

כוונת הנודר ולשון בני אדם

אסף בראון

א.

בירושלמי (נדרים פ"ו ה"א) מובאת מחלוקת אמוראים יסודית בדיני נדרים :

א"ר יוחנן הלכו בנדריים אחר לשון בני אדם. א"ר יאשיה הלכו בנדריים אחר לשון תורה.

נראה להציע במחלוקת זו את החקירה הבאה : אם נאמר שבנדריים הולכים אחר לשון בני אדם, הרי שמטרת הדיבור בנדר היא לבטא את המחשבה, ולשון בני אדם היא הכלי הנוח ביותר לאמוד אותה¹. אם נאמר שבנדריים הולכים אחר לשון תורה, משמע שפעולת הנדר היא ע"י הדיבור עצמו. הדיבור פועל כיביכול במציאות, ולכן לא אכפת לנו מה הנודר התכוון, אלא איזו 'נוסחה' במציאות הוא הפעיל ע"י הדיבור שלו.

בסמוך מצמצם הירושלמי את המחלוקת בין התנאים וטוענת ש'לא אמר ר' יאשיה אלא לחמרין' (=לא אמר ר' יאשיה שהולכין אחר לשון תורה אלא לחומרא). בבבלי (נדרים מט ע"א) שוללים את מחלוקת זו לגמרי :

דכ"ע בנדריים הלך אחר לשון בני אדם, מר כי אתריה ומר כי אתריה (=ככל אחד פסק לפי הלשון שהייתה במקום שלו).

ב.

אלא שהקביעה הגורפת ש'בנדריים הלך אחר לשון בני אדם', איננה פשוטה כלל. הקושי הראשון עולה כבר מדברי המשנה עצמה (פ"ג מ"א, דף לא ע"ב בבבלי) :

קונם שאיני נהנה לערלים מותר בערלי ישראל ואסור במולי אומות קונם שאיני נהנה למולים אסור בערלי ישראל ומותר במולי עכו"ם שאין הערלה קרויה אלא לשם עכו"ם שנא' (ירמיה ט) כי כל הגוים ערלים וכל בית ישראל ערלי לב.

המשנה, בניגוד לכלל של 'בנדריים הלך אחר לשון בני אדם' (להלן : בנהאלבני"א), מביאה פסוק כראיה לדין המובא בתחילתה. ואמנם, לפי ההקשר שבו נאמר הפסוק במשנה (המשך המשנה הוא כולו דברי אגדה בשבח המילה שאינם קשורים כלל לנדריים), ובגלל החד פעמיות שלו, ניתן היה לתרץ שפסוק זה הובא באופן חד פעמי 'לסייע' את לשון בני אדם, או כמעין 'אסמכתא בעלמא'. אלא שהגמרא בדף לא ע"א מנסה מספר פעמים למצוא מקור בפסוקים לדין השנוי במשנה. כך למשל על קביעתה של המשנה 'קונם שאיני נהנה לבני נח - מותר בישראל ואסור בעובדי כוכבים' שואלת הגמרא :

וישראל מי נפיק מכלל בני נח?

והיא מתרצת :

כיון דאיקדש אברהם איתקרו על שמיה.

¹ גם כאן יש לעיין, האם הולכים בנדר אחר המחשבה האמיתית של הבן-אדם, או אחר המחשבה שבאה לידי ביטוי במציאות האובייקטיבית. אם מישוהו למשל נדר לא לאכול בשר, והתכוון רק לבשר פרה, אע"פ שלפי הלשון המילה 'בשר' כוללת גם משמעויות נוספות, מה יהיה הדין? ואיך זה מסתדר אם הכלל 'דברים שבלב אינם דברים' ואכמ"ל. (עיין בריטב"א על שבועות כו ע"ב, ושו"ת חות יאיר טו, משנת ר' אהרון סימן ג).

וכן שם בסמוך, פוסקת המשנה: 'שאיני נהנה לזרע אברהם - אסור בישראל ומותר בעובדי כוכבים'. ובגמרא:

והאיכא ישמעאלו? כי ביצחק יקרא לך זרע כתיב. והאיכא עשו! 'ביצחק' - ולא כל יצחק.
ושוב נשאלת השאלה – מדוע הגמי מביאה פסוקים, אם ממילא בנהאלבני"א? עוד יש לשאול, מדוע הגמרא מעמתת את דברי המשנה עם לשון הפסוקים דווקא כאן ולא במקומות אחרים?²

ג.

תשובה אחת לשאלה הראשונה, היא תירוץ של הריטב"א (המופיעה בהקשר אחר שאין כאן המקום להסבירו):³

דאיכא מיעוטא דמשתעי בלשון תורה וזה נדר סתם ושכח מאי הוה דעתיה. ר"מ סבר הלך אחר לשון בני"א ולא חיישינן בהא למיעוטא, ורבנן סברי אדרבה כיון דלשון תורה היא חיישינן בהא למיעוטא.

לפי האוקימתא של הריטב"א, לשון התורה לא יצאה מהתמונה לגמרי. במקרים מסויימים, כגון כאשר יש מיעוט של אנשים שעדיין מדברים בה – אנחנו עדיין מתחשבים בה. ברוח דומה, תירצו גם התוספות במסכת יבמות (עא ע"א ד"ה הני):

ויש מקומות שהתנא לומד נדרים מלישנא דקרא כגון הכא ובריש פסחים וכו' והיינו דוקא היכא שאין הלשון ידוע מייחתי שפיר ראייה מלישנא דקרא אבל במקום שלשון בני אדם חלוק מלישנא דקרא בנדרים הלך אחר לשון בני אדם.

אולם דברי הראשונים הללו לכאורה אינם מובנים: כיצד לשון התורה יכולה להכריע לנו את הספק לאחד מן הצדדים? האם יש יותר סבירות שאנשים ידברו בלשון התורה מאשר בדרך אחרת? ומה הכוונה בכלל בדברי התוספות 'אין הלשון ידוע'?

ואולי כוונתם לומר שאנו פונים אל לשון התורה רק כאשר אין עדיפות לאף אחת מן האפשרויות בלשון בני אדם, ומשום כך אנחנו בוחרים בצד שלצידו עומדת גם לשון התורה. אלא שגם אז לא מדוע יש להעדיף את הצד של לשון התורה? הרי בנדרים אנחנו מנסים לשער את דעת האדם⁴, ולזה אין שום שייכות ללשון התורה!

ד.

והנה במסכת עבודה זרה (דף כז ע"א ד"ה אלמא) התנסחו תוסי' באופן שונה, הפותח פתח להבנה מחודשת של תירוצם. וזה לשונם:

והתם נמי דקפשיט מקרא, קרא ל"ל? הא אמר בנדרים הלך אחר לשון בני אדם! י"ל דהתם מפיק ליה מקרא כי לא נחברר לנו לשון בני אדם אם לא מן הפסוק.

נראה שיש להבין את דברי התוספות כך: במקרה בו אדם נדר הנאה מערלים, הרי שהוא השתמש בנדרו בקטגוריה הלכתית. במקרה כזה יש להניח שאדם סמך את דעתו על ההלכה, שהיא תקבע עבורו מי נקרא ערל ומי נקרא מהול. השערה זו מתחזקת, לאור העובדה שבכל המקרים שהובאו לעיל – ערלה, שייכות ליבני נחי' וייחוס לאברהם, הדבר שבו האדם נדר לא היה דבר חיצוני אלא דבר התלוי אך ורק בקטגוריות הלכתיות. משום שהאדם כבר סמך את דעתו על ההלכה, הרי

² חוץ מהגמ' בדף מ"ט שמעלה את האפשרות לעמת בין המשנה לבין לשון התורה, אבל שוללת אותה כמו שהתבאר.

³ תירוצ זה אינו בפירוש הריטב"א, אבל הוא מובא בנימוקי"י על הרי"ף, דף י ע"ב ד"ה למימרא.

⁴ כך משמע בפירוש מכל הסוגיות ואין חולק בדבר. עיין למשל: