר שהעבד מסיים את שנות עבודתו הוא לא חוזר לרחוב, אלא הוא שב למשפחתו ולאחוזתו, זאת כיון שיש לו נחלה שאמורה להוות בסיס כלכלי סביר כמו לכל אדם אחר בישראל.

⁶ שמות כ"א, ב.

⁷ נזיר פ"ג מ"ג; פ"ו מ"ג.

⁸ מעבר לכך, בעצם העובדה שנוזיר בישראל מתחתן ומקים משפחה, בשונה מהמקובל אצל נזירים באומות העולם, הרי הוא קשור אל החיים בדאגה לפרנסה ובקיום חיי אישות.

⁹ שמות כ"א, ב.

¹⁰ ויקרא כ"ה, לט.

¹¹ דברים ט"ו, יח.

בספר דברים אנו מוצאים דין משמעותי נוסף שלא מופיע בספר שמות ובספר ויקרא, והוא חובת ההענקה לעבד עברי בשעה שהוא מסיים את עבודתו: "וְכִי תִשְׁלַחְנֻהוּ חֶפְשִׁי מֵעִמָּךְ לֹא תִשְׁלַחְנֻהוּ רִיקָם. הַעֲנִיק תַּעֲנִיק לוֹ מִצֵּאֲנֶךָ וּמִגִּרְנֶךָ וּמִיִּקְבֶּךָ אֲשֶׁר בְּרַכָּךָ ה' אֱלֹהֶיךָ תִּתֵּן לוֹ"¹². הפסוק החותם את פרשת עבד עברי בספר ויקרא, הוא הפסוק הנדרש בסוגייתנו:

כִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים עֲבָדֵי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם.
(ויקרא כ"ה, נה)

והנה, בא מושג הרציעה ומטשטש במידה רבה את ההבדל המרכזי בין עבדות בישראל לעבדות בעמים. יש כאן עבד שדורש להישאר כעבד עולם. המעמד שמלכתחילה היה אילוץ, שנכפה עליו שלא מרצונו כיון שמכר עצמו או גנב ולא היה לו מה להשיב - עתה מוצא חן בעיניו והוא בוחר מרצון להישאר עבד עולם. כאן הוא מעמיד את ההלכה במבחן: האם יש לזה מקום? האם ניתן לאפשר את שלילת חירותו של האדם לעולם?

מחד, זה נוגד את כל המהלך של שלילת העבדות, אך מאידך, אין ספק שיש יתרונות מסוימים בעבדות, בהענקת בית חם לעבד, לעתים אף אוהב, ואולי אף בסיוע ושיקום למי שקלקל את דרכיו או שלא הצליח להסתדר מבחינה כלכלית. ואכן, התורה מנסה ליצור מסגרת הלכתית, שמחד תדגיש את התנגדותה לעבדות עולם ותרתיע עבדים מצעד שכזה, אך מאידך תאפשר חיים סבירים ומכבדים לעבד שבכל זאת רצה בכך או שנאלץ לעשות זאת. האפשרות להישאר כעבד תלויה בטקס הרציעה.

סוגיית הגמרא מנסה לעמוד על פרטיו ההלכתיים של הטקס ועל משמעותו הרעיונית: מדוע הרציעה נעשית בפתח הבית? מדוע דווקא אוזן? מה משמעות רציעת האוזן? ועוד. מעבר לכך יש לשאול: אם אנו מוצאים שהתורה דואגת לכבודו של העבד כאדם, מדוע היא משפילה אותו בטקס הרציעה?

על כל השאלות הללו קיימת התייחסות בגמרא בבלי וירושלמי ובשאר מקורות חז"ל. אנו ננסה לצעוד צעד אחר צעד בפרשנות חז"ל בסוגיית הבבלי בקידושין וננסה לעמוד על השקפת העולם של חז"ל בעניין זה. הסוגיה בנויה מאוסף של מדרשי הלכה, עם התייחסויות קצרות של הגמרא לבירור הגדרים של המדרשים הללו. אנו לא נביא כאן את כל הסוגיה, אלא נברור מתוכה את רוב מדרשי ההלכה ונעמוד על משמעותם.

הגבלת זמן העבדות ליובל

הסוגיה פותחת במדרש הלכה:

‘וקונה את עצמו ביובל ובמיתת האדון’.
דכתיב: ‘ועבדו’ - ולא את הבן ולא את הבת,
‘לעולם’ - לעולמו של יובל.

(קידושין כא ע"ב)¹³

¹² דברים ט"ו, יג-יד.

כבר בקטע הראשון הסוגיה מתמודדת עם הבעיה המרכזית של משך זמן העבודות. כפי שצינינו לעיל, כאן מצוי ההבדל המרכזי בין העבודות בישראל לעבודות אצל אומות העולם. לכאורה, לפי פשוטו של מקרא, 'ועבדו לעולם' היינו כל ימי חייו, וכפי שפירש רשב"ם.¹⁴ אולם הגמרא כאן קובעת ברורות: גם עבד אשר החליט להיות לעבד עולם, אין זאת עבודת 'עולם' ממש אלא 'עולמו של יובל' – היינו, זהו זמן המוגבל, לכל היותר, לחמישים שנה. כמובן אין הכרח שהעבד יעבוד בפועל חמישים שנה, ולמעשה זה נדיר שהוא יעבוד פרק זמן כה ארוך! מציאות כזו תהיה רק אם העבד יתחיל את שנות עבודתו מיד לאחר שנת היובל, וירצע לאחר שש השנים הראשונות. בדרך כלל, מסתבר, תתבצע הרציעה בזמן כלשהו בתוך שנות היובל, ואז יישאר העבד אצל רבו לפי מנין השנים עד היובל.

לעניות דעתי, ובשונה מדברי הרשב"ם לעיל, דרשה זו אינה דרשה דחוקה כלל וכלל. יש כאן התייחסות למה שמפורש בספר ויקרא, שעבודת עבד עברי היא רק עד שנת היובל:

וְקִדְשֶׁתֶם אֶת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה וַיְקַרְאֲתֶם דְּרוֹר פְּאָרֶץ לְכָל יִשְׂרָאֵל יוֹבֵל הוּא תְּהִיָּה לְכֶם וְשִׁבְתֶּם אִישׁ אֶל אֲחֻזָּתוֹ וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תִּשְׁבוּ... וְכִי יָמוּךְ אַחִיךָ עִמָּךְ וְנִמְכַר לָךְ לֹא תַעֲבֹד בּוֹ עֲבַדְתָּ עֶבֶד. כְּשֶׁכִּיר כְּתוּשָׁב יִהְיֶה עִמָּךְ עַד שְׁנַת הַיּוֹבֵל יַעֲבֹד עִמָּךְ.
(ויקרא כ"ה, י, לט-מ)

מדובר כאן בעבד עברי, שחוזר אל אחוזתו ואל משפחתו,¹⁵ שכן גם הוא ירש את הארץ ויש לו חלק ונחלה בה.¹⁶ רבי אברהם אבן עזרא מוסיף ומטעים:

ידענו כי מילת 'לעולם' בלשון הקודש הוא זמן, כמו: 'כבר היה לעולמים', זמנים; 'וישב שם עד עולם', עד זמן שיהיה גדול. וכן 'ועבדו לעולם', לזמנו של יובל, שאין זמן מועדי ישראל ארוך ממנו. ויציאת חירות, כאילו עולם מתחדש...
(פירוש אבן עזרא לשמות כ"א, ו)¹⁷

¹³ וכן שאר המקורות להלן שמקורם לא צוין במפורש.

¹⁴ פירוש רשב"ם לשמות כ"א, ו: 'לפי הפשט כל ימי חייו, כמו שנאמר בשמואל- וישב שם עד עולם'. אך ראה לעומת זאת את פירושי אבן עזרא וחזקוני לפסוק זה המובאים להלן בהערה 17.

¹⁵ עיין גם בריטב"א כאן שסבור שעיקר הלימוד הוא מפסוק זה והוא מפנה לברייתא לעיל טו ע"א. ועיין גם בפירוש אבן עזרא הקצר לשמות כ"א, ו, המביא ראיה לדרשת חז"ל מהפסוק בויקרא.

¹⁶ כדאי לתת את הדעת לכך שהדרך שבה יוסף הופך את כל המצרים לעבדים לפרעה, היא קניית כל אדמותיהם לצמיתות: 'ותתם השנה ההוא ויבאו אליו בשנה השנייה ויאמרו לו לא נכחד מאדני כי אם תם הפסף ומקנה הבקמה אל אדני לא נשאר לפני אדני בלתי אם גויחגנו ואדמתנו. למה נמות לעיניך גם אנחנו גם אדמתנו קנה אתנו ואת אדמתנו בלחם ונהיה אנחנו ואדמתנו עבדים לפרעה ונתן ירע ונתנה ולא נמות ונהאדמה לא תשם. ויגן יוסף את כל אדמת מצרים לפרעה כי מקרו מצרים איש שדהו כי חזק עליהם הרעב ותהי הארץ לפרעה. ואת העם העביר אתו לערים מקצה גבול מצרים ועד קצהו. וק אדמת הפהנים לא קנה כי חק לפהנים מאת פרעה ואכלו את חקם אשר נתן להם פרעה על כן לא מקרו את אדמתם. ויאמר יוסף אל העם הן קניתי אתכם היום ואת אדמתכם לפרעה הא לכם ירע וירעיתם את האדמה. והיה בתבואת ונתתם תמישית לפרעה וארבע תידת יהיה לכם לזרע השדה ולאכלכם ולאשר בבתים ולאכל לטפכם. ויאמרו התינו נמצא חן בעיני אדני והיינו עבדים לפרעה" (בראשית מ"ז, יח-כה). יש לציין, שהמצרים הם אלה שאומרים שהם יהיו עבדים לפרעה, ויוסף עצמו ייתכן שלא היה יוזם זאת מלכתחילה.

הרעיון הזה ממשיך את הגישה של התורה בעניין השמיטה והיובל: כשם שארץ ישראל לא נמכרת לצמיתות, כך גם אדם מישראל לא נמכר לצמיתות. וכשם שבכל שבע שנים מתקיים תיקון מסוים של העוול שנוצר בשש השנים – על ידי יצירת פערים כלכליים בין בני אדם – כאשר בשנת השמיטה הארץ מופקרת לכל, כך גם לאחר שש שנים¹⁸ עבד יוצא לחרות. וכשם שבשנת היובל מתרחש תיקון כללי המסדיר מחדש את חלוקת הנחלות וכל אדם חוזר לנחלתו הראשונה, כך גם בשנה זו כל העבדים זוכים לדרור ושבים אל אחוזתם ואל משפחתם. בנוסף לכך, הברייתא מוסיפה וקובעת ברורות, שהעבד אינו מועבר בירושה אל בניו של האדון אחריו. דבר זה מבטא את הרעיון שהעבד אינו חפץ כאחד מחפציו של האדם שהוא מעבירו בירושה ליוצאי חלציו, אלא מדובר כאן באדם חי, באחיק, ולכן הוא אינו עובר אל בני האדון לאחר מותו כחלק מחלוקת הירושה.

היכן רוצעים?

התורה מציינת, כאמור לעיל, שהרציעה נעשית באוון. הגמרא מביאה מחלוקת בשאלה היכן בדיוק נעשית הרציעה:

אמר רבי אלעזר, יודן בריבי היה דורש: כשהן רוצעים, אין רוצעים אלא במילתא (רש"י: 'אליה של אוון, בבשר ולא בתנוך'), וחכמים אומרים: אין עבד עברי כהן נרצע, מפני שנעשה בעל מום; ואם תאמר במילתא הם רוצעים, היאך עבד עברי כהן יעשה בעל מום? הא אין נרצע אלא בגובה של און.

לדעה אחת רוצעים את העבד באליה, במקום שרגילים גם היום 'לרצוע', על מנת להניח שם עגיל. ולדעה אחרת רוצעים באוון עצמה. מהו ההבדל העקרוני בין שתי הדעות? לדעה הראשונה, שהרציעה נעשית באליה ולא באוון עצמה, רציעה זו אינה פוגמת בשלמות גופו של האדם והוא אינו נעשה בשל כך בעל מום. לדעה השנייה, הרציעה אכן גורמת לנרצע להיות בעל מום, גם אם מדובר במום קטן ביותר! רציעת האוון היא למעשה פגם קל שפוגמים בגופו של העבד כסמל לעבדותו. לפי הדעה הראשונה, אין ברציעה זו מעשה חריג יותר מעשיית חור באוזנה של אשה, נוהג שהיה מקובל בעבר ונהוג עד היום בכל העולם. מחד פעולה זו מסמלת עבדות, אך מאידך אין כאן פעולה חריגה או כואבת במיוחד. לדעה השנייה, יש צורך לפחות בפגם כל שהוא בגופו, כי לולי כן במה יבוא לידי ביטוי ה'עונש' שאנו מטילים על אדם זה?

¹⁷ לשיטתו של אבן עזרא יש לפרש את ישיבתו של שמואל "עד עולם" בבית ה' באופן שונה מפירושו של רשב"ם (ראו הערה 14 לעיל). ועיינו בחזקוני שם שהביא ראה שמואל לכך ש'עולם' משמעו חמישים שנה, שכן כאשר הוקדש שמואל היה בין שנתיים, והוא חי חמישים ושתיים שנה, ואם כן 'עולם' משמעו חמישים שנה. רס"ג בפירושו תרגם 'עולם' - 'אלדהאר', כלומר שנות דור. וראו גם ברמב"ן שם.

¹⁸ לא מדובר כאן בשנת שמיטה אלא בשש שנים למניינו של העבד הנמכר.

והנה, אנו מוצאים בנוהגי העבדות בעולם העתיק, שהיה מקובל לכרות לעבד או לשפחה את אחד מאיבריהם כאות להיותם עבדים. ראיות לכך ניתן לראות כבר בתנ"ך. מלך בני עמון תובע מאנשי יבש גלעד לנקור את עינם הימנית: "וַיַּעַל נָחֵשׁ הָעַמּוֹנִי וַיַּחֵן עַל יַבֵּשׁ גִּלְעָד וַיֹּאמְרוּ כָּל אַנְשֵׁי יְבִישׁ אֶל נָחֵשׁ כִּי לָנוּ בְרִית וְנַעֲבֹדָךְ. וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם נָחֵשׁ הָעַמּוֹנִי בְּזֹאת אֶכְרֶת לָכֶם בְּנִקּוֹר לָכֶם כָּל עֵינַי יִמִּין וְשִׁמְתִּיהָ חֶרְפָּה עַל כָּל יִשְׂרָאֵל".¹⁹ ניקור העין הימנית אמור לסמל לכל העולם, ובמיוחד לישראל ('ושמתייה חרפה על כל ישראל') שאנשי יבש גלעד הם עבדיו של נחש. כך יש להבין גם את כריתת עיניו של שמשון בידי הפלשתים,²⁰ ואת כריתת עיני צדקיהו בידי נבוכדנאצר.²¹ על רקע זה יש להבין את צו התורה המשחרר לחופשי עבד כנעני שרבו הפיל את עינו או שינו או אחד משאר כ"ד ראשי איברים.²² דין התורה בא כמחאה על הנוהג המקובל, וכאמירה ברורה שאם אצל אומות העולם דברים אלו מהווים סמל וסימן לעבדות, אצל עם ישראל זו עילה לשחרר אדם מעבדותו. התורה מתנגדת אפוא נמרצות לנוהג הקלוקל של כריתת איברים של העבדים. כאן - בדין רציעת עבד עברי - התורה כביכול מאמצת את הנוהג המקובל, אבל באופן חלקי ביותר ואף שונה לחלוטין. לאמור: אם אתה רוצה להיות עבד כעבדים באומות העולם, נהג כך כפי שהם נוהגים בעבדיהם. אבל גם זאת, כאמור, באופן חלקי וקל ביותר.²³

