



שבט התשס"ט



בס"ד

יחס התורה לעבודת לפרשת משפטים

האדם, רק עושה עוול יחרוץ משפטו של העבד לידון כתת
אדם...

ואף על פי כן הלא התורה מכירה במוסד העבודות!

מצד אחד אין לך הצהרה ברורה ובהירה מזו שינברא אדם
ראשון יחידי וחותרו של ה' מוטבע על עבד כעל אדוניו, על אמה
כעל גברתה.

ומאידך (ויקרא כ"ה, מד-מה) 'מהם תקנו עבד ואמה... והיו
לכם לאחזה!'

אלא הוא העיקרון אשר הסביר רבנו [הרמב"ם במורה הנבוכים
ח"ג פרק ל"ד] 'מחמת חשש מה שאין יכולת לנפש לקבלו כפי
הטבע... הסב ה' אותם מן הדרך הישרה שהיא הייתה המטרה
הראשונה'. מפני כורח המציאות **ויתרה התורה על יישומו
המלא של העיקרון מיד, והעדיפה לקדם את החברה צעד אחר
צעד עד שתושג המטרה במלואה.**

הדברים מבוארים באר היטב בספרא (לויקרא כ"ה, מד): 'שמה
תאמרו... **במה נשתמש?** תלמוד לומר: 'ועבדך ואמתך אשר יהיו
לך - מאת הגוים...'. בעולם העתיק כמעט שלא הייתה אפשרות
לקיים משק תקין בלי כוח אדם רב... מן העבדים.

גם הוגי דעות דגולים בין העמים לא העלו על דעתם שתינתן
חברה מצליחה בלי עבודה רבה. מבחינה כלכלית - בלתי אפשרי
היה הדבר. 'במה נשתמש?' הייתה טענה רצינית שאין להתעלם
ממנה.

ברם, התורה עשתה מהפכה במוסד העבודת. על כמה עקרונות
יסוד אי אפשר היה לוותר, והם כאילו יצרו רצפה אשר תמנע
הידרדרות לתהום התרבות הרעה של האומות... אלא שעם כל
זאת נשאר עבודת, כי בתנאים השוררים אז לא ניתן היה
לבטלה באופן מוחלט.

כאן דן הרב רבינוביץ בכמה מהלכות עבדים הנוגעות לעניין,
ובאלה עוד נרחיב בהמשך עיוננו, והוא מסיים את דבריו בעניין
זה:

...ברבות הימים רבתה הדעת גם בעולם כולו. תגליות חדשות
במדע ובטכנולוגיה יצרו מקורות חדשים לאנרגיה, העולים
בהרבה על כוח אדם, ונתאפשרה רווחה גדולה. והביאה
ההשגחה העליונה לידי ביטול העבודות כמעט בכל המדינות.

ברוך המקום אשר הקרין מאור תורתו ולימד תועים בינה
להכיר את גדולתו של הקב"ה הטבועה בכל בן אדם.

ביטול העבודות אינו אלא מימוש חלקי של האידיאל הנשגב
שלימדנו תורה, וכל מי שיודע פרק בדברי ימי העולם המערבי,
ברור לו... **כי אחד הגורמים המכריעים בתהליך זה היה
התפשטות ידיעת התורה, וכל זה הוא ילתקן העולם כולו לעבוד
את ה' ביחד, שנאמר (צפניה ג', ט) 'כי אז אהפוך אל עמים שפה
ברורה לקרא כלם בשם ה' לעבדו שכם אחד' (רמב"ם הלכות
מלכים פ"א ה"ד).**

יחס התורה אל העבודות - השקפה כללית

פרשת משפטים פותחת בדיני עבד עברי:

1. שמות כ"א

א וְאֵלֶּה הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תִּשִׂים לַפְּנֵיהֶם. ב. פִּי תִקַּח עֶבֶד עִבְרִי
שֶׁשׁ שָׁנִים יַעֲבֹד וּבְשִׁבְעַת יָצָא לְחֻפְשֵׁי חָנָם.
בשעור השבוע נרצה לעסוק ביחס התורה לעבודות.

בתורה ישנם דינים אחדים הנוגעים לקיומה של העבודות, ואין
היא נשללת מכול וכול, וכך כותב הרב נחום אליעזר רבינוביץ
ראש ישיבת מעלה אדומים במאמרו 'תפקידן של המצוות'
(בתוך ספרו 'זרחה של תורה - פרקים במחשבת ההלכה
ובאקטואליה'):

2. הרב נחום אליעזר רבינוביץ ראש ישיבת מעלה אדומים

מערכת התורה והמצווה היא כפולה.

מצד אחד, הקניית דעות והשרשת ערכים נצחיים, הנחיה
לעבודת ה' בדרגה הגבוהה ביותר, ועיצוב חברה הראויה להיות
מרכבה לשכינה.

ומאידך - חקיקה וציוויים להתמודד עם כוחות הרע וההרס
המתפרצים בנפשו של היחיד וברוחו של העם, ולהבטיח קיום
תנאים הכרחיים להתפתחות רוחנית **ברמה האפשרית
במציאות הקיימת בכל זור וזור, לפי הנסיבות החברתיות
הכלכליות והתרבותיות השוררות באותו זמן ובאותו מקום.**

להשגת המטרה הראשונה מעמידה התורה לפנינו יעדים
עילאיים המשמשים אתגר ותמריץ לדורות רבים, ואפילו בני
עלייה לא ישיגום בשלמות.

בד בבד היא קובעת למטרה השנייה אמות מידה להתנהגות **לפי
כוחן של הבריות לקבל** - קני מידה שאין לפחות מהן מבלי לסכן
את עצם קיומם של היחיד והחברה שבה הוא נתון ובלא לבטל
את הסיכויים להתעלות רוחנית.

להדגמת הדברים הוא מביא שלושה נושאים - מחיי הפרט,
מחיי החברה ומחיי העם.

הדוגמה שהביא מחיי החברה היא תיאור יחס התורה אל
העבודת.

את דבריו בעניין זה הוא פותח בציטוט המשנה בסנהדרין:

"לפיכך נברא אדם יחידי בעולם... מפני שלום הבריות, שלא
יאמר אדם לחברו 'אבא גדול מאבקי' " (סנהדרין פ"ד מ"ה).

כך, מבראשית, לימדנו התורה **שמעמדן של כל בני האדם
שווה באמת...** אלא שקלקלו את מעשיהם ושעבדו איש בחברו,
והפרידו בבני האדם בין עבדים למושלים בס. ברם **הבדלי
מעמד כאלה אינם מהותיים ואין להם אחיזה במציאות
האמתית, כי לפני הבורא כולם כאחד שווים.** רק חורש אוון
יעלים עין מן העובדה שכל בני אנוש כולם שותפים בצורת

אולם דיני העבד העברי לא ילמדונו על יחסה של התורה אל מוסד העבדות האוניברסלי, שכן דינים אלו נגזרים מן היחס המיוחד שחייב לשרור בין בני ישראל לבין עצמם - אשר הוא עצמו נגזר מיחס ה' אליהם:

8. ויקרא כ"ה

מב כי עבדי הם אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים לא ימכרו ממכרת עבד.

בהמשך דבריה שם מבחינה התורה בין ביטול העבדות בקרב ישראל, שהם "עבדי ה'" והוא הוציאם ממצרים כדי שיהיו עבדיו, ולא עבדי אדם, לבין המשך קיומה של העבדות בנוגע לעמים אחרים (ויקרא כ"ה מד-מה):

מד ועבדך ואמתך אשר יהיו לך מאת הגוים אשר סביבתכם מהם תקנו עבד ואמה... מה והיו לכם לאחזה.

ולמרות שהדרך הנכונה לברר את יחס התורה אל מוסד העבדות היא לבחון דווקא את דיני העבד הנכרי, הקרוי בלשון חכמים משום מה 'עבד כנעני' (וכך נכנה אותו אף אנו בהמשך עיון זה).

בכל זאת, גם לדיני העבד העברי, נודעת משמעות עקרונית לבירור יחס התורה אל העבדות:

הביטול הכמעט-מוחלט של העבדות בתוך עם ישראל מלמד שהעבדות כשלעצמה נחשבת למצב חברתי בלתי-תקין, ועל כן אין היא ראויה להתקיים בין בני ישראל.

אמנם ההנמקה לכך היא היסטורית-דתית - יציאת מצרים הפכה את בני ישראל לעבדי ה' - אולם ביסודה ניתנת הנמקה זו להרחבה (שתהא בה פחות עוצמה) ביחס לכלל בני האדם:

כולם ראויים להיות עבדי ה' ברמה זו או אחרת מכוח היותם בראוי ומכוח חיובם לעבודת בוראם - ואם כן אין מקום לכל שעבוד אנושי שהוא של מי שנברא בצלם א-לוהים על מנת שיעבוד את בוראו.

דיניו של עבד כנעני בפרשתנו ובמקומות נוספים בתורה

בשלושה מקומות בפרשתנו נידונו דיניו של 'עבד כנעני', ושלושתם כלולים בדיני הנזיקין שבפרק כ"א.

9. שמות כ"א - דיני 'עבד כנעני' בפרשתנו

1. **כ וְכִי-יִכֶּה אִישׁ אֶת-עַבְדּוֹ אוֹ אֶת-אִמְתּוֹ בְּשֵׁבֶט וּמַת תַּחַת יָדוֹ יָקָם וְיָקָם. כֹּא אֲךָ אִם-יּוֹמִים יַעֲמֵד לֹא יָקָם כִּי כֶסֶף הוּא.**

2. **כז וְכִי-יִכֶּה אִישׁ אֶת-עַיִן עַבְדּוֹ אוֹ-אֶת-עַיִן אִמְתּוֹ וְשָׁחַתָּה לְחַפְּשֵׁי יִשְׁלַחְנוּ תַּחַת עֵינָיו.**

3. **כח וְאִם-שָׁן עַבְדּוֹ אוֹ-שָׁן אִמְתּוֹ יִפִּיל לְחַפְּשֵׁי יִשְׁלַחְנוּ תַּחַת שָׁנוֹ לֵב אִם-עַבְדֶּךָ יִגַּח הַשּׁוֹר אוֹ אִמָּה כָּסָף שְׁלֹשִׁים שְׁקֵלִים יִתֵּן לְאֲדָנָיו וְהַשּׁוֹר יִסְקַל.**

דין נוסף שמיוחד לעבד הכנעני מופיע בדברים:

10. דברים כ"ג - דין נוסף של 'עבד כנעני'

טז לא-תסגיר עבד אל-אֲדָנָיו אֲשֶׁר-יִנְצַל אֲלֵיךָ מֵעַם אֲדָנָיו. יז עֲמֵךְ יֵשֶׁב בְּקִרְבְּךָ בְּמִקּוֹם אֲשֶׁר-יִבְחַר בְּאֶחָד שְׁעָרֶיךָ בְּטוֹב לוֹ לֹא תוֹנֶנּוּ.

מלבד בדינים אלו המיוחדים לו, נידון העבד הכנעני בתורה בדרך אגב בכמה הקשרים.

תיאור שעבודו מהווה רקע ניגודי לדיניו של בן ישראל המוכר עצמו לאחיו (ויקרא כ"ה, מ-מו);

בין עבד עברי לעבד כנעני

קל לבסס את הדבריו של הרב רבינוביץ שהובאו בסעיף הקודם ולהדגים כיצד שוללת התורה את העבדות באמצעות דיני עבד עברי שבהם פותחת פרשתנו, והנידונים גם בפרשת בהר:

3. ויקרא כ"ה

לט וכי-ימוך אֲחִיךָ עֲמֵךְ וְנִמְכַר-לְךָ לֹא-תַעֲבֹד בּוֹ עַבְדֶּת עַבְד. מ. פְּשָׁכִיר פְּתוּשֵׁב יִהְיֶה עֲמֵךְ עַד-שְׁנַת הַיָּבֵל יַעֲבֹד עֲמֵךְ. מא וְיָצָא מֵעֲמֵךְ הוּא וּבְנָיו עִמּוֹ וְשָׁב אֶל-מִשְׁפַּחְתּוֹ וְאֶל-אֲחֻזַּת אֲבֹתָיו יָשׁוּב. מב כִּי-עַבְדֵי הֵם אֲשֶׁר-הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לֹא יִמְכְרוּ מִמִּכְרֶת עַבְד. מג לא-תִרְדֶּה בּוֹ בְּפָרֶךְ וְיִרְאֶת מֵאֲלֹהֶיךָ.

מעיון בדיני עבד עברי בשתי הפרשות הללו אפשר להיוכח שדינים אלו אינם אלא ביטול כמעט מוחלט של מוסד העבדות בתוך עם ישראל.

אין בין העבד בעולם העתיק לבין 'העבד העברי' שעליו מדברת התורה אלא שיתוף שם בלבד, אולם מבחינה מהותית אין העבד העברי אלא **שכיר לתקופה ארוכה** - כמו שנאמר:

4. דברים ט"ו

יב כִּי-יִמְכַר לְךָ אֲחִיךָ הָעֵבֶרִי אוֹ הָעֵבֶרְיָה וְעַבְדְּךָ שֵׁשׁ שָׁנִים וּבִשְׁנָה הַשְּׁבִיעִת תִּשְׁלַחְנוּ חֲפָשִׁי מֵעֲמֵךְ. יג וְכִי-תִשְׁלַחְנוּ חֲפָשִׁי מֵעֲמֵךְ לֹא תִשְׁלַחְנוּ רִיקָם. יד הַעֲנִיק תַּעֲנִיק לוֹ מִצֵּאֲנֶךָ וּמִגֶּרְעֶךָ וּמִיִּקְבֶּךָ אֲשֶׁר בְּרַכְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ תִּתֵּן-לוֹ. טו וְזָכַרְתָּ כִּי עַבְדֶּךָ הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיִּפְדֶּךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ עַל-כֵּן אֲנִכִּי מִצֹּן אֶת-הַדָּבָר הַזֶּה הַיּוֹם. טז וְהָיָה כִּי-יֹאמַר אֲלֵיךָ לֹא אֵצֵא מֵעֲמֵךְ כִּי אֶהְבֶּךָ וְאֶת-בֵּיתְךָ כִּי-טוֹב לוֹ עֲמֵךְ. יז וְלִקְחָתָּ אֶת-הַמֶּרְצֵעַ וְנִתְתָּה בְּאֲזְנוֹ וּבִדְלַת וְהָיָה לְךָ עַבְדֶּךָ עוֹלָם וְאִף לְאִמְתְּךָ תַּעֲשֶׂה-כֵן. יח לא-יִקְשֶׁה בְּעֵינֶיךָ בְּשִׁלְחַךְ אֹתוֹ חֲפָשִׁי מֵעֲמֵךְ כִּי מִשְׁנֵה שֹׁכֵר שֹׁכֵר עַבְדְּךָ שֵׁשׁ שָׁנִים וּבְרַכְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה.

המגבלה היחידה המשווה עבד עברי לעבד ממשי היא שאין הוא יכול לחזור בו בתוך תקופת השכירות אשר לה התחייב.

יצוין שעל פי ההלכה יכול כל עבד עברי לפדות עצמו מיד אדונו ב'גירעון כסף' - בהשבת החלק של מעות קניינו העולה ביחס לשנות העבודה שנותרו לו:

5. משנה קידושין יד ע"ב וגמרא שם טז ע"א

עבד עברי--נקנה בכסף, ובשטר; וקונה את עצמו בשנים, וביובל, ובגירעון כסף. יתרה עליו אמה עבריה, שהיא קונה את עצמה בסימניו. הנרצע, נקנה ברציעה; וקונה את עצמו ביובל, ובמיתת אדון.

לא בכדי פותחת פרשת משפטים את דיניה בהכרזה "כי תקנה עבד עברי - שש שנים יעבד, ובשבעת יצא לחפשי חנם". זוהי הצהרת ביטול העבדות במשמעה המקובל במה שנוגע לעם ישראל, והיא משלימה את מה ששמעו ישראל זה עתה בהר סיני:

6. שמות כ', ב'

"אנכי ה' א-להיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים"

וכדברי רמב"ן בראש פרשתנו:

7. רמב"ן על כ"א, ב'

"התחיל המשפט הראשון בעבד עברי, מפני שיש בשילוח העבד בשנה השביעית זכר ליציאת מצרים הנזכר בדיבור הראשון, כמו שאמר [בדברים ט"ו, טו], בהנמקת המצווה לשלח עבד עברי לאחר שש שנים ומצוות ההענקה לו] 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויפדך ה' א-להיך, על כן אנכי מצוך את הדבר הזה היום'."

דינו של עבד עברי שנוגח על ידי שור ומת הוא כדינו של בן חורין - בעל השור חייב בכופר פדיון נפשו (פסוק ל).

שיקול נוסף המהווה ראייה ביחס לכל שלושת הדינים הוא שבשלושתם נזכרו "עבד או אמה", והעיר על כך ראב"ע:

14. ראב"ע בביאורו הארוך לפסוק כ'

"והנה זה העבד והאמה הוא הכתוב עליהם (ויקרא כ"ה, מד) 'מהם תקנו עבד ואמה'."

וביאור דבריו הוא שרק בעבד כנעני (שעליו מדובר בפסוק שהביא ראב"ע מספר ויקרא) יש שוויון גמור בין דיני העבד ובין דיני האמה;

בעבד עברי, לעומת זאת, שונים דיניהם מאוד:

האמה העבריה אינה אלא פילגש לאדוניה או לבנו, ואינה נמכרת לעבודה - וממילא אין דיני 'מכה עבדו' מתייחסים אליה כלל.

סידורם של דיני העבד בפרשת הנזיקין ומשמעותו של סידור זה

ונשאלת השאלה מדוע אין דיניו של העבד הכנעני מרוכזים במקום אחד, אלא הם מרוחקים זה מזה במעט או בהרבה? ובפרט מדוע שלושת דיני הנזיקין שבפרשתנו, העוסקים כולם בפגיעה בעבד אינם סמוכים זה לזה?

הרב אלחנן סמט מציע שהתשובה לשאלה שהצגנו קשורה במבנה הכללי של פרשת הנזיקין, שעליו דברנו (על פי שעורו של הרב סמט לפרשת משפטים תש"ס "דיני נזיקין - מגילת זכויות האדם"). הראינו שם שהדינים סודרו על פי מיון הניזוקים וחשיבותם.

המתחצית הראשונה של פרשת הנזיקין (כ"א, יב-כז) עוסקת באדם שהזיק אדם, וארבעה סוגי נזק נידונים בה:

- הכאה הגורמת למוות ועברות הקרובות לכך;
- הכאה הגורמת לנפילה למשכב;
- הפלת עוברים שבמעיי אישה;
- הטלת מום באחד האברים.

המתחצית השנייה של פרשת הנזיקין (כ"א, כח - כ"ב, ו)

- מתחילה אף היא בנוק לאדם - בגרימת מותו - אולם לא מחמת פגיעת חברו אלא מנגיחת שורו של חברו.
- אחר כך נידונים נזק לבהמתו של האדם (בור ושור שהזיקו בהמות ואדם שגנב בהמת חברו);
- נזק ליבול שדהו (המשלח בעירו בשדה חברו והמדליק אש ששרפה את שדה חברו);
- ולבסוף למיטלטליו (הגונב מחברו כסף או כלים).

ולדוגמא עקרון המיון על פי הניזוק 'אילץ' את הכתוב להפריד בין דיני הגנב ולפורם בשלושה מקומות שונים במהלך פרשת הנזיקין:

15. דיני הגנב מפוזרים ב-3 מקומות שונים בפרשת הנזיקין:

(כ"א, טז) "ווגנב איש ומכרו ונמצא בידו מות יומת";

(כ"א, לז - כ"ב, ג) "כי יגנב איש שור או שה וטבח או מכרו... אם המצא תמצא בידו...";

(כ"ב, ו) "כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמר ונגב מבית האיש, אם ימצא הגנב...".

כלומר בראש הפרשה מופיעה הגנבה החמורה ביותר, גנבת אדם - שלילת חירותו, שהיא כעין רצח; במרכז הפרשה - גנבת בהמה; ובסופה - גנבת מיטלטליו.

בכמה מקומות מצטווה האדון על שביתת עבדו זה, אחד מהם בפרשתנו:

11. שמות כ"ג

יב שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִשְׁבֹּת לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וַחֲמֹרְךָ וַיִּנְפֹּשׂ בְּ-אֶמְתְּךָ וְהָגַר.

וכן נידון העבד הכנעני:

- לעניין אכילתו מקרבן הפסח - בתנאי שהוא נימול (שמות י"ב, מד);
- לעניין אכילתו מן הקודשים הניתנים לכהן אם הוא עבד כוהן (ויקרא כ"ב, יא);
- ולעניין אכילתו מקודשי בעליו הישראלי במקום אשר יבחר ה' (דברים י"ב, יח).

הדין האמור בספר דברים כ"ג ביחס לעבד שניצל אליך מעם

אדונו - ניכר שהוא עוסק בעבד נכרי הבורח לארץ ישראל והופך

בה לגר.

(טז) לא תסגיר עבד אל אדניו אשר ינצל אליך מעם אדניו: (יז) עמך ישב בקרבך במקום אשר יבחר באחד שעריך בטוב לו לא תוננו:

אולם מניין שהדינים שבפרשתנו עוסקים בעבד כנעני; שמה עוסקים הם בעבד עברי?

הפרשנים הוכיחו דבר זה הן מסברה והן מלשון הכתוב ביחס לדין הראשון - מכה עבדו בשבט ומת תחת ידו:

12. הפרשנים על "מכה עבדו בשבט ומת תחת ידו"

רש"י (על פי המכילתא): **בעבד כנעני** הכתוב מדבר. או אינו אלא בעברי? תלמוד לומר (בפסוק כא) 'כי כספו הוא' - מה כספו קנוי לו עולמית, אף עבד הקנוי לו עולמית.

רשב"ם: **ובעבד כנעני** מדבר, אבל עבד עברי ישראל - אינו כספו, אלא (ויקרא כ"ה, מ) 'כשכיר כתושב יהיה עמך' ודינו כישאל לכל דבריו...

ראב"ע (בביאור הארוך): אין ספק כי משפט הישראלי - בין חפשי בין נמכר - שווה בכל המשפטים [ועל כן לא יהיה דינו של עבד עברי שהוכה על ידי אדונו שונה מדינו של בן חורין, שנידון בפרשה לפני כן], על כן לא ייתכן להיות זה עבד עברי. ועוד: כי באחרונה כתוב 'כי כספו הוא'.

רמב"ן: כבר למדו רבותינו בהכרח, מטעם 'כי כספו הוא', שבעבד כנעני מדבר. ופשוטו של מקרא כדבריהם כן הוא, באמת, כי לא ייקראו [העבדים העבריים] עבד ואמה סתם [אלא] 'אחיו העברי או העבריה'.

אף ביחס לדין השני של מכה עין עבדו או שנו, שהעבד יוצא בהם לחופשי, כתבו המפרשים:

13. הפרשנים על "מכה עין עבדו או שנו"

רש"י: את עין עבדו - הכנעני, אבל עברי אינו יוצא בשן ועין.

ראב"ע (הקצר): את עין עבדו - אמרו הקדמונים כי זה איננו ישראלי, כי משפטו [של עבד עברי] כעין החופשי, כל מי שהוא מעין יעקב [ודינו הוא 'עין תחת עין, שן תחת שן', שהוא תשלום עינו ושנו, אך אינו יוצא לחירות]. וזה עבדו - מתייחד מהגויים ששב לדת ישראל [- הוא העבד הכנעני].

אף את הדין השלישי - תשלום שלושים שקל לאדון שעבדו הומת בנגיחת שור - פירשו חז"ל והמפרשים אודות עבד כנעני מאותו שיקול פרשני עצמו:

הכאה הנוטלת ממנו אבר ; וגרימת מותו של העבד כתוצאה מנגיחת שור.
 שלושת הנזקים הללו נידונים יחדיו בבן חורין ובעבד, וכתוצאה מכך מופרדים דיני העבד זה מזה.

הטבלה הבאה תמחיש את הסידור של הדינים :

16. נזקי בן חורין ועבד כנעני

נזקים דומים לעבד

א. הכאה שעלולה לגרום למיתה
 (יח) וכי יריבך אנשים והכה איש את רעהו (כ) **וכי יכה איש את עבדו** או את אמתו בשבת באבן או באגרף ומת תחת ידו - נקם ינקם.
 (כא) ולא ימות ונפל למשכב (יט) **אם יקום...** אך **אם יום או יומים יעמד** ונקמה המכה, רק שבתו יתן ורפא ירפא. **לא יקם**, כי כספו הוא.
ב. הכאה הנוטלת אבר
 (כב) וכי ינצו אנשים... (כו-) וכי יכה איש את עין עבדו... לחפשי ישלחנו (כז) **עין תחת עין, שן תחת שן...** תחת עינו. **לא יקם**, כי כספו הוא. לחפשי ישלחנו שנו.
ג. מיתה על ידי שור מועד
 (כט) ואם שור נגח הוא... והמית איש או אשה (לב) **אם עבד יגח השור או אמה השור יסקל וגם בעליו יומת.** כסף שלשים שקלים יתן לאדניו **אם כפר יושת עליו ונתן פדין נפשו...** והשור יסקל.

נזקים לבן חורין

הסברנו על פי הרב אלחנן סמט שהטעם לסידור זה של הפרשה : זהו סידור ערכי, על פי חשיבותם של הניזוקים השונים, והוא נועד ללמד כי חייו של האדם וחירותו, שלמות גופו ושלמות קניינו - מן החשוב שבהם ועד הפחות שבהם - ראויים להגנה מפני מעשיו ומחדליו של חברו.
 נשוב עתה אל סדר הנזקים שניזוק עבד כנעני.
 הללו סודרו בפרשה על פי **סוג הנזק** הנידון בכל אחד מהם, בהקבלה לנזק דומה בבן חורין :
הכאה שעשויה לגרום למיתה - מה דינה אם מת העבד מיד, ומה דינה אם לא מת מיד ;

אף בדין השלישי של העבד, שבו נידונה מיתה העבד גם כנוק לבעליו ("שלשים שקלים יתן לאדניו"), מסיימת הפרשה במילים "והשור יסקל" - על שהרג אדם - ובכך אין כל הבדל בין שור שהרג בן חורין לשור שהרג עבד.

מכה עבדו בשבת

בסעיפים הבאים נדון בכל אחד משני דיני הראשונים של העבד הכנעני בפרשתנו בפני עצמו, על מנת לברר את יחס התורה אל מוסד העבדות כפי שהוא מתבטא בדינים הספציפיים הללו הנוגעים לעבד כנעני.

מכיוון שבימינו אין מוסד העבדות נוהג עוד במקומותינו, אין אנו מבינים את מלוא משמעותם של דיני התורה הללו. על מנת להבין את מלוא משמעותם של דיני התורה בשעת נתינתם **וזמן רב אחר כך** יש להכיר את הרקע העולמי הכללי - את משפטי העבדים שנהגו בין העמים בעת העתיקה (הן במזרח הקדום והן ביוון ורומי, ידועים לנו היטב) ואז תובן מגמת התורה במלואה ויתברר יחסה העקרוני אל מוסד העבדות.

נתחיל בדין הראשון ביחס לעבד כנעני : - **מקור 16** -

כ **וכי יכה איש את עבדו או את אמתו בשבת ומת תחת ידו, נקם ינקם.**
 כא **אך אם יום או יומים יעמד, לא יקם, כי כספו הוא.**

תחילה נברר את פרטיו של דין זה. ראשית : מהו "נקם ינקם" ? במכילתא דרבי ישמעאל נאמר :

17. מכילתא דרבי ישמעאל

נקם ינקם - מיתה. אתה אומר מיתה, או אינו אלא ממוך ? היה רבי נתן אומר : נאמר כאן נקימה, ונאמר להלן נקימה (ויקרא כ"ו, כה) : 'והבאתי עליכם חרב נוקמת נקם בריתי' - מה להלן חרב, אף כאן חרב.

אלא שההפרדה בין דיני העבד אינה דומה כלל להפרדה בין דיני הגנב שנידונה לעיל.
 הגנב הוא המזיק, ועל כן ברור כי הפרשה - שסדרה הפנימי הוא סדר הניזוקים - תפריד בין דיניו על פי מהות הדבר שנגנב על ידו, שהוא הדבר הניזוק.
 העבד, לעומת זאת, הוא הניזוק, ולכאורה ראויים אפוא דיניו להתגדר כולם יחדיו במקום משל עצמו בתוך שרשרת הניזוקים, על פי חשיבותו היחסית של העבד בשרשרת הזאת - דהיינו לפני נזקי הבהמה.

וכך היה אז סדר הפרשה :

- נזקי האדם עצמו (פגיעה בחייו, בחירותו או בגופו)
- נזקי רכוש : עבד, בהמה, יבול, מיטלטלין (הערה : סדר דומה ראינו לאחרונה באיסור 'לא תחמד' (כ, יג) : "לא תחמד... ועבדו ואמתו ושורו וחמרו וכל אשר לרעך".)

ומסביר הרב סמט שהתשובה על שאלה היא שבפרשת הניזוקין נמדד העבד כאדם, כאישיות משפטית עצמאית.

דיניו אמנם מיוחדים ושונים משל בן חורין, אולם נזקיו אינם נמדדים מזווית הראייה של בעליו, שלגביו הוא מהווה רכוש, כי אם מנקודת ראותו הוא.

והראיה הברורה לכך היא שמבין שלושת דיני הניזוקין של עבד, השניים הראשונים עוסקים בנוזקים של האדון בעבדו, והללו מקבילים (ראה בטבלה שלמעלה) לנזק שעושה אדם בחברו ("והכה איש את רעהו" - "וכי יכה איש את עבדו") :

כלומר, נזקים לעבד אינם נידונים אפוא כנזקי רכוש, אלא כנזקי אדם, ועל כן הם באים תמיד בצמוד לנזקיו של בן חורין, כפי שראינו בטבלה.

לעומת זאת המכה את עבדו - הכהו בשבט, שאיננו מכשיר הריגה אלא אמצעי מקובל במקרא לייסר את הַבן, לחנכו, ובמקרה של עבד אולי גם לאלצו לעבוד, כמו שנאמר במשלי:

22. משלי כ"ג

יג אל תמנע מנער מוסר **כי תכנו בשבט - לא ימות!**
יד אתה בשבט תכנו ונפשו משאל תציל.

אם כך, מדוע וכיצד מת העבד מהכאה זו?
כך מבאר זאת ראב"ע:

23. ראב"ע בביאור הארוך לפסוק כא

ה' ציווה: כאשר ייסר האדון את עבדו, שלא ייסרנו מוסר אכזרי. כי בראותו שנפשו יוצאה תחת השבט - יניחנו. ואם לא יניחנו - ייהרג בעבורו!

כלומר, הכאת עבד בשבט נהגה כשגרה ביחסי עבד-אדון, והתורה חידשה כאן חידוש לחומרה: אמנם האדון מכה את עבדו במכשיר שאיננו מכשיר הריגה ובנסיבות שמתירות עקרונית את השימוש בשבט; אלא שכיוון שעבדו מסור בידו, עלול האדון לנצל זאת להתאכזר אליו ולהמיתו אפילו בשבט, ולמרות הנסיבות הנראות כמקלות - הוא ייהרג על כך!

אולם כיצד נדע שהאדון אכן התכוון להריגת עבדו, ולא לייסרו בלבד?

כאן בא דין יום או יומיים לשמש כאינדיקציה:

אם העבד מת תחת ידו של האדון המכה בשבט (או זמן קצר אחר כך - באותו יום), אין ספק שהאדון התכוון להרגו;

אך אם העבד החבול מת רק לאחר יום או יומיים, ניתן לתלות ולומר שהאדון לא התכוון להרגו, אלא רק לייסרו, שהרי הניח את השבט מידו כשראה את מצב עבדו, ורק מחמת סיבות צדדיות שנוספו להכאה מת העבד לאחר מכן.

ועל עצם ההכאה שהכה האדון - אין לחייבו, כמו שאומר רשב"ם:

24. רשב"ם

"כי כספו הוא" - "ודינו [=רשותו] להכותו דרך תוכחה".

(הרב אלחנן סמט מציע לפרש את המילים "כי כספו הוא": כאשר יש ספק אם האדון התכוון להרוג את עבדו או רק לייסרו, לא יוקם האדון, שכן מסתברת טענתו שלא התכוון להרוג את עבדו, שהרי כספו הוא, וחזקה שאין אדם מאבד את כספו בכוונה. רק כאשר המציאות מורה בבירור על כוונת הריגה (כשמת תחת ידו) אין אנו מתחשבים בסברה כי כספו הוא.)

ראיה לפירוש זה - שדן יום או יומיים אינו קולה שמקלה התורה בהמתתו של העבד אלא דווקא חומרה שהחמירה בהכאתו - ניתן למצוא בדינו של אדון שהכה את עבדו "באבן או באגרף" שיש בהם כדי להמית.

כך כותב הרמב"ם:

25. הרמב"ם בהלכות רוצח פ"ב הי"ד

ייראה לי שהמכה את עבדו בסכין וסיף או באבן ואגרף וכיוצא בהן ואמדוהו למיתה ומת, אינו בדין יום או יומיים, אלא אפילו מת לאחר שנה - נהרג עליו. לכך נאמר 'בשבט' - שלא נתנה לו תורה רשות להכותו אלא בשבט ומקל ורצועה וכיוצא בהן - לא הכיית רציחה.

ובאמת חידוש זה נובע גם מדברי ראב"ע שהבאנו לעיל, ואף רשב"ם כתב כך:

רבי עקיבא אומר: נאמר כאן נקימה ונאמר להלן [במלחמת מדין, במדבר ל"א, ב] 'נקם נקמת בני ישראל' - מה להלן בחרב, אף כאן בחרב.¹

אם נעיין בהלכה הפותחת את הלכות רוצח ברמב"ם:

18. ההלכה הפותחת את הלכות רוצח ברמב"ם

כל הורג נפש אדם מישראל עובר בלא תעשה, שנאמר 'לא תרצח'. ואם רצח בזדון בפני עדים, מיתתו בסיף, שנאמר 'נקם ינקם'. מפי השמועה למדו שזו מיתת סיף.

כלומר "נקם ינקם" זה, המשמש מקור למיתת סיף של כל רוצח במזיד - מקורו בדינו של האדון שהכה את עבדו בשבט ומת תחת ידו!

נשאלת השאלה: מהו היחס בין דין העבד שהוכה בידי אדונו לבין דינו של בן חורין שהוכה בידי חברו, אשר נידון לפני כן בפסוקים יח-יט? - מקור 16 -

יח וכי-יריבין אנשים וכה-איש את-רעהו באבן או באגרף ולא ימות ונפל למשכב. יט אם-יָקום וְהִתְהַלֵּךְ בַּחוּץ עַל-מִשְׁעָנֹתָו וְנָקָה הַמֶּכֶה רַק שִׁבְתּוֹ יָתֵן וְרָפָא יָרְפָא.

וניתן לראות שקיים ביניהם יחס שמכיל יסוד מהופך: מי שהכה את חברו בן החורין (רש"י לפסוק יט על פי כתובות לג ע"ב, רשב"ם על פי הסוגיא):

19. רש"י לפסוק יט על בן חורין

"חובשים אותו עד שנראה אם יתרפא זה, ואם מת אפילו לזמן מרובה - מות יומת מכהו"

כלומר רק כאשר קם המוכה מעל משכבו ונרפא - מנקים את מכהו ממיתה.

הפוך הדבר במכה עבדו, וכפי דברי רשב"ם שם:

20. רשב"ם על מכה עבדו

אבל בעבדו - אינו חייב אלא 'מת תחת ידו', אבל אם יום או יומיים יעמוד [=יחיה] - פטור [אף שהעבד מת לאחר מכן].

ונשאלת השאלה ממה נובע הבדל זה - האם מקלות ערך חיי של העבד בהשוואה לערך חיי של בן חורין?

על מנת לענות על השאלה שהצגנו נשים לב להבדל בין שני המקרים מבחינת מכשיר ההכאה:

המכה את חברו הכהו "באבן או באגרף" ואונקלוס תרגם אגרוף - 'כורמיזא', ועל פי זאת כתב רשב"ם:

21. רשב"ם על "באבן או באגרוף"

"לפי הפשט מין אבן או לבנה".

(הרמב"ן בפירושו חולק וטוען שגם ביד קמוצה לאגרוף (כבלשונו) ניתן להרוג אדם, אלא שצריך אומד שמדובר באדם שמסוגל להמית באגרופו הקמוץ.)

1 ראב"ע מתמודד כאן (בביאורו הארוך לפסוק כא) עם דעת הכותים שאמרו "כי נקם ינקם - נקמה גדולה לייסר אותו... שלא מצאנו במיתות בית דין מילת נקמה... וכל זה היה קשה עליהם, שייהרג האדון בעבור מות העבד".

לראב"ע שתי טענות כנגדם:

א. "למה לא פירש הכתוב מהו הנקמה?"

ב. "והנה נדרוף אחר הכתובים..." - וכאן הוא מביא סדרה של פסוקים שבכולם הנקמה היא הריגה. מלבד השניים המובאים במכילתא הוא מביא את: שופטים ט"ו, ז-ח; שם ט"ז, כח ואילך; תהילים קמ"ט, ו-ז; דברים ל"ב, מג. בהמשך מבאר ראב"ע מדוע "הכתוב אמר זה המיתה במילת נקמה: כי האדון מתגולל בעבדו בעבור היותו ברשותו, כי לא יוכל להכות ככה ישראל אחיו". כלומר: יש במעשה זה של האדון שפלות מוסרית מיוחדת, שכן העבד מצוי ברשותו, חסר הגנה וחסר גואלים, והאדון מנצל עובדה זו להכותו מכת מוות; על שפלות זו נענש האדון בעונש המכונה 'נקמה' - כינוי המבליט את עשיית הצדק גם במקום שהרשע נראה לכאורה ללא תובע.

26. רשב"ם

בשבט - בדבר שאדם רגיל להכות את עבדו ולהוכיחו, אבל בחרב, לפי הפשט, אפילו לאחר יום או יומיים אם ימות - חייב מיתה, שאין זה דרך תוכחה אלא דרך רציחה.

ונשאלת השאלה מה יהא דינו של אדם שהכה עבד כנעני של אחר?

רש"י כתב על פי המכילתא:

27. רש"י על פי המכילתא

כי כספו הוא - הא אחר שהכה [שאינו לו רשות להכותו כלל, שהרי אינו כספו], אף על פי ששהה מעת לעת קודם שמת - חייב.

והרמב"ם כתב באותו פרק:

28. הרמב"ם בהלכות רוצח פ"ב הי"א - יב

מה בין עבדו לעבד אחרים? שעבדו יש לו רשות להכותו... אבל המכה עבד שאינו שלו - אפילו מת לאחר כמה ימים מחמת המכה, הואיל והכהו כדי להמית, הרי זה נהרג עליו כשאר בני חורין.

לסיכום, אין דינו של העבד שונה עקרונית מדינו של בן חורין, ואין חייבו קלים יותר בערכם. ודין התורה במכה עבדו נובע מנסיבות מיוחדות שגורמות לנו להסתפק בכוונת ההריגה של האדון. נסיבות אלה קיימות רק במכה עבדו שלו ובשבט: לא במכה עבד של אחר, ולא במכה עבדו באבן או באגרוף.

וכדברי הרמב"ם בהלכה י:

29. הרמב"ם בהלכות רוצח פ"ב הי'

אחד ההורג את ישראל או ההורג עבד כנעני - הרי זה נהרג עליו. ואם הרג בשגגה - גולה. והיכן נאמר דבר זה? בראש פרשת הנוקין (כ"א, יב): "מכה איש ומת - מות יומת", וכפירוש המכילתא "אף עבדו ושפחתו בכלל".

מה אומרים דיני העמים בעת העתיקה על דין האדון ההורג את עבדו?

אין הם אומרים על כך דבר, משום שהם לא ראו בכך כל בעיה: אדם רשאי לעשות ברכושו כטוב בעיניו, וכשם שהוא רשאי להרוג את סוסו ואת חמורו כך רשאי הוא להרוג את עבדו.

ומה אם אדם אחר הרג את העבד?

כאן דווקא ישנה בעיה: חוקי החתים, דרך משל, קובעים תעריף מדויק לפיצוי הכספי שעליו לשלם לאדון של אותו עבד אם הרגו בכוונה תחילה (שאז חייב בתשלום כפל - "שני ראשים" תמורת העבד שהרג) ואם הרגו שלא בכוונה ("ראש אחד").

וכן הם קובעים תעריף לחבלות ומומים שונים שעשה בעבד חברו.

אולם היחס בין האדון לעבדו היה מחוץ למושגים המשפטיים: לא על מוות ולא על חבלה או מום ניתן היה לתבוע את האדון, שהרי העבד רכוש גמור הוא לו.

(אף לדעתו של אפלטון (חוקים 49, 856), דמו של העבד על פי החוק הוא הפקר ואין לו תובעים, וכך היה המצב גם ברומי, שבה היה מי שהעניש כל עבד ששבר בשגגה כלי זכוכית במוות אכזרי. אף הקיסר הנוצרי קונסטנטינוס הגן בחקיקה על אדונים שהלקו את עבדיהם עד מוות.)

ומסכם זאת הרב אלחנן סמט:

30. הרב אלחנן סמט

על רקע הבנה היסטורית זאת ניתן להעריך את שיעור המהפכה המשפטית והתפיסתית שחוללה מצוות התורה הנוגעת להכאת העבד: אמנם העבד 'כספו' של אדונו הוא, אולם זאת רק במובן ההסכמי ובתחום יחסי העבודה המקובלים בעולם שבו שורת עבדות; מהותו האנושית העצמית - נשמרת. חיינו אינם קניינו של האדון אלא קניינו של נותן החיים - והוא שתובע את דמו מידי שופכם, יהא זה האדון או כל אדם אחר.

החלת דיני רוצח על מי שרצח עבד, **לרבות אדוניו**, היא השמטת הבסיס המזויף של כל תורת הסלף המצדיקה את העבדות ומחייבתה. הקביעה כי צלם א-לוהים שבאדם שווה הוא לעבד ולאדון, היא ראשית ההשתחררות ממפלצת העבדות.

יציאת עבד לחירות בשן ועין

הדין השני בו נעסוק הוא יציאת עבד לחרות בשן ועין. בשמות כ"א כו-כז נאמר: - **מקור 16** -

כו וְכִי יִכֶּה אִישׁ אֶת עֵין עַבְדוֹ אוֹ אֶת עֵין אִמְתּוֹ וְשַׁחְתָּהּ, לְחַפְּשֵׁי יִשְׁלַחְנָהּ תַּחַת עֵינוֹ.

כו ואם שן עבדו או שן אמתו יפיל, לחפשי ישלחנו תחת שנו. כלומר אנו רואים שלא רק חיינו של העבד אינם רכוש האדון ואינם בידיו, אלא אף גופו ואבריו אינם של האדון לעשות בהם כטוב בעיניו.

מכאן אנו מבינים שמה שקנה האדון בעבד מבחינת החשיבה המשפטית, הוא את **כוח העבודה שבו**, אך גופו של העבד, במשמעות הפיזית הפשוטה, הוא מחוץ לתחום הקניין האנושי

חז"ל למדו מדין שן ועין שגם כ"ד אברים נוספים שאינם חוזרים מוציאים את העבד לחופשי (קידושין כד ע"א - כה ע"א).

והנה, בדין זה חמור דינו של העבד מדינו של בן חורין, שהרי המזיק את חברו באחד מאבריו אינו משלם לו אלא את **דמי העין** או את דמי השן ששיחת בלבד, ואילו העבד **יוצא לחופשי** תחת עינו או תחת שנו - וברור שערכו של העבד כולו גדול מערך נזקו של אבר אחד.

ובכן, מה טעמו של קנס זה שקנסה התורה את האדון? חזקוני נתן טעם משפטי מתוחכם לדין זה (ומקורו בר"י בכור שור):

31. חזקוני

לחפשי ישלחנו - אין לו לעבד ליקח ממון תחת שנו ועינו, כי מה יועיל לו, שכל מה שקנה עבד קנה רבו... לפיכך אין לו תקנה אלא חירות.

וראב"ע בביאורו הארוך נתן לכך טעם מוסרי - הרתעת האדון ממעשי אלימות כלפי עבדו:

32. ראב"ע בביאורו הארוך

ציווה השם שיצא העבד חופשי תחת עינו או תחת שנו, שלא יהא אדוניו אכזרי, שיכנו מכה נמרצה. כי אם ישחית עינו, או אפילו שנו, יצא מרשותו ויאבד ממנו.

ואולם מסביר הרב אלחנן סמט, לא ניתן להבין את מלוא המשמעות של הדין הזה מבלי להכיר את מצב העבדים בעולם העתיק. הרב סמט מביא מספר 'קדמוניות ההלכה' מאת שמואל רובינשטיין פרק כ"ב:

לתכלית אחרת, והכו או עקרו את שיניהם לבל יוכלו לאכול הרבה. קיקרו יספר ש'דבר רגיל היה בין הרומיים שאם העבד ידע עדות נגד אדונו שהאדון חתך לו את לשונו למען לא יוכל להעיד'. והטלת מומים בעבדים אם על ידי הכאה סתם או לתכלית רצויה לבעליהן היה כל כך מצויה **עד שהטילו מומים באברים המגולים של העבדים לסמן אותם בעבדות, והמומים היו לסמל העבדות.**

נגד כל זה יצאה תורה להרים מצב העבדים וערכם כפי האפשרות בימים ההם. בעד הכאת מוות כתבה תורה 'נקם ינקם' שלפי דעת חז"ל (סנהדרין נ"ב ע"ב) עניינו מיתה.

נגד הטלת מומים באברים המגולים לסמן על ידי זה עבדותם - או אפילו בלי כוונה מיוחדת לזה, ענשה תורה 'לחפשי ישלחני בניגוד לתכלית הטלת המומים, ומזה יצאו ההלכות שבהטלת מומים באברים 'המגולין' יוצא לחופשי.

נמצאנו למדים כי שני דיני הנזיקין שבתורה שבהם נידון האדון שהזיק לעבדו, הרי הם מתאה גלויה שמוחה התורה כנגד מוסד העבדות האוניברסלי.

הדין הראשון מהווה מחאה כנגד תפיסת הבעלות על **חיי** של העבד, והוא מעלה את העבד לדרגת **אדם נברא בצלם** שיש תובע לדמו השפוך.

הדין השני מהווה מחאה כנגד תפיסת הבעלות על **גופו** של העבד, וכמו כן הוא מהווה מחאה על השיטה האכזרית שנהגה בעולם העתיק להעניש עבדים או לסמנם על ידי הטלת מומים גלויים: המנסה להטיל בעבדו מום כזה, ובכך לקבוע את בעלותו על גופו, ישיג את ההפך ממטרתו **מידה כנגד מידה - עבדו יצא לחירות בעל כורחו.**

33. ספר 'קדמוניות ההלכה' מאת שמואל רובינשטיין פרק כ"ב

הירודוט מספר (ספר ד' ב') שהסקיטים היו מעוורים את כל איש אשר שבו (העבדים) בגלל מלאכת עשיית החמאה. ותכליות כאלה היו מרובות שבגללן הוכו העבדים בסנוורים **עד שניקור העיניים היה לסמל העבדות.** ולזה לשבויי מלחמה ניקרו עיניהם לאות עבדות, ובייחוד עשו כן להמלכים ושרי הצבא השבויים לאות נקם ושעבוד. והוא ניקור עיני שמשון על ידי פלשתים (שופטים ט"ז, כא), והוא כנראה עניין דברי נחש העמוני אל אנשי יבש גלעד: 'בזאת אכרות לכם בנקור לכם כל עין ימין' (שמ"א י"א, א), לאמור, 'כאשר תהיו לי כעבדים שבויי מלחמה'. והוא עווירת עיני צדקיהו על ידי נבוכדנאצר (מל"ב כ"ה, ז), והוא כנראה עניין דברי דתן ואבירם אל משה: 'העיני האנשים ההם תנקר' לאמור, 'האם נחשבנו אצלך כעבדים שבויי מלחמה להשתרר עלינו ולעשות עמנו כחפצך להמשיכנו אל מקום שתרצה'. ועריצות זו של המשעבדים נהג כנראה עוד בימים המאוחרים, והוא עווירת עיני בבא בן בוטא על ידי הורדוס (בבא בתרא ד ע"א).

על דבר פשע כל שהוא במלאכה או על שבירת כלי **נקצו ידיו או אצבעותיו**, ושנעשה כנראה גם לשבויי מלחמה לאות שעבוד ועבדות, והוא קציצת בהונות ידיים ורגליים שאצל אדני בוק 'שבעים מלכים בהונות ידיהם ורגליהם מקצצים' (שופטים א', ו-ז). ועוד אצל הרומיים יספר סְנְקָא 'כי על שבירת כלי קטן נקצו ידי העבד או הומת'.

קציצת אוזני העבדים היה מצוי ורגיל כל כך עד שהוקבע זאת לעונש עבדים. בחוקי חמורבי נאמר: 'אם עבד יכה בן חורין על הלחי אוזנו תקוצץ' (205) 'אם עבד יאמר לאדונו לא אדוני אתה והוכיחו עליו כי עבדו הוא בעליו יקצו את אוזנו' (282)... סוף דבר לא היה דבר שעמד לפנייהם מלעשותם עם העבדים, עד שכנראה אילמום למען לא ישיחו זה עם זה בעבודתם או