

הברייתא דורשת את כל המילים הכתובות במקרא הזה: (1071)

[א] הכתוב "וראית בשביה" – מלמד שההיתר של יפת תואר נאמר רק אם נתן בה את עיניו בשעת שביה. אבל אם שבה אותה על מנת למכרה, או על מנת שתעבדנו כשפחה, ואחר כך נתן בה את עיניו, הרי זו אסורה עליו. (1072)

[ב] הכתוב "אשת" מרבה – ואפילו אשת איש, שגם היא מותרת בשעת השביה מדין "יפת תואר". (1073)

[ג] "יפת תואר" – משמע, מתוך שיצרו מתגרה ממנה מחמת יופיה התירה הכתוב. (1073*) ומכאן שלא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע, ובקושי התירה הכתוב, וטעם ההיתר: מפני שאם לא תהיה מותרת לו, הוא יבעלנה באיסור. (1074)

ועל דרך משל:

כך אמר הכתוב: מוטב שיאכלו ישראל בשר תמורתו, בהמות חולות הקרובות למות, כב-א ויאכלון כאשר הן שחוטות, ואף על פי

כל הפרשה של יפת תואר המתחילה ב"וראית בשביה" וכו'.

1071. [כנראה רוב הכתוב מיותר, והיה ראוי לומר "כי תצא למלחמה על אויבך ושבית שבוי, וראית אשה, וגלחה את ראשה, ואחר כן תבוא אליה ובעלתה", והמילים "בשביה אשת יפת תואר וחשקת בה ולקחת לך לאשה והבאתה" מיותרות].

1072. כך פירש רש"י.

ורשב"א פירש שהכתוב ממעט שאם נתן בה את עיניו לפני השביה אסורה. ועיין שיטה לא נודע למי.

1073. כך הבינו תוספות, שאשת גוי אסורה לישראל כאשת איש, והכתוב הוצרך להתירה בשעת שביה מדין יפת תואר.

אבל, הרמב"ם [מלכים ח ג] מנמק את ההיתר מפני שאין קידושין לגוי. ועיין שיטה לא נודע למי ועיין לחם משנה שם.

ואולם, תוספות הנ"ל הבינו שכאן התחדש היתר מיוחד ביפת תואר, אבל בשאר נשים יש איסור אשת איש בגוי. והקשו: במסכת סנהדרין [נב ב] מבואר שאין אישות בגויה, [אין קידושין תופסין בה והבא עליה פטור ממיתה], ואם כן

מדוע הוצרך הכתוב להתירה ביפת תואר?

ותירצו: אמנם אין איסור לא תעשה וחיוב מיתה בגויה, אבל נאמר בגויים מצות עשה [בראשית ב] "ודבק באשתו" – ולא כאשת חברו.

וכתב בספר המקנה: אף תוספות לא כתבו שיש איסור אלא בגויה. אבל לאחר שהתגיירה פקעה ממנה האישות של הגוי ואין בה אפילו מצות עשה.

התבאר לעיל [בהערה 1064], שתוספות הבינו מדברי רש"י שאפילו ביאה ראשונה לא הותרה אלא לאחר כל המעשים שאז היא גיורת גמורה, ולפי זה רש"י לא יוכל לפרש כתוספות. [והמקנה מיישב זאת בדוחק. עיין שם], ועיין פירושים נוספים ברמב"ן ברשב"א ובריטב"א. [ולעיל בהערה הנ"ל הבאנו שדעת האבני מילואים בהסבר דברי רש"י שאף לאחר כל המעשים אינה גיורת גמורה. ולפי זה רש"י יכול לפרש כדברי תוספות כאן].

1073*. [אין לומר שהכתוב מדבר ביפת תואר בלבד, שהרי התנא דורש להלן שאפילו אם אינה יפה מותר לקחתה אם חושק בה.

1074. לשון רש"י דברים כא יא.

ש"תמותות" מאוסות לאכילה, וכפי שאמרו במסכת חולין [לו ב, (1075)] בכל זאת עדיף שיאכלון כשהן שחוטות, ואל יאכלו בשר תמותות לאחר שימותו, ויהיו "נבילות" גמורות.

וכיוצא בזה: מוטב שישאו יפת תואר בהיתר, מאשר ישאוו באיסור.

[ד] "וחשקת" — משמע שבחשקו תלה הכתוב. ואם חשק בה, היא מותרת לו אף על פי שאינה נאה.

[ה] "בה" — הכתוב ממעט, שההיתר של יפת תואר הוא דוקא "בה", דהיינו באשה אחת. ולא בה ובחברתה.

שאסור לקחת שתי נשים "יפות תואר".

[ו] "ולקחת" — "לוקוחין" יש לך בה. הקידושין תופסין בה.

והחידוש הוא: אף על פי שיפת תואר מתגיירת בעל כרחא, ואין זו גירות גמורה, בכל זאת אין אומרים שהיא כגויה גמורה שאין תופסין בה קידושין. (1076)

[ז] "לך לאשה" — שלא יקח שתי נשים, אחת לו ואחת לאביו. או אחת לו ואחת לבנו.

והיינו, שלא יבעל אשה אחת, ויניח את השניה לאביו או לבנו. [עיינין הערה (1077)]

[ח] "והבאתה אל תוך ביתך" — מלמד הכתוב שלא ילחצנה לבוא עליה במלחמה,

תואר אינה מתגיירת מדעתה בכל זאת גירותה מועילה והרי היא כגירת גמורה. אבל, יש אומרים שדינה כדין גויה והתחדש בה רק שקידושין תופסין בה כגירות. אבל לענין שאר דברים דינה כדין גויה. וכך נוקט אבני מילואים [ד יג] בהסבר דעת רש"י. [וראה עוד לעיל בסוף הערה 1062].

1077. זו גירסת הספרים שלפנינו. וכן גירסת הרמב"ם [מלכים ח ג] והרמב"ן על התורה. אבל, רש"י גורס: "לך" — ולא לאחרים, וכעין זה גורסים תוספות — "שלא יקחנה לאביו ולא לבנו". כלומר: אין מדובר כאן בלוקח שתי נשים, אלא הכתוב ממעט אפילו אשה אחת אם אינו לוקחה לעצמו אלא לאחרים, כגון לאביו או לבנו.

ועל גירסת הספרים שלפנינו הקשו הראשונים שתי קושיות:

[א] הואיל ונאמר "לך", אם כן משמע שהכתוב לא התיר לקחת יפת תואר אלא לעצמו

1075. רש"י כתב שהיא מאוסה, שנאמר ביחזקאל [פרק ד]: "ולא בא בפי בשר פיגול". אך במסכת חולין לו ב הגמרא דורשת את תחילת הפסוק הנ"ל בכהמה מסוכנת. שנאמר שם: "ואומר אהה ה' אלקים, הנה נפשי לא מטומאה, ונבלה וטרפה לא אכלתי מנעורי ועד עתה, ולא בא בפי בשר פיגול". ופירשו את הכתוב "ונבלה וטרפה לא אכלתי". שיחזקאל השתבח בכך שלא אכל בשר בהמה מסוכנת שנשחטה לפני שתמות, שבהמה כזאת מותרת מן הדין, אך היא מאוסה מלאוכלה.

[ואין לפרש את הכתוב בנבלה וטרפה ממש, שהרי מאחר שהיא אסורה מן התורה אין רבותא בכך שלא אכל בהמה כזאת. רש"י שם].

1076. אין קידושין תופסים בגויה, והגמרא דורשת זאת מהכתוב כמבואר להלן סח ב, ועיין גם סנהדרין נב ב.

ומשמע מתוספות והריטב"א כאן שלומדים מהכתוב "ולקחת לך לאשה" שלמרות שיפת

אלא צריך שיביאה תחילה לביתו, ורק אחר כך מותר לו לבוא עליה. (1078)

עד כאן הגמרא דנה בענין "יפת תואר", וענין זה הובא בסוגיתנו בדרך אגב [לפי שדנו בעבד כהן אם הוא נרצע, הובא דיון כעין זה אם כהן מותר ביפת תואר].

ועתה הגמרא חוזרת לדון בענין עבד נרצע, שדינו הוזכר במשנתנו.

נאמר בענין עבד עברי [שמות כא ה – ו]: "ואם אמור יאמר העבד: אהבתי את אדוני, את אשתי, ואת בני – לא אצא חפשי! ורצע אדוניו את אזנו במרצע, ועבדו לעולם".

ובברייתא דרשו כמה דינים מדברי הכתוב הזה:

תנו רבנן:

[א] "אם אמר יאמר" – כפילות הלשון מלמדת שאין העבד נרצע עד שיאמר פעם אחת שאינו רוצה לצאת לחפשי, וישנה – ויחזור ויאמר זאת פעם שניה. (1079)

והברייתא מבארת אימתי צריך שהעבד יאמר את שתי האמירות הללו:

אם העבד אמר פעמיים בתחילת שש שנות עבודתו (1080) שאינה רוצה לצאת לחפשי בתום שש שנים, ולא אמר זאת בכלל בסוף שש השנים, אזי הוא אינו נרצע.

ולא לאחרים, ואפילו אם אינו לוקח אלא אחת, ומדוע התנא נוקט "שלא יקח שתיים – אחת לו ואחת לאביו"? [תוספות].

[ב] שנינו בברייתא לעיל "לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע". ואם כן רק אם חושק בה לעצמו היא מותרת, אבל לאחרים אינו רשאי לקחת אפילו אשה אחת! ומדוע התנא נוקט "שלא יקח שתיים – אחת לו ואחת לאביו"? [ריטב"א].

ועיין ריטב"א, מאירי, ולחם משנה על הרמב"ם.

1078. כך פירש רש"י, ותוספות למדו מדבריו שאסור לבוא על יפת תואר אפילו ביאה אחת בשעת המלחמה, ולא הותרה אלא לאחר שיביאנה לביתו ויקיים את כל הסדר האמור בפרשה.

אבל, הרמב"ן [על התורה] מפרש את דברי הגמרא כאן באופן אחר: ביאה ראשונה אינה מותרת אלא לאחר שיביאה לביתו, ולא ילחצנה לבא עליה במלחמה, אך מכל מקום אין צריך

שיקיים את כל הסדר האמור בפרשה לפני ביאה ראשונה, אלא רק אחרי ביאה ראשונה אסור לו לבוא עליה מכאן ואילך עד שיקיים את כל הסדר האמור בפרשה, וכעין זה כתב הרמב"ם [מלכים ח ב].

ויש אומרים שאף רש"י סובר כדעה זו. [עיין לעיל הערה 1062].

ודעת רבנו תם שביאה ראשונה הותרה אפילו במלחמה. ומה ששנינו "שלא ילחצנה במלחמה" היינו שלא ילחצנה להתחיל למנות חדש ימים ולקיים את הסדר האמור בפרשה. [ת"י וריטב"א בשם ר"ת], או, שלא ילחצנה לבוא עליה ביאה שניה במלחמה [רשב"א וריטב"א בשם רבנו תם].

[ועיין עוד לעיל בהערה 1062].

1079. [המאירי נתן טעם לדבר, וזה לשונו: עד שיאמר וישנה... כדי שלא יבהילוהו בכך, אלא שיאמר כן מתוך המתון וישוב הדעת].

1080. להלן הגמרא דנה מה נחשב תחילת שש.

שנאמר [שם]: "לא אצא חפשי", ומשמע צריך לומר זאת בשעת יציאה, כשעומד לצאת לחפשי.

ואם אמר פעמיים בסוף שש שרוצה לצאת, ולא אמר זאת בתחילת שש אפילו פעם אחת, גם אז הוא אינו נרצע.

שנאמר: "אם אמר יאמר העבד".

המילה "העבד" מלמדת שאין העבד נרצע עד שיאמר זאת כשהוא עבד, בתחילת שש, ולא בסוף שש שנים [ולהלן הגמרא תמהה: וכי בסוף שש אין הוא עבד? !] (1081)

עד כאן דברי הברייתא.

והגמרא תמהה שתי תמיהות על דברי הברייתא:

א. אמר מר בברייתא: אם העבד אמר בתחילת שש, ולא אמר בסוף שש, אינו נרצע.

שנאמר "לא אצא חפשי".

והניחה הגמרא שפשטות האמור "בתחילת שש", היינו ביום הראשון של שש שנות עבדותו —

ולכן הקשתה הגמרא: מאי איריא, מדוע הוצרך התנא לדרוש זאת מ"לא אצא חפשי"?

תיפוק ליה, הרי יכול הוא להוכיח זאת מתוך נוסח דברי העבד עצמו, שאמירתו לא היתה בתחילת שש.

דהרי בעינן [צריך] שהעבד יאמר: "אהבתי את אדוני, את אשתי [השפחה], ואת בני [שנולדו לי מהשפחה, ולפיכך] לא אצא חפשי".

ובתחילת שש השנים הרי לא יתכן שנולדו לו בנים משפחה כנענית של האדון, שהרי האדון לא מוסר לו את השפחה אלא לאחר שנעשה עבד!

ב. ותו, ועוד שנינו בהמשך הברייתא: אמר בסוף שש, ולא אמר בתחילת שש, אינו נרצע, שנאמר "אם אמר יאמר העבד".

והניחה הגמרא, שבפשטות "סוף שש" הוא היום האחרון של שש שנות עבדותו —

וקשה: אטו [וכי] בסוף שש לאו עבד הוא?! והלא כל אותו היום עדיין הוא עבד!

וכדי ליישב את שתי התמיהות הללו, מבאר רבא את דברי הברייתא בדרך חדשה:

אמר רבא: "בתחילת שש" היינו — בתחילת פרוטה אחרונה.

כלומר, בודאי אמירת העבד נעשית לאחר שהאדון מסר לו שפחה כנענית ונולדו לו בנים ממנה.

ותחלה הגמרא הבינה שהכוונה בתחלת שש ממש. [ביום הראשון].

1081. קשה: מאחר שנאמר "העבד" ולמדנו מזה שצריך אמירה בתחילת שש, ונאמר "לא אצא

ולמדנו מזה שצריך אמירה בסוף שש, אם כן מוכח מכל זה שצריך שהעבד יאמר שתי אמירות, ומדוע התנא הוצרך ללמוד זאת מכפל הלשון "אמר יאמר"? עיין להלן הערה 1084.

"ותחילת שש", הוא משך כל הזמן שנשאר על העבד לעבוד לאדונו, ובלבד שישאר זמן עבודה השווה פרוטה אחת (1082) לכל הפחות.

ואם הוא רוצה לומר זאת סמוך לסיום עבודתו, כאשר הוא עומד להתחיל את עבודת הפרוטה האחרונה המוטלת עליו, צריך שיאמר זאת "בתחילת פרוטה אחרונה", דהיינו, לפני שיתחיל הזמן הזה, שעדיין יש בעבודתו שווה פרוטה, משום שנאמר "העבד".

כי אם התחיל הזמן של הפרוטה האחרונה,

שכבר אין מוטלת עליו עבודת של פרוטה שלימה, איננו קרוי אז "עבד" [אם כי הוא צריך להשלים את העבודה עד לסיום הפרוטה], ואינו יכול לומר זאת, ולהרצע. (1083)

ו"בסוף שש" שאמרה הברייתא שאינו נרצע, היינו בסוף פרוטה אחרונה.

כלומר: לאחר שהעבד כבר נכנס לתוך הזמן שנשארה בו עבודה פחות משהו פרוטה, שבסוף שש שנות עבודתו. (1084)

1082. רש"י פירש שזמן השווה פרוטה נמדד לפי חשבון גרעונה, כלומר: מחלקים את הדמים שנקנתה בהם לפרוטות, ומחלקים את שש שנות עבודתה לפי מספר הפרוטות שנמכרה בהם. והזמן שבסוף שש שנים המגיע לכדי פרוטה זהו "פרוטה אחרונה" המוזכרת בסוגיתנו. וכן משמע מלשון הרמב"ם [עבדים ג י].

ומכאן שאין שמים את הפרוטה האחרונה לפי ערך עבודתה שעתה, אלא לפי הדמים שנמכרה בהם, ועיין ספר המקנה.

1083. אין צריך שיאמר ממש בתחילת הפרוטה האחרונה "אהבתי" וכו', אלא כל שאמר לפני שהתחיל זמן הפרוטה האחרונה נחשב תחלת שש. ובלבד שכבר יש לו אשה ובנים. כן כתב הריטב"א, וכן דייק משנה למלך [עבדים ג י] מדברי רש"י.

אבל המאירי כתב שצריך לומר כן ביום האחרון וכן מוכח מהרמב"ם שם. ועיין להלן בהערה הבאה.

1084. בפשטות משמע מדברי הגמרא שצריך שיאמר אמירה אחת בתחילת שש, ואמירה שניה בסוף שש, וכן הוכיח תוספות הרא"ש מן

הירושלמי.

והקשה: מאחר שנאמר "העבד" ולמדנו מכאן שצריך אמירה בתחלת שש, ונאמר "לא אצא" ולמדנו מכאן שצריך אמירה בסוף שש, אם כן מוכח מכל זה שצריך בסך הכל שתי אמירות, ולמה התנא הוצרך לדרוש מכפל המילים "אמר יאמר" שצריך שיאמר וישנה פעמיים? [כנ"ל הערה 1081].

ותירץ: שמא יש לומר שהתנא לא התכוין לדרוש מכפל הלשון "אמר יאמר" שצריך שיאמר וישנה, אלא התנא מבאר שצריך לומר פעמיים, ודבר זה נלמד מהמשך הכתוב שנאמר "העבד" ונאמר "לא אצא", מכאן שצריך אמירה אחת בתחלת שש ואמירה שניה בסוף שש, ובסך הכל הרי יש כאן שתי אמירות.

[והטעם לכך שנאמר "אמר יאמר" בכפל לשון, מפני שדברה תורה כלשון בני אדם. וכן כתב מהרי"ט בתירוץ אחד עיין שם].

והנה, הרמב"ם [שם] כתב בזו הלשון: "ואם אמר יאמר" — עד שיאמר וישנה. 'העבד' — עד שיאמר כשהוא עבד. אבל אם אמר אחר שש אינו נרצע עד שיאמר וישנה בסוף שש בתחלת פרוטה אחרונה, כיצד? כגון שנשאר מן היום כדי שווה פרוטה מדמי מכירתו או יתר מעט.

הגמרא מביאה ברייתא נוספת ובה דינים בענין דין רציעה:
תנו רבנן:

א. אם יש לו לעבד אשה שפחה כנענית שנתן לו אדונו, ונולדו לו ממנה בנים, (1085)
ואילו לרבנו אין אשה ובנים, אזי העבד אינו נרצע.

משום שנאמר [דברים טו טז] בענין עבד נרצע: "והיה כי יאמר [העבד] אליך [האדון]: לא אצא מעמך, כי אהבך ואת ביתך".

מכאן שצריך שיהיה לאדון "בית", שיש לו אשה ובנים. (1086)

אבל אם נשאר פחות משה פרוטה הרי זה כאומר אחר שש".
בפשוטו משמע מדבריו שהעבד אומר את שתי האמירות כאחת בתחלת שש, אבל מדברי הגמרא לא משמע כן.
וכתב משנה למלך שם:
הוקשה לרמב"ם הקושיא הנ"ל: מאחר שנאמר "העבד" ונאמר "לא אצא" הרי מוכח שצריך שתי אמירות, ומדוע התנא דורש זאת מכפל הלשון "אמר יאמר"?

לפיכך הרמב"ם מפרש את הגמרא בדרך אחרת: "העבד" מלמד ש'תחילת' האמירה צריכה להיות בתחלת שש [כלומר: בעוד שיש על העבד עבדות של שוה פרוטה], "לא אצא" מלמד ש'סוף' האמירה צריך להיות בסוף שש סמוך ליציאתו.

ולפי זה אין להוכיח מ"העבד" ו"מלא אצא" שצריך שתי אמירות. אלא רק שתחילת האמירה בתחילת שש וסופה בסוף שש.

לפיכך, התנא הוצרך לדרוש מ"אמר יאמר" שצריך שתי אמירות, והיינו שצריך שיאמר וישנה שתי אמירות בזו אחר זו, ותחילת שתי האמירות הללו היא בתחלת שש [שנאמר: "העבד"], וסוף שתי האמירות הללו הוא בסוף שש [שנאמר: "לא אצא"], ולפיכך כתב הרמב"ם שצריך שיתחיל את שתי האמירות הללו בזמן שנשאר מן היום כדי שוה פרוטה או מעט יותר, ועל ידי זה סיום שתי האמירות יהיה בסוף שש

כשלא נשאר שוה פרוטה.

נפקא מינה בין פירוש רש"י לפירוש הרמב"ם: לדעת רש"י האמירה הראשונה צריכה שכולה תהיה כשנשאר שוה פרוטה. והאמירה השניה כולה צריכה להיות לאחר שנשאר פחות מפרוטה, ואילו לדעת הרמב"ם אין צריך לזה. אלא די בכך שמקצת מהאמירה הראשונה תהיה בתחלת שש, וסוף האמירה השניה תהיה בסוף שש.

ועיין פירוש נוסף בדברי הרמב"ם בלחם משנה שם.

ועיין עוד תירוצים על קושית תוספות הרא"ש הנ"ל בתוס' הרא"ש, ובמהרי"ט, ובמשנה למלך שם בשם מהריב"ל, ובשיטה לא נודע למי, ובספר המקנה.

1085. להלן מבואר בברייתא שעבד שאין לו אשה [שפחה כנענית] ובנים אינו נרצע.

1086. בדרך כלל "ביתו" של אדם היינו אשתו, [כמו שמצאנו בענין כהן גדול שנאמר ויקרא טז יא "וכפר בעדו ובעד ביתו" והגמרא בתחלת מסכת יומא מפרשת ש"ביתו" היינו אשתו, וצריך שתהיה לכהן גדול אשה. ולא הוזכר שם שצריך שיהיו לו בנים].

ואם כן קשה: מנין למד התנא שצריך שיהיו לאדון אשה ובנים? והלא מ"ביתך" אין ללמוד אלא לאשה בלבד! [וכן הקשו תוספות הרא"ש

ב. אם יש לרבו של העבד אשה ובנים, ואילו לו, לעבד, אין אשה, לפי שלא מסר לו רבו שפחה כנענית.

או שרבו נתן לו שפחה כנענית, ולא נולדו לו בנים ממנה, הוא אינו נרצע.

משום שנאמר בענין עבד נרצע [שמות כא]: "ואם אמר העבד אהבתי את אדוני, את אשתי [השפחה] ואת בני". ואם אין לו אשה ובנים, אינו יכול לומר כן, ולפיכך אינו נרצע. (1087) (1088)

ג. אם הוא [העבד] אוהב את רבו, ורבו אינו אוהבו — הוא אינו נרצע.

משום שנאמר בענין עבד נרצע [דברים שם]: "והיה כי יאמר אליך לא אצא מעמך, כי טוב לו עמך". ואם אין רבו אוהבו, לא טוב לו לרבו עמו.

ד. אם רבו אוהבו, והוא אינו אוהב את רבו, הוא אינו נרצע, משום שנאמר [שם]: "כי אהבך". (1089)

ה. אם היה הוא [העבד] חולה, ורבו אינו

מהרי"ט ועצמות יוסף].

וכתב תוספות הרא"ש: אכן אין צריך שיהיו לאדון בנים ודי בכך שיש לו אשה. והתנא נקט "אשה ובנים" אגב שלהלן מבואר בענין העבד עצמו שצריך שיהיו לו אשה ובנים, וכן כתב מהרי"ט בתירוץ ראשון.

ומהרי"ט תירץ תירוץ נוסף: צריך שיהיו לאדון גם בנים, כי בודאי אין דרך ארץ שהעבד יאהב את אשתו של אדונו במישרים, אלא עיקר האהבה שהוזכרה כאן ["כי אהבך ואת ביתך"] היינו שהוא מחבב את הבנים למצוא חן בעיני אמם.

ועיין תירוץ אחר בעצמות יוסף.

1087. בעצמות יוסף הסתפק: כמה בנים צריך שיהיו לעבד? האם צריך שני בנים שהרי נאמר "בני" [האות נ' נקודה בפתח] בלשון רבים, או שמא די באחד כדרך שנאמר "ובני פלוא אליאב"?

ובמשנה למלך [עבדים ג יא] הביא בשם כנסת הגדולה שבדאי די בכך אחד.

1088. הרש"ש מסתפק שמא אין צריך שיהיו לו גם אשה וגם בנים, אלא צריך או אשה או בנים. [עיין שם].

1089. כתוב שם "כי אהבך ואת ביתך". ולכאורה משמע שצריך שיאהב גם את ביתו של האדון דהיינו את אשתו [ועיין בהערה 1086 בענין בנין]. ואילו בברייתא לא הוזכרה אשתו כלל, ומשמע שאין צריך שהעבד יאהב את אשתו ובניו של אדונו.

וקשה: מדוע די בכך שהעבד אוהב את אדונו? והלא נאמר "ואת ביתך"! וכן הקשה משנה למלך [עבדים ג יא].

המשנה למלך מתרץ קושיא זו על ידי קושיא אחרת:

הברייתא דורשת שצריך שהעבד יאהב את אדונו מהכתוב "כי אהבך" שנאמר בספר דברים. וקשה: מדוע אין לומדים זאת מהכתוב בספר שמות [כא ה] "אהבתי את אדוני" וגו'? הרי פסוק זה הוזכר בתורה קודם!

ויש לומר: מהפסוק "אהבתי את אדוני" אין להוכיח שאהבת האדון מעכבת, אלא אפשר לומר שבדרך כלל העבד רוצה להשאר בעבדותו מפני אהבת האדון ואשתו ובניו, אבל מאחר שנאמר שנית בספר דברים "כי אהבך" וזה מיותר, לפיכך אנו דורשים מכאן שאהבת האדון מעכבת.

וכל זה בענין אהבת האדון, אבל אהבת ביתו

חולה, הוא אינו נרצע. משום שנאמר [שם]:
 "כי טוב לו [לעבד] עמך". ואם הוא חולה לא
 טוב לו. (1090)

ו. אם רבו חולה והוא אינו חולה — אינו
 נרצע, משום שנאמר [שם]: "כי טוב לו
 עמך", ומשמע ששניהם יהיו שווים באותה
 טובה.

עד כאן דברי הברייתא.

בעי [שאל] רב ביבי בר אביי: אם היו
 העבד ורבו שניהם חולין — מהו? האם
 הוא נרצע?

וצדדי הספק הם:

צד אחד: "עמך" — בעינן, והא איכא.

דהיינו, הרי הטעם שאם היה העבד או רבו
 חולה, אינו נרצע — כי צריך שהעבד
 והאדון יהיו שווים באותו מצב, ואם האחד
 חולה והשני בריא אין שניהם שווים, ולכן
 אינו נרצע.

ולפי זה, כששניהם חולים, הרי מתקיים מה

שנאמר "עמך", מאחר ששניהם באותו מצב,
 ולפיכך העבד נרצע אז.

צד שני: או דילמא [שמא], לא די בכך
 שהעבד והאדון יהיו באותו מצב, אלא "כי
 טוב לו עמך", בעינן.

צריך שיתקיים בהם "כי טוב לו עמך" דהיינו
 שיהיה טוב לשניהם על ידי שיהיו שניהם
 בריאים.

וכששניהם חולים הא ליכא, הרי אין מתקיים
 בהם המקרא הזה, והעבד אינו נרצע.

ומסקינן: תיקו! תעמוד שאלה זו
 בספק. (1092)

והגמרא מביאה ברייתא אחרת, הדורשת מן
 המקרא "כי טוב לו עמך", (1093) דין אחר:

תנו רבנן:

המקרא "כי טוב לו עמך", מלמד שצריך
 שהעבד יהיה שוה עמך [עם האדון] כמאכל,
 ושוה עמך במשתה.

תהיה פחותה מטובתו של העבד, ומאחר
 ששניהם חולים אין טובתו של זה פחותה משל
 זה.

1092. הרמב"ם [עבדים ג יא] פסק שאם היו
 שניהם חולים אינו נרצע מפני שצריך ששניהם
 יהיו בטובה. [עיין בכסף משנה שביאר כיצד
 הרמב"ם הכריע בספק הגמרא].

1093. תוספות כתבו לעיל [טו א ד"ה כי] בשם
 ה"ר אברהם שגורס כאן פסוק אחר [ויקרא כה]
 "כשכיר כתושב יהיה עמך", שזהו פסוק שנאמר
 בלשון ציווי, ולפיכך הברייתא דלהלן לומדת

של האדון לא הוזכרה בכתוב פעמיים ולפיכך
 אינה מעכבת, [וכן אהבת העבד את אשתו ובניו
 שלו עצמו אינה מעכבת מפני שהוזכרה רק פעם
 אחת בספר שמות. ולא נכתבה שנית בספר
 דברים].
 ועיין שם עוד, ועיין תירוץ נוסף בספר
 המקנה.

1090. [למרות שנאמר "כי טוב לו" וחולה לא
 טוב לו, בכל זאת מאחר שנאמר "כי טוב לו —
 עמך" הרי משמע שהטוב של העבד נמדד לפי
 הטוב של האדון, וצריך שטובתו לא תהיה
 פחותה מטובתו של האדון. [וכן טובת האדון לא

דהיינו: **שלא תהא אתה אוכל פת נקיה, והוא אוכל פת קיבר.**

וכן שלא תהא אתה שותה יין ישן, שהוא משובח, והוא שותה יין חדש.

וכן, שלא תהא אתה ישן על גבי מוכין רכים, והוא ישן על גבי תבן שהוא קשה. (1094)

מכאן אמרו חכמים: כל הקונה עבד עברי (1095) — הרי הוא כקונה אדון לעצמו, שהרי הוא צריך לפרנס אותו ביד רחבה. (1096)

והגמרא מביאה ברייתא נוספת המדברת על זכויותיו של העבד:

תנו רבנן:

נאמר בענין עבד עברי היוצא ביובל [ויקרא כה מא]: **"ויצא מעמך הוא ובניו עמו"**.

[הכתוב הזה מתייחס לבניו שנולדו לו מאשתו הישראלית. אבל בניו שנולדו לו משפחה כנענית שמסר לו רבו, נשארים ברשות האדון, שנאמר [שמות כא]: "האשה [השפחה] וילדיה, תהיה לאדוניה. והוא יצא בגפו".]

ואמר על כך רבי שמעון: מדוע נאמר שבניו יוצאים ביובל?

והרי אם אמנם הוא עצמו נמכר, אבל בניו ובנותיו — מי [האם] גם הם נמכרים על ידי מכירתו?! ודאי שלא! ואם כן, מהיכן הם יוצאים?

אלא, מכאן יש ללמוד, שרבו של העבד חייב במזונות אשתו ובניו. (1097)

ובשעה שהעבד יוצא מרשות האדון, האדון נפטר מלתת להם מזונות, והרי זה כאילו הם

ממנו דין חיובי. [שצריך שהאדון יתן לעבד מאכל ומשתה השווה לו עצמו]. אבל הפסוק "כי טוב לו עמך" אינו אלא סיפור דברים בעלמא.

1094. כתב הריטב"א: מסתבר שאין צורך שהאדון ישוה את העבד אליו לגמרי, כלומר: אם האדון אוכל בשר משובח או מאכלים מיוחדים, אינו חייב לתת לעבדו לאכול כמותו. אלא לומדים מ"עמך" שלא יתנהג עם העבד כעבד כנעני להאכילו פת סובין [לחם גרוע] ולהשכיבו על הקרקע. אלא ינהג עמו כשכיר ישראל. ולפיכך התנא מפרט ואומר "שלא תהא אתה אוכל פת נקיה והוא אוכל פת קיבר". וכו'.

1095. [למרות שהפסוק מדבר בענין רציעה, התנא לומד ממנו לכל עבד עברי [ולא רק לנרצע], מפני שהפסוק אומר שהיה טוב לו [לעבד] עמך שש שנים, ולכן הוא רוצה

להמשיך לעבוד, ונרצע ומכאן שבשש שנות עבודתו לפני הרציעה היה טוב לו עמך].

1096. מדוע הוא כקונה אדון לעצמו? והלא אינו צריך לתת לעבד אלא להיות כמוהו ולא יותר ממנו!

כתבו תוספות [לעיל כ א ד"ה כל] בשם הירושלמי:

אם אין לאדון אלא כר אחד אינו יכול לשכב עליו בעצמו. שהרי אם יעשה כן נמצא שעובר על "כי טוב לו עמך", ואם רוצה שלא לשכב עליו ושלא ליתנו לעבדו הרי זו מדת סדום. נמצא שבעל כרחו צריך למסור את הכר לעבדו והוא ישן בלא כר. ולפיכך הקונה עבד נחשב כקונה אדון לעצמו.

1097. הפוסקים נחלקו אם הבעל חייב במזונות אשתו מדאורייתא, או שאינו חייב אלא מדרבנן.

יוצאים אז מרשותו של האדון.

וכיוצא בדבר הזה אתה אומר בענין מקרא אחר:

נאמר בענין עבד עברי היוצא כעבור שש שנים ממכירתו [שמות כא]: **"אם בעל אשה [ישראלית] הוא, ויצאה אשתו עמו"**.

ואמר על כך **רבי שמעון**: מדוע נאמר שאשתו יוצאת עמו?

והרי **אם** אמנם הוא נמכר, אבל אשתו, מי [האם] נמכרה?! ודאי שלא! ואם כן מהיכן היא יוצאת?

אלא, **מכאן** יש ללמוד, ש**רבו** של העבד **חייב במזונות אשתו**, ובשעה שהעבד יוצא מרשות האדון, האדון נפטר מלתת לה מזונות, והרי זה כאילו היא יוצאת אז מרשותו.

וצריכא, וצריך להשמיענו שהאדון חייב במזונות אשתו של העבד ואף להשמיענו זאת במזונות בניו, ואי אפשר ללמדם זה מזה, וכדלהלן:

דאי אשמועינן, אילו היה הכתוב משמיענו את חיוב המזונות רק בענין בניו, הייתי חושב שטעם חיוב המזונות הוא משום דקטנים הם, ולא בני מיעבד ומיכל נינהו, אין הם יכולים לעבוד בעצמם ולהשתכר לצורך מזונותיהם.

אבל לענין אשתו, דבת מיכל ומיעבד היא, שהיא יכולה לעבוד ולהשיג בעצמה את מזונותיה, אימא תעביד ותיכול, הייתי אומר שהיא תעבוד ותאכל מזונות משכר עבודתה, והאדון אינו חייב לספק לה את צרכיה.

לפיכך הכתוב הוצרך להשמיענו שהאדון חייב במזונות אשתו של העבד.

ואי אשמועינן, ואילו הכתוב היה משמיענו את חיוב המזונות רק בענין אשתו, הייתי חושב שטעם חיוב המזונות הוא משום דלאו דרכה של אשה להדורי, אין דרכה של האשה לחזור על הפתחים מחמת שהיא מתביישת.

אבל בניו, דדרכיהו להדורי, שדרכם לחזור על הפתחים, אימא לא, הייתי חושב

[עיין שלחן ערוך אבן העזר בתחלת סימן סט ובבית שמואל שם].

דעת הריטב"א [כאן] שהבעל אינו חייב במזונות אשתו ובניו אלא מדרבנן. ולפיכך הקשה הריטב"א:

העבד עצמו לא היה חייב במזונות אשתו ובניו מעולם. ואם כן מאיזה טעם התורה תחייב את האדון לזון את אשתו של העבד ואת בניו שאפילו הוא עצמו אינו חייב לזונם?

ותירץ הריטב"א: אמנם אדם אינו חייב מדאורייתא לזון את אשתו ובניו, אבל בדרך כלל אדם רגיל לזון את אשתו ובניו, ואילו העבד לא

היה נמכר בודאי היה זן אותם. והתורה רצתה שלא יפסידו על ידי מכירתו והלכך האדון חייב במזונותם וכסותם.

עוד כתב הריטב"א: מסתבר שמעשה ידיהם שייך לאדון, שהרי כשהם ברשות אביהם מעשה ידיהם ומציאתם שלו מפני שמתפרנסים ממנו. ועתה שהאדון עומד במקום אביהם והוא מפרנסם מסתבר שמעשה ידיהם ומציאתם שלו. [וכן דעת הרמב"ן על התורה כא י].

אבל, הרמב"ם [עבדים ג ב] פסק שמעשה ידיהם ומציאתם של העבד. ועייין במפרשי הרמב"ם שם, ועייין מקנה.

שהכתוב לא מחייב את האדון לזונם.

לפיכך **צריכא**. יש צורך להשמיענו את חיוב המזונות גם בענין בניו וגם בענין אשתו.

וחוזרת עתה הגמרא לדון בדין עבד נרצע, שהובא במשנתנו:

מצות רציעה הוזכרה בתורה פעמיים:

א. בספר שמות, בפרשת משפטים, נאמר "והגישו [אדוניו] אל הדלת או אל המזווה ורצע אדוניו את אזנו במרצע" [כא ו].

ב. בספר דברים, "ולקחת את המרצע, ונתתה באזנו ובדלת". [טו יז].

ועל אף שנאמר בספר שמות [שם] "והגישו אל הדלת או אל המזווה", בכל זאת אין העבד נרצע אצל המזווה אלא אצל הדלת בלבד, כמבואר בספר דברים [שם]. (1098)

והטעם לכך שהוזכרה המזווה בספר שמות, יתבאר מתוך דברי הברייתא דלהלן. (1099)

הברייתא שלפנינו דורשת משני הפסוקים האלה כיצד נעשית הרציעה:

תנו רבנן:

כב-ב **אילו** היה נאמר בספר דברים [שם] "ולקחת

את המרצע ונתת אזנו בדלת" — הייתי אומר שהאדון ידקור כנגד אזנו של העבד חור בדלת, אך לא ירצע את האוזן.

ולפני שממשיכה הגמרא בהבאת דברי הברייתא, היא מפסיקה, ותמהה על הדברים האלו שאמרה הברייתא —

מדברי הברייתא "הייתי אומר ידקור כנגד אזנו", משמע שהיה מקום להעלות על הדעת, כי דלת, אין, רק בה יעשה חור, אבל באזנו של העבד לא יעשה חור, לפיכך נאמר "באזנו ובדלת".

ודבר זה תמוה!

וכי הייתי יכול להעלות על הדעת ולומר שהאזן לא תירצע?!

והלא כתיב בפירוש בספר שמות [שם]: "ורצע אדוניו את אזנו במרצע"?!
אלא, כך יש לבאר את דברי הברייתא:

אילו היה נאמר "ולקחת את המרצע, ונתת אזנו בדלת", הייתי אומר שירציענה לאזן — מאבראי, מחוץ לדלת, היכן שיחפוץ, כדי לקיים את מה שנאמר בספר שמות, סתם: "ורצע אדוניו את אזנו", ולא נאמר היכן ירצע.

ורק אחר שירצע את אזנו, יניחנה על הדלת,

בכל זאת הכתוב ריבה בספר שמות שאף המזווה כשרה? ועיין להלן הערה 1113.
1099. על פי דברי רש"י שמות כא ו כפשטות לשונו וכהבנת הרא"מ שם. אבל יש מפרשים באופן אחר כדלהלן בהערה 1113.

1098. שנאמר [שם]: "ונתת באזנו ובדלת". ולא הוזכרה כאן המזווה כלל. ומכאן שאין רוצעים אלא בדלת.
הקשה הרא"מ [שמות כא ו]: מדוע לא נאמר להיפך, שלמרות שבספר דברים הוזכרה רק דלת,