מגמת הרציעה היא אפוא יצירת טקס שיש בו השפלה מסוימת - מועטה ביותר - מחד, ומאידך יש בה שמירה על כבודו של העבד כאדם. ההשפלה המועטה באה דווקא מפני שהעבד מבקש להיות 'עבד עולם', ובוזה עצמו הריהו פוגם במעמדו כאדם, ואנו אכן משפילים אותו עקב כך. דבר זה בא בבחינת 'בדרך שאדם רוצה לילך, בה מוליכין אותו',²⁴ אולם רק במעט, על מנת למחות על כך שהוא עצמו פוגם במעמדו וכבודו כאדם בן חורין.²⁵

אשת יפת תואר

הקטע הבא, שעוסק בדין אשת יפת תואר, נראה כהשתלשלות אסוציאטיבית מדין רציעה; כשם שברציעה דנו בשאלה אם עבד כהן נרצע, כך דנים כאן בשאלה אם כהן מותר ביפת תואר. אך כפי שנראה בהמשך, אין הדברים כך. להפך, הקשר בין דין רציעה בעבד עברי ודין אשת יפת תואר הוא מובהק. הנה חלק מדיון הגמרא:

¹⁹ שמואל א' י"א, א-ב.

²⁰ שופטים ט"ז, כא.

²¹ מלכים ב' כ"ה, ז.

²² שמות כ"ד, כו וברש"י שם. וראה גם בשופטים א', ז, בדברי אדני בוק - "שְׂבָעִים מְלָכִים פְּהֹנוֹת יְדִיהֶם וְרָגְלֵיהֶם מְקַצְצִים הָיוּ מְלָקְטִים תַּחַת שְׁלֶחָנִי".

²³ והנה, בחוקי חמורבי יש 'הלכה' מעניינת מאוד: "כי יאמר העבד אל אדוניו: 'אתה לא אדוני', יוכיח אדוניו, שהוא עבדו ואת אוזנו יכרתו" (חוקי חמורבי, סעיף 282). כמובן יש כאן מגמה הפוכה מהמגמה של התורה. התורה אומרת שאם העבד רוצה להישאר יש לרצוע את אוזנו, ולפי 'החוק' הנכרי זה בדיוק להפך - מי שמפקפק באדנותו, אדונו יפגע באוזנו. ועוד, בחוק הנכרי כורתים את האוזן, ואילו בחוק התורה עושים חור קטן שאינו פוגם כלל בשלמות הגוף לשיטה אחת, ולשיטה אחרת פוגם במעט.

²⁴ מכות י"ב.

²⁵ החזקוני (שמות כ"א, ו) פירש שרציעת האוזן באה על מנת לסמן את העבד 'שם יכרח מבעליו רציעת אוזנו תוכיח עליו', ועיינו גם בהמשך דבריו שם.

איבעיא להו: כהן, מהו ביפת תואר? חידוש הוא, לא שנה כהן ולא שנה ישראל, או דילמא שאני כהנים, הואיל וריבה בהן מצות יתרות? רב אמר: מותר, ושמואל אמר: אסור. בביאה ראשונה – דכולי עלמא לא פליגי דשרי, דלא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע...

תנו רבנן: וראית בשביה - בשעת שביה, אשת - ואפילו אשת איש, יפת תואר - לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע, מוטב שיאכלו ישראל בשר תמותות שחוטות ואל יאכלו בשר תמותות נבילות...

הדוגמה של אשת יפת תואר היא בדיוק הדוגמה הקלאסית והקיצונית ביותר לרעיון שעומד בבסיס סוגייתנו. הגמרא קובעת כאן באופן חד משמעי שדין אשת יפת תואר אינו דבר רצוי כלל וכלל ו'לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע'. אם בעבדות העברית ניתן למצוא צדדים חיוביים מסוימים, כאן כבר לא.²⁶ ומכאן השלכה ברורה אל דיני העבדות; אמנם אין דיני העבדות כל כך שליליים בעיני התורה כדין אשת יפת תואר, אבל ייתכן שהם יכולים להיכלל באותה הקטגוריה הכללית של 'דברה תורה כנגד יצר הרע'.

עמידה ברורה על רצונו של העבד להישאר כעבד

תנו רבנן:

'אם אמר יאמר' – עד שיאמר וישנה.

אמר בתחילת שש ולא אמר בסוף שש - אינו נרצע, שנאמר: 'לא אצא חפשי', עד שיאמר בשעת יציאה; אמר בסוף שש ולא אמר בתחילת שש - אינו נרצע, שנאמר: 'אם אמר יאמר העבד', עד שיאמר כשהוא עבד.

הברייתא מצריכה את העבד לומר פעמיים שהוא באמת רוצה להישאר עבד. וזאת מדוע? על פי הקו שצינו עד עתה הדברים ברורים. כיון שהדבר אינו רצוי בעיני התורה והעבד עומד לקבל על עצמו מעתה מחויבות ארוכת טווח - השונה מדרך המלך של התורה, אך אפשרית בנסיבות מיוחדות – מתאפשר לו לעשות כן, אולם רק לאחר שהתברר לנו רצונו בבירור וללא כל ספק.²⁷ הגמרא מחייבת אף יותר מכך:

אמר רבא: מאי בתחילת שש? בתחילת פרוטה אחרונה. ומאי בסוף שש? סוף פרוטה אחרונה.

²⁶ בעל 'אור החיים' הקדוש בפירושו לפרשת אשת יפת תואר טוען שיש בכל זה עניין של העלאת ניצוצות שהתפזרו. ²⁷ לפי הברייתא בירושלמי האמירה הראשונה צריכה להיות בסוף שש והשנייה בתחילת שבע, וייתכן שלפי שיטה זו יש צורך בבחינה מחודשת של העניין לאחר שהעבד כבר החל בעבודתו כ'עבד עולם'. צורך זה נובע אולי מכך שאנו רוצים שהעבד יבחן את העניין מנקודת מבט שונה, כי לעתים, כידוע, 'דברים שרואים מכאן לא רואים משם'. במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי (כ"א, ה"ד"ה ואם) לומדים שהעבד צריך לשנות ולשלוש.

רבה מגביל את זמן האמירות לפרק זמן מצומצם מאוד בשלב שלקראת יציאתו לחירות של העבד - בפרוטה האחרונה של עבדותו. הלכה זו מגבילה את האפשרות לרציעה בכלל, ומזכירה במקצת את אותם עניינים, כגון בן סורר ומורה ועיר הנידחת, שעליהם נאמר: 'לא היה ולא עתיד להיות'.²⁸ דין זה נובע, ככל הנראה, משתי סיבות: א. על מנת לוודא שאכן הוא איתן בדעתו והחלטתו היא ברורה וחד משמעית מתחילה ועד סוף, ואין כאן החלטה פזיזה שעלול הוא להתחרט עליה בהמשך, שהרי אין חזרה מהחלטה זו. ב. על מנת לצמצם ככל הניתן את המקרים שבהם אנשים נשארים כעבדי עולם.

דין זה מפתיע ביותר במושגים הלכתיים, גם מסיבה נוספת. דרישה לאמירה כפולה כמעט שאינה מצויה במקורות ההלכתיים. אדם יכול לקדש אשה באמירה אחת, להקדיש חפץ, להתנדב נדבה, לנדור נדר או לקבל על עצמו נזירות באמירה אחת בלבד, ואין כל דרישה שדבריו יישנו.²⁹ מסתבר שבשל החשיבות הגדולה של העניין ובשל חוסר הנחת מכך שהעבד העברי יהפוך לעבד עולם, אנו דורשים ממנו לומר זאת פעמיים בזמן מצומצם.

שוויון במצבם האישי של העבד ורבו

תנו רבנן:

לו אשה ובנים ולרבו אין אשה ובנים - אינו נרצע, שנאמר: 'כי אהבך ואת ביתך',
לרבו אשה ובנים ולו אין אשה ובנים - אינו נרצע, שנאמר: 'אהבתי את אדוני את
אשתי ואת בני',

הוא אוהב את רבו ורבו אינו אוהבו - אינו נרצע, שנאמר: 'כי טוב לו עמך';
רבו אוהבו והוא אינו אוהב את רבו - אינו נרצע, שנאמר: 'כי אהבך';
והוא חולה ורבו אינו חולה - אינו נרצע, שנאמר: 'כי טוב לו עמך';
רבו חולה והוא אינו חולה - אינו נרצע, שנאמר: 'עמך'.

בעי רב ביבי בר אביי: שניהם חולין, מאי? 'עמך' בעינן והא איכא, או דילמא 'כי
טוב לו עמך' בעינן והא ליכא?

²⁸ סנהדרין ע"א.

²⁹ מצאנו דין דומה לזה באמירת 'מקודש מקודש' בקידוש החודש (ראש השנה פ"ב מ"ז), ובגמרא (שם, כד ע"א) למדו זאת ממה שכתוב 'מקראי קודש', ונראה שכך החיוב מדאורייתא ואין זה רק בגדר של אסמכתא. וכך נראה בפשטות שחובת האמירה פעמיים בעבד עברי היא מדאורייתא (כך עולה גם מדברי הרמב"ם בהלכות עבדים פ"ג ה"י). אולם מה שמצינו שבקצירת העומר הכהן אומר כל דבר שלוש פעמים: 'אקצור אקצור... מגל זה מגל זה' וכו' (מנחות פ"י מ"ג, ועיין בגמרא שם, סה ע"א), דבר זה בא כדי להגדיל את הפומביות והתוקף של הדברים מפני מחלוקת הבייתוסים, ואין בכך חיוב מדאורייתא. וביחס למה שנוהגים בהתרת נדרים לומר שלוש פעמים: 'מותר לך' או 'שרוי לך' או 'מחול לך' (שולחן ערוך יורה דעה, סימן רכח, סעיף ג), היינו רק לכתחילה כמבואר בבית יוסף, בב"ח ובש"ך שם, אבל 'בדיעבד סגי בפעם אחת'. אולם עיינו בדברי הגר"א שם שמביא שנחלקו בזה הרמב"ם והרא"ש, שלשיטת הרא"ש צריך דווקא שלוש פעמים ולרמב"ם מספיקה פעם אחת. ועיין שם בדבריו 'שלא מצינו מעולם' אמירה ב' פעמים אלא רק ג' והוא מציין למשנה במנחות. אולם צריך עיון בדבריו, שהרי - כפי שהובא לעיל - מצינו בעניין קידוש החודש ובעניין עבד עברי שצריך דווקא שתי פעמים, ובוודאי דבר זה לא נעלם מעיניו הבדולח של הגר"א גאון ישראל וצ"ע! ושמה יש לומר שהוא סובר שגם בעבד עברי יש צורך לשלש, כדברי המכילתא דרבי שמעון בר יוחאי שהובאה לעיל בהערה 27.

³⁰ יש לציין שבמדרש תנאים לדברים (ט"ו, טז) מפורש שאם שניהם חולים אינו נרצע.

תיקו.³⁰

הברייתא מפרשת את הפסוקים לא כפי הפשט הנראה במבט ראשון. לכאורה, פשט הפסוק בספר דברים: "וְהָיָה כִּי יֹאמֶר אֱלֹהֶיךָ לֹא אֶצְאָא מֵעַמְךָ כִּי אֶהְבְּדָךְ וְאֶת בְּיָתְךָ כִּי טוֹב לּוֹ עַמְךָ"³¹, הוא שיש כאן רק דוגמה למקרה שבו העבד רוצה להישאר בבית אדוניו כעבד עולם. כך כמובן יש לפרש גם את הפסוק בספר שמות: 'אִם אָמַר יֹאמֶר הָעֶבֶד אֶהְבְּתִי אֶת אֲדֹנָי אֶת אִשְׁתִּי וְאֶת בְּנֵי לֵא אֶצְאָא חֲפְזִי'³². אולם הברייתא מוציאה מדיוק המילים בפסוקים תנאים מחייבים להירצעותו של העבד והישארותו כעבד עולם.

הברייתא קובעת שאין כל אפשרות לרצוע עבד, אלא אם כן קיים שוויון והדדיות בסיסית בין העבד לרבו.

לשניהם צריכה להיות משפחה, אשה ובנים. כלומר, לפחות מבחינתו של העבד אנו מעוניינים שמצב מיוחד זה לא יגרום לו שלא להקים משפחה. לכן זהו תנאי בסיסי לרציעה.

בנוסף, צריכה לשרור ביניהם אהבה הדדית, שאם לא כן אין אפשרות להניח להם להיות קשורים זה בזה לתקופה ארוכה. בירושלמי דרשו אחרת: 'עד שיהא אוהב את רבו ורבו אוהבו; עד שיתברכו הנכסים על ידיו, שנאמר: כי טוב לו עמך'³³, וכן במכילתא: 'הוא אוהב את רבו ורבו אוהבו, שנתברכו נכסים על ידו'³⁴, ונראה שאין כאן עניין לאהבה שבלב, אלא למידת הברכה שמביא העבד לרבו בריבוי נכסיו, כשממילא הוא אוהבו בשל כך. בבבלי לעומת זאת מדובר בפשטות על אהבה 'שאינה תלויה בדבר', וזה מפתיע ביותר...³⁵

כמו כן, שניהם צריכים להיות במצב בריאותי תקין, על מנת שלא תיווצר תלות הדדית בין זה לזה שלא מרצונם.

ההשוואה הזאת בין העבד לרבו, לשם מה היא באה?

היא באה להדגיש את השוויון הבסיסי בין העבד לרבו. היא באה להדגיש את חוסר הנחת בדין המיוחד הזה של רציעה.

השוואה מוחלטת של התנאים בין העבד לרבו

תנו רבנן:

'כי טוב לו עמך' - עמך במאכל עמך במשתה,

שלא תהא אתה אוכל פת נקיה והוא אוכל פת קיבר;

אתה שותה יין ישן והוא שותה יין חדש;

אתה ישן על גבי מוכין והוא ישן על גבי תבן.

מכאן אמרו: כל הקונה עבד עברי, כקונה אדון לעצמו.

³⁰ יש לציין שבמדרש תנאים לדברים (ט"ו, טז) מפורש שאם שניהם חולים אינו נרצע.

³¹ דברים ט"ו, טז.

³² שמות כ"א, ה.

³³ ירושלמי קידושין פ"א ה"ב, נט ע"ד.

³⁴ מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דנויקין, פרשה ב.

³⁵ וכך נראה גם מדברי הרמב"ם בהלכות עבדים, פ"ג ה"א, שנקט את לשון הבבלי ולא את לשון הירושלמי והמכילתא.

ההלכה דורשת השוואה מוחלטת של תנאי החיים הבסיסיים בין העבד לרבו. המאכל, המשקה והשינה צריכים להיות שווים לחלוטין.

דין זה שייך בכל עבד עברי ולא רק בנרצע, אבל הגמרא בוחרת להביא זאת דווקא כאן בסוגיית הרציעה, משתי סיבות. תחילה, כיון שסוגיה זו חותמת את העיסוק בעבד עברי. ובנוסף לכך, על מנת להדגיש שגם כאן, ואולי בעיקר כאן – כאשר העבד רוצה להישאר כעבד עולם, והיינו מעלים על דעתנו שאולי דינו כדין עבד כנעני, שאין חובה לתת לו תנאים השווים לאלו של האדון – באה הגמרא ומשמיעה לנו, שגם בעבד נרצע נותרו הדינים הבסיסיים של עבד עברי, וחייבים לדאוג לו לתנאים השווים לתנאים של אדונו.

לקטע זה יש חשיבות נוספת בסוגיית עבד עברי. האמרה 'כל הקונה עבד עברי, כקונה אדון לעצמו' מהווה סיכום ביניים לסוגיית עבד עברי ולמערכת היחסים הראויה שבין אדון לעבדו. למעשה, יש כאן היפוך תפקידים: לא זו בלבד שיש למצוא שוויון בין עבד לרבו, יש אפילו דאגה יתרה למעמדו ותנאי חייו של העבד, עד כדי כך שמנקודות מבט רבות הוא הופך להיות האדון של אדונו!

מחויבות האדון לזון את אשתו ובניו של העבד

תנו רבנן:

'ויצא מעמך הוא ובניו עמו' –

אמר רבי שמעון: אם הוא נמכר, בניו ובנותיו מי נמכרים?

מכאן, שרבו חייב במזונות בניו.

כיוצא בדבר אתה אומר: 'אם בעל אשה הוא ויצאה אשתו עמו' –

אמר רבי שמעון: אם הוא נמכר, אשתו מי נמכרה?

מכאן, שרבו חייב במזונות אשתו.

וצריכא, דאי אשמועינן בניו, משום דלא בני מייעבד ומיכל ניהו, אבל אשתו דבת מיכל ומיעבד היא, אימא תעביד ותיכול; ואי אשמועינן אשתו, דלאו דירכה להדורי, אבל בניו דדירכיהו להדורי - אימא לא; צריכא.

[תרגום – נצרכים שני הלימודים, שאם היינו לומדים רק על בניו, זה משום שאינם בני "מעשה ומאכל" (כלומר אינם ניזונים בזכות עבודתם), אבל אשתו, שהיא ניזונית (גם על ידי בעלה) בזכות עבודתה, היינו אומרים שתעבוד אצל האדון ובזכות זה תתפרנס; ואילו היינו לומדים על אשתו, זה משום שאין דרכה לחזור על הפתחים (לבקש נדבה), אבל בניו, שדרכם לחזור על הפתחים (כלומר, אינם מתביישים בכך), היינו אומרים שלא ייזונו ל ידי האדון; ולכן נצרכים שני הלימודים].

גם דין זה, כמו קודמו, שייך בכל העבדים העבריים ולא דווקא בנרצע, ונחלקו בזה הראשונים. לדעת הרמב"ן³⁶ והריטב"א³⁷, מחויבות האדון לפרנס את אשתו ובניו של העבד תלויה במעשה

³⁶ פירוש הרמב"ן לשמות כ"א, ג: 'ועדיין אני אומר שאם רצו אשתו ובניו ליזון משל אדון הוא לוקח מעשה ידיהם כמו שכתבתי, ולא באו למעט בכרייתא הזו אלא שאינם שלו כדין עבד כנעני, וכדין העבד עצמו, אלא יכולים הם לומר אין

ידיהם של האשה והילדים, ותמורת מעשה ידיהם, ששייכים לאדון, הוא חייב לפרנסם. דין זה נובע מהדין הבסיסי, שהאשה ניזונית על ידי בעלה כנגד מעשה ידיה ששייך לו. לעומת זאת לשיטת הרמב"ם, האדון חייב לזון את בניו ואשתו של העבד אבל אינו זוכה במעשה ידיהם:

אף על פי שהאדון חייב במזונות אשתו ובניו (של העבד) אין לו במעשה ידיהם כלום אלא הרי מעשה האשה ומציאתה לבעלה, וכל שזוכה הבעל באשתו זוכה זה אף על פי שהוא עבד עברי. (משנה תורה, הלכות עבדים, פ"ג ה"ב)

המפרשים מתלבטים ביחס למקורו של הרמב"ם לדין זה. מרן רבי יוסף קארו משער שמקורו בברייתא בגמרא שאמרה: 'אם הוא נמכר, אשתו מי נמכרה? מכאן, שרבו חייב במזונות אשתו'. וכיון שהברייתא אומרת שאשתו ובניו אינם נמכרים: 'אלמא אינם משועבדים לו כלל'.³⁸ אבל ה'משנה למלך' כתב על דברי הכסף משנה: 'ולא ידעתי למאי איצטריכא ליה ברייתא זו, דהא מן המכילתא שהביא למעלה³⁹ מזה נלמד'.⁴⁰ כוונתו היא למכילתא דרבי שמעון בר יוחאי: "אם בעל אשה הוא" - מה הוא, חייב במזונותיו, אף אשתו ובניו, חייב במזונותיהן"⁴¹ - היינו שפירושה של ברייתא זו הוא שהאדון חייב במזונות אשתו ובניו של העבד ללא תלות במעשה ידיהם. לשיטת הרמב"ם, המחויבות של האדון לבניו ולאשתו של העבד גדולה אף יותר ממחויבות של כל אדם לאשתו ובניו, שהרי הוא רק מחויב כלפיהם, ואינו זכאי לקבל מהם כלום! דין זה נכון בכל עבד עברי, וסביר להניח שהוא יתממש בפרט בעבד נרצע, כיון שאז יש לו אשה ובנים, לאחר שעבד זמן מרובה.

העבד הנרצע צריך לעמוד

תנו רבנן:

אילו נאמר: 'אזנו בדלת', הייתי אומר: ידקור כנגד אזנו בדלת (רש"י: 'אבל אוזן לא ירצענה'), דלת אין, אזנו לא. ואזן לא? והכתיב: 'ורצע אדוניו את אזנו במרצע'! אלא הייתי אומר: ירצענה לאזן מאבראי, ויניחנה על הדלת וידקור כנגד אזנו בדלת (רש"י: 'כלומר רחוק מן הדלת כדכתיב את אזנו והדר יתן אזנו בדלת, ויקח את המרצע וידקור בדלת מעבר השני כנגד אזנו לקיים ולקחת המרצע ונתת באזנו בדלת').

אנו ניזונין ואין אנו עושים. ונתחדש לנו מן הברייתא הזו שאם נשא אשה שלא ברצון אדניו אינו חייב במזונותיה ולא במזונות ולדיה, שכיון שברשות אדניו למסור לו שפחה כנענית אינו חייב במזונות הישראלית הזאת.

³⁷ הריטב"א בחידושו על סוגייתו: 'ומסתברא דמעשה ידיהם ומציאתן שלו תוך זמן זה'.

³⁸ כסף משנה על הרמב"ם שם.

³⁹ היינו הכסף משנה עצמו בה"א.

⁴⁰ משנה למלך שם.

⁴¹ מכילתא דרשב"י כ"א, ג.

תלמוד לומר: 'באזנו ובדלת', הא כיצד? דוקר והולך עד שמגיע אצל דלת. (רש"י: 'אזנו כשנתנה על הדלת עד שמגיע לדלת').
דלת – שומע אני בין עקורה בין שאינה עקורה? תלמוד לומר: מזוזה, מה מזוזה מעומד, אף דלת נמי מעומד.

למדנו אפוא שצריך לדקור את האוזן עצמה ולא את הדלת, ושיש להניח את האוזן על הדלת. ועוד למדנו, שהדלת צריכה להיות עומדת ולא עקורה. התורה לא קבעה במפורש אם צריך לעמוד בזמן הרציעה. היא קבעה רק שהרציעה צריכה להיות בדלת ובמזוזה. הברייתא קובעת על סמך הבנת הפסוק: 'מה מזוזה מעומד אף דלת נמי מעומד'.

מה משמעותו של תנאי זה?

נראה שתנאי זה ממשיך את הכיוון הכללי בסוגיה. אם היינו משכיבים את העבד, במידה והדלת עקורה, היה בזה ביזוי רב לעבד, ולכן קובעת הברייתא שאין לבזות את העבד על ידי השכבתו, ולמעשה לא ניתן לקיים את הרציעה ללא דלת עומדת.
בירושלמי נראה שמשמעות תנאי זה היא הפוכה:

'והגישו אל הדלת', יכול אפילו מוטל?

תלמוד לומר: 'או אל המזוזה' - מה המזוזה עומדת, אף הדלת יהא עומד.
גנאי לו, גנאי למשפחתו.

(ירושלמי קידושין פ"א ה"ב, נט ע"ד)

הירושלמי רואה בטקס הרציעה טקס שיש בו גנאי. לפי הירושלמי, יסוד ההלכה שהנרצע עומד ולא שוכב זה דווקא כדי להראות את מעשה הרציעה לרבים, ובכך לגרום לביזיונו. איננו רוצים שפעולת הרציעה תיעשה בהיחבא מבלי שאיש יידע זאת. להפך, יש לפרסם את המעשה על מנת לגנותו ולהרתיע אחרים מלעשות זאת.
בפירוש החזקוני מובא הפירוש הבא:

אל הדלת או אל המזוזה – של שער בית דין. דוגמא: והוצאת את האיש ההוא... אל שעריך, כדי לפרסם הדבר לעיני כל העוברים שמשמע עבד עצמו בשביל שפחה כנענית, ושעליו לגמור עבודתו עד היובל.

(פירוש החזקוני לשמות כ"א, ו)

פירוש זה נוגד את דברי הרמב"ם שכתב: 'בין בדלת ומזוזה של ארון בין כל אדם'.⁴² לפי פירושו של החזקוני, יש לתת פומבי לאירוע זה על מנת להרתיע אנשים מללכת בדרכו של העבד הזה, שהעדיף את השפחה הכנענית על פני חירותו.

⁴² משנה תורה, הלכות עבדים, פ"ג ה"ט.

אם כן, ניתן לראות שיש כאן תנועה כפולה בין שתי מגמות כמעט הפוכות במעשה הרציעה. מחד, הצורך למחות על הנוהג המקובל אצל אומות העולם לכרות את איברו של העבד, ומאידך, הרצון לציין את העבד הנרצע כמי שבחר מרצונו במעמד בעייתי שכזה. אנו משתמשים בטקס הרציעה בכדי לגנות את העבד, אך נמנעים מלהפוך את הטקס לבעל אופי חריף מדי, אשר יבליט את היותו עבד לאדון.

אוזן ששמעה על הר סיני

נחזור עתה לדרשה שפתחנו בה, שהיא בעצם הדרשה החותמת את סוגייתנו:

רבן יוחנן בן זכאי היה דורש את המקרא הזה כמין חומר: מה נשתנה און מכל אברים שבגוף? אמר הקדוש ברוך הוא: און ששמעה קולי על הר סיני בשעה שאמרתי: 'כי לי בני ישראל עבדים', ולא עבדים לעבדים, והלך זה וקנה אדון לעצמו - ירצע.

רבי שמעון ברבי היה דורש את המקרא הזה כמין חומר: מה נשתנה דלת ומזוזה מכל כלים שבבית? אמר הקדוש ברוך הוא: דלת ומזוזה שהיו עדים במצרים, בשעה שפסחתי על המשקוף ועל שתי המזוזות ואמרתי 'כי לי בני ישראל עבדים', ולא עבדים לעבדים, והוצאתים מעבדות לחירות, והלך זה וקנה אדון לעצמו - ירצע בפניהם.

בירושלמי מובאת דרשה זו באופן קצת שונה:

שאלו התלמידים את רבן יוחנן בן זכאי: מה ראה העבד הזה לירצע באזנו יותר מכל איבריו? אמר להן אוזן ששמעה מהר סיני: 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, ופירקה מעליה עול מלכות שמים וקיבלה עליה עול בשר ודם; אוזן ששמעה לפני הר סיני: 'כי לי בני ישראל עבדים', והלך זה וקנה אדון אחר - לפיכך תבוא האוזן ותירצע, לפי שלא שמר מה ששמעה אזנו.

(ירושלמי קידושין פ"א ה"ב, נט ע"ד)⁴³

⁴³ וכן בפסיקתא רבתי (איש שלום), פיסקא כא (י' הדברות פ' קמייתא): "שאלו תלמידיו את רבי יוחנן בן זכאי: ומה ראה העבד לירצע באזנו מכל איבריו? אמר להם: אוזן ששמעה על הר סיני: 'אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים', וקיבלה עליה עול מלכות בשר ודם; אוזן ששמעה לפני הר סיני: 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני', והלך זה וקנה אדון אחר - לפיכך תבוא האוזן ותירצע שלא שמרה מה ששמעה. לשעבר היו ישראל עבדים לעבדים, מכאן ואילך הם עבדיו של הקב"ה: 'כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים וגו'". לעומת זאת בתוספתא (בבא קמא [ליברמן] פ"ז ה"ה-ה"ו) נדרש בדומה לבלילי: "ורצע אדניו את אזנו במרצע - וכי מה נשתנה און לרצע מכל איבריו? לפי ששמעה מהר סיני: 'כי לי בני ישראל עבדים', ופרק ממנו עול שמים והמליך עליו עול בשר ודם, לפיכך אמר הכתוב תבוא און ותירצע שלא שמרה מה ששמעה. דבר אחר, הוא לא רצה להשתעבד לקונו יבא וישתעבד לבניו". וכן גם במדרש אגדה (בובר) לדברים פרק טו, ד"ה ונתת באזנו: "ונתת באזנו ובלת- אוזן ששמעה על הר סיני: 'כי לי בני ישראל עבדים', והלך זה לקבוע לו אדון לעצמו תרצע, ובפני עדים. ואיזה עדים היו? המשקוף ושתי המזוזות. אמר הקדוש ברוך הוא: הם עידי שהצלתי אתכם ממצרים כשמתו בכוריהם וראשיהם, שנאמר: 'ועבר ה'

ואילו במכילתא דרבי ישמעאל מופיעה דרשה זו בצורה שונה עוד יותר:

ומה ראתה אוזן שתִרצע מכל איברים? היה רבן יוחנן בן זכאי אומרה כמין חומר:
 אזן ששמעה לא תגנוב, והלך וגנב, היא תרצע מכל אבריו.
 (מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דנזיקין, פרשה ב)

נתבונן במשותף ובשונה בין שלושת הנוסחים של הדרשה: במכילתא, האוזן שמעה על הר סיני את האיסור לא לגנוב, ועבד זה הלך וגנב ולפיכך נמכר לעבדות. הוי אומר, הטענה כלפי העבד היא על הסיבה היסודית שבגללה הפך לעבד, ואין טענה מיוחדת על עצם היותו עבד או אפילו 'עבד עולם'. לשיטה זו, לא ברור מדוע רוצעים את העבד רק לאחר שש שנות העבדות הראשונות ובזמן שבו הוא מבקש להישאר עבד עולם, ולא מיד בתחילת עבדותו, לאחר שגנב ונמכר לעבדות. ועוד, לנוסח זה יוצא, שרק בעבד שגנב ובית דין מכרו שייך דין הרציעה, וזה לא כשיטת רבי אלעזר אלא רק כתנא קמא בברייתא שבגמרא!⁴⁴

לעומת זאת, לפי שתי הנוסחאות האחרות, הבעיה עם העבד היא בעצם עבדותו, וממילא כאשר הוא מבקש להישאר לעבד עולם, רוצעים את אוזנו, כעונש על כך.

מה בין הבבלי לירושלמי? לפי כל הנוסחים, האוזן של העבד 'שמעה על הר סיני' דבר מה, ועתה הוא עושה בניגוד למה ששמעה אוזנו. מה בדיוק האוזן שמעה בהר סיני?

לפי נוסח הבבלי האוזן שמעה: "כי לי בני ישראל עבדים". פסוק זה אכן נאמר בהר סיני, לא במעמד הר סיני שבו קיבלנו רק את עשרת הדברים, אלא בפרשת בהר שפותחת כך: "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה פֶּהָר סִינַי לֵאמֹר"⁴⁵. פרשה זו נאמרה בחנייתם ליד הר סיני לאחר מתן תורה.⁴⁶

אלא שקשה על כך: אף שאכן דין עבד עברי מופיע בפרשת בהר, מכל מקום לא מופיע שם כלל דין הרציעה. דין הרציעה מופיע, כאמור לעיל, רק בספרים שמות ודברים, ולא בספר ויקרא! ונראה שהמיוחד בפרשת בהר הוא שהיא נותנת נקודת מבט עקרונית ביחס לעבדות: בני ישראל הם עבדי ה' ולא עבדי בני אדם! תפיסה זו נכונה אפוא לכל דיני עבד עברי, ובמיוחד לדין רציעה שאינו מופיע כאן באופן מפורש אבל הוא כלול בתפיסה זו ונובע ממנה.

לפי הירושלמי, האוזן שמעה על הר סיני: "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני", ופירקה מעליה עול מלכות שמים וקיבלה עליה עול בשר ודם. בדומה למכילתא, גם לפי הירושלמי כוונת רבן יוחנן באומרו: 'הר סיני', היא למעמד של מתן תורה, אבל בשונה מהמכילתא, המדברת על איסור גנבה, האיסור שהעבד הנמכר עבר עליו, הוא - לא פחות ולא יותר מאשר - עבודה זרה. לפי נוסח הירושלמי, אדם שמרצונו בוחר אדון לעצמו, הוא כביכול פורק מעליו עול מלכות שמים ודומה כמי

לנגוף את מצרים וראה את הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות ופסח ה' על הפתח, לפיכך תִּנְקַב אוֹתוֹ אוֹזֵן לַפְּנֵי הַעֲדִים, ויהיה עבד עולם עד היובל, עד שיקראו: 'וקראתם דרוור בארץ'". ובתוספות, קידושין כב ע"ב: "יש במדרש, דמרצ"ע בגימטריא ד' מאות (שנה). ולפי שהיו ישראל עבדים ארבע מאות שנה וגאלם הקדוש ברוך הוה, והלך זה וקנה אדון לעצמו, לפיכך ירצע במרצע העולה כך".

⁴⁴ בקידושין יד ע"ב.

⁴⁵ ויקרא כ"ה, א.

⁴⁶ עיינו בפירושי רמב"ן וחזקוני שם.

שקיבל עליו אלהים אחרים. חריפות הדברים לפי הירושלמי מרחיקת לכת בהרבה מעבר לבבלי, וכמובן אף מעבר למכילתא שלא רואה בעצם העבדות בעיה.⁴⁷ נחרד עוד קצת את ההבדלים: בבבלי הנוסח הוא: 'וקנה אדון לעצמו', ואילו בירושלמי 'וקנה אדון אחר'.⁴⁸ נוסח זה, 'קנה אדון אחר', מופיע בעוד כמה מקומות כהסבר לפטור של עבדים ממצוות מסוימות. למשל, עבד פטור ממצוות 'ראיה' על פי הבבלי (וגם הירושלמי) במסכת חגיגה:

אמר רב הונא: אמר קרא: 'אל פני האדן ה' - מי שאין לו אלא אדון אחד, יצא זה שיש לו אדון אחר.

(חגיגה ד ע"א)⁴⁹

הפטור של עבדים ממצוות קריאת שמע מוסבר (רק) לדעת הירושלמי בנימוק דומה:

עבדים מניין? שנאמר: 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' - את שאין לו אדון אלא הקב"ה, יצא העבד שיש לו אדון אחר!

(ירושלמי ברכות פ"ג ה"ג, ו ע"ב)⁵⁰

בשני המקרים הללו מדובר בעבד כנעני ולא בעבד עברי, אך דווקא בשל כך זה מחריף את הדרשה אצלנו. כשם שהעבד אינו יכול לעלות וליראות את פני האדון ה' כיון שיש לו אדון אחר, ועוד יותר מכך: הוא אינו יכול לקרוא קריאת שמע בלב שלם, כיון שה' אינו אדונו היחידי כביכול, כך לפי דרשת רבן יוחנן בירושלמי בקידושין, עבד עברי נרצע דומה לעבד כנעני, ששניהם אינם יכולים להיות עבדי ה' באמת!

לעניות דעתי, יש משמעות רבה לכך שבעל דרשה זו הוא רבן יוחנן בן זכאי.⁵¹ יש לזכור שרבן יוחנן בן זכאי חי ופועל בתקופת המרד הגדול נגד הרומאים, שבמהלכו נחרב בית המקדש. בתקופה זו, אחת הסוגיות הבערות ביותר בישראל הייתה מקומה של החירות. הקנאים רואים בחירות המדינית את אחד מעיקרי היהדות, ואולי אף את הערך החשוב ביותר. רגילים לראות את רבן יוחנן בן זכאי כמי שמתנגד לתפיסתם, שהרי הוא עזב את ירושלים בערמה⁵² ערב החורבן בניגוד לתפיסת הקנאים. רבי יהושע בן לוי, הקובע בסוף מסכת אבות:⁵³ 'שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה', מציע אלטרנטיבה רוחנית לתפיסת החירות הפיזית-המדינית. אולם דברי רבן יוחנן

⁴⁷ גירסת התוספתא (בבא קמא [ליברמן] פ"ז ה"ה) היא מעין גירסת ביניים. הפסוק הנדרש שם הוא 'כי לי ישראל עבדים', אבל הדרשה אומרת שפרק ממנו מלכות שמים והמליך עליו עול בשר ודם.

⁴⁸ וכן הנוסח בפסיקתא.

⁴⁹ וכן הוא בירושלמי חגיגה פ"א ה"א, עו ע"א.

⁵⁰ בבבלי ברכות כ ע"ב מסבירים רק את הסיבה לכך שנשים פטורות מקריאת שמע, מכיוון שזו מצוות עשה שהזמן גרמא, ומסתבר שמכאן לומדים גם לעבדים, כלשון השולחן ערוך, אורח חיים, סימן ע סעיף א, שכלל את העבדים עם הנשים בפטור מקריאת שמע.

⁵¹ בבבלי, ירושלמי, מכילתא ופסיקתא.

⁵² עיינו: גיטין נו ע"א; איכה רבה [וילנא] פרשה א ד"ה ג גלתה יהודה; אבות דרבי נתן, נוסחא א, פרק ד.

⁵³ משנה אבות פ"ו מ"ב.

בן זכאי בסוגייתנו מעמידים את השקפת עולמו בנושא זה בפרופורציה הנכונה; גם רבן יוחנן בן זכאי רואה בחירות ערך חשוב, ואף ערך עליון. אולם אין זה סותר את הלגיטימציה להיכנע באופן זמני לשלטון הרומאי, במצב שבו עם ישראל כולו עמד בסכנת כליה פיזית ורוחנית. חשוב אפוא לראות שדווקא רבן יוחנן בן זכאי הוא זה שמדבר בגנותה של העבדות ובשבחה של החירות הפיזית, הטומנת בחובה גם חירות רוחנית.

סיום

על פי מה שאמרנו עד כה מובן היטב הקשרם של שני הפסוקים המסיימים את פרשת בהר, שנראים כאילו אינם במקומם. לפי חלוקת הפרקים בספר ויקרא, פרק כ"ה עוסק בדיני שמיטה, יובל ועבודות, ומסתיים בפסוק הנדרש בסוגייתנו:

כִּי לִי כְּנִי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים עָבְדִי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם.
(ויקרא כ"ה, נה)

הסיום הזה נראה הגיוני ביותר לפרק ולפרשה. אלא שלאחריו מופיעים שני פסוקים, שנראים במבט ראשון כלא קשורים כלל לפרשה זו:

לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם אֱלִילִם וּפְסֵל וּמִצֵּבָה לֹא תִקְיְמוּ לָכֶם וְאֶבֶן מִשְׁפַּיִת לֹא תִתְּנוּ בְּאֲרָצְכֶם לְהִשְׁתַּחֲוֹת עֲלֶיהָ כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם. אֶת שְׁבַת־תִּי תִשְׁמְרוּ וּמִקְדָּשִׁי תִירָאוּ אֲנִי ה'.
(ויקרא כ"ו, א-ב)

לפי חלוקת הפרקים, הפסוקים הללו מסומנים כפסוקים א-ב בתחילת פרק כ"ו. אלא שגם להמשך פרק כ"ו נראה שאין להם כל קשר, כיון שבפסוק ג מתחילה פרשת בחוקותי, העוסקת בשכר ועונש על קיום מצוות ה'.

לעומת זאת, לפי חלוקת הפרשיות - הן הפרשיות הפתוחות והסתומות והן סדר הקריאה בתורה בשבתות - שני פסוקים אלו שייכים לפרשה הקודמת, פרשת בהר, והפסוק הפותח במילים 'אם בחוקותי' הוא תחילתו של פרשה חדשה.⁵⁴ אלא שגם חלוקה זו אינה מובנת, שכן פסוקים אלו אינם קשורים כלל לנושא הקודם של עבודות ושמיטה ויובל!

הפרשנים הקלאסיים הלכו בעקבות הספרא ופירשו את הקשר הפסוקים כך:

כנגד זה הנמכר לגוי, שלא יאמר הואיל ורבי מגלה עריות אף אני כמותו, הואיל ורבי עובד עבודה זרה אף אני כמותו, הואיל ורבי מחלל שבת אף אני כמותו, לכך נאמר מקראות הללו.

(רש"י ויקרא כ"ו, א)⁵⁵

⁵⁴ גם פרשת בחוקותי כלולה במה שנאמר למשה 'בהר סיני', כפי שמתבאר בהמשך בפרק כ"ו מו ופרק כ"ז לד.

אולם לאור דרשת רבן יוחנן בן זכאי, המסכמת את סוגיה כולה, ובפרט כפי שהיא מופיעה בירושלמי, נוכל להבין כעת שאכן קיים קשר פנימי בין הדברים. השתעבדות של איש מבני ישראל בין לגוי ובין ליהודי, הינה חמורה כמו עובד עבודה זרה או מחלל שבת, שהרי פרק מעליו עול מלכות שמים. התורה מעמידה את הפסוקים הללו בסופה של הפרשה העוסקת בעבדות, כדי להבהיר את הבעייתיות הגדולה שיש בה, בעבדות. יחס כזה אל העבדות נוכל למצוא גם בדברי רבנו בחיי:

...וזה שהוא חפץ שישאר בעבדותו ושיהיה עליו אדון זולתי השם יתברך הנה זה דבר מחודש מאד... הרי זה נחשב לו לחטא, כי יתנכר אל האדון העליון יתברך אשר הזהירו בקבלת התורה מעבדות זולתו והוא פורק ממנו עתה עול מצותו. (פירוש רבנו בחיי לשמות כ"א, ו)

וכן מובא גם אצל רבי פנחס הורוביץ בפירושו לסוגייתנו:

יש לפרש מה שענש התורה את האוון בזה יותר מכל המצות ששמע האוון משום לפי מאי שכתב הרמב"ן ז"ל בפרשת יתרו בשם המכילתא שאמר השם אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים קודם כל המצות משל למלך וכו' כשתקבלו מלכותי אגזור עליכם גזירות וכו'.⁵⁶ ואמר הטעם שראוי שיקבלו עליהם מלכותו שיעבדוהו כיון שהוא פדה אותם ממצרים. וכן פירש"י ז"ל: 'אשר הוצאתיך כדאי היא ההוצאה שתהיו משועבדים לי'. וזה שמעו כל ישראל כמו שאמרו חז"ל: 'אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמעו' כדי שיקבלו עול מלכות שמים ממש. נמצא זה שמוכר עצמו בחנם ומקבל עליו עול עבודת אחרים פוגם בדיבור 'אנכי ה' אלקיך' ששמעו מפי הגבורה, נמצא הוא מיקל בחוב קבלת עול מלכות שמים וכיון שמיקל בזה מיקל בכל המצות כמו שאמר במכילתא הנ"ל: אם מלכותי אינכם מקבלים גזרתי האיך אתם מקבלין וכו' וזהו שכתב 'כי לי בני ישראל עבדים' היינו מה שכתב 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים'.

(ספר המקנה, קידושין כב ע"א)

ולסיום נביא מדבריו היפים של רבי שלמה אפרים מלונטשיץ בפירושו 'כלי יקר':

⁵⁵ ובדומה לכך פירשו אבן עזרא, רמב"ן וחזקוני. כולם פירשו כן בעקבות הספרא בהר, פרשה ו, פרק ט.
⁵⁶ זו לשון הרמב"ן: 'וכך אמרו במכילתא- לא יהיה לך אלהים אחרים על פני למה נאמר, לפי שהוא אומר אנכי ה' אלהיך, משל למלך שנכנס למדינה, אמרו לו עבדיו גזור עלינו גזירות, אמר להם לאו, כשתקבלו מלכותי אגזור עליכם גזירות, שאם מלכותי אינכם מקבלים גזירותי האיך אתם מקיימין. כך אמר המקום לישראל אנכי ה' אלהיך לא יהיה לך, אני הוא שקבלתם מלכותי עליכם במצרים, אמרו לו הן, כשקבלתם מלכותי קבלו גזרותי, כלומר אחר שאתם מקבלים עליכם ומודים שאני ה' ואני אלהיכם מארץ מצרים קבלו כל מצותי' (פירוש רמב"ן לשמות כ', ב).

וטעם לרציעה דוקא בדלת ובמזוזה, לפי שאחר שש פתחה לו התורה פתח לצאת מעבדות לחירות והדלת תסוב על צירה והעצל אינו רוצה לצאת, כמי שיושב בבית האסורים ופותחין לו פתח לאמר לך המלט על נפשך, כך הוא בוחר בטובות המדומות שיש לו, 'כי טוב לו עמו במאכל ומשתה', על כן הוא מניח הדלת פתוחה ואינו רוצה לצאת, דין הוא שירצע בדלת או על המזוזה שחקוק עליה פרשת 'ואהבת את ה' אלהיך', והוא אומר 'אהבתי את אשתי ואת בני', והרי הוא מחליף אהבת ה' יתברך באהבת אשתו השפחה - על כן ירצע במזוזה. ועוד שכל בן חורין בידו לקיים מה שנאמר לשקוד על דלתותי יום יום לשמור מזוזות פתחי, וזה שוקד על דלתות רבו ומסיר אוזנו משמוע בקול ה' לשקוד על דלתותיו על כן ירצע שם לומר הרי אתה מרוע בחירתך קבוע פה ולא תזוז מכאן עוד. (כלי יקר, שמות כ"א, ה) ⁵⁷

אין לנו אלא לחתום את דברינו באותם פסוקים שבהם בחרה התורה לחתום את פרישת העבדות:

פִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים עָבְדִי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם.

⁵⁷ הוא מוסיף שם על דרך הדרוש ובשפה מליצית תוכחה שרלוונטית גם לימינו: 'מלבד כל הטעמים הללו יש בענין זה רמז נכון לכל העיוורים שבמחנה העברים הנושאים כל ימיהם על שכמיהם כל מיני עבדות ותלאות ומכאובות כדי להשיג הקנינים המדומים, ואל אותן הקנינים הוא נמכר לעבד עולם וטוען שהוא מוכרח לעשות בכסף ובוהב בשביל אשתו ובניו וכי הוא מרבה בשבילם ואינו מבקש לצאת לחירות כל ימיו, וסביר וקיבל עליו כל התלאות באומרו אהבתי את אשתי ואת בני לא אצא חופשי חרות על הלוחות כי הנני קשור בחבלי אדם ובעבותות אהבת אשה ובנים, ועל כן קרא שמו עבד נרצע כי כל ימי חייו לא ישקוט האיש עד אם אשר כילה בהבל ימיו ושנותיו בבהלה וטרדות שונות זו מזו ובמותו לא ילווהו אשתו ובניו כי אם עד פתח קברו ומשם יפרדו'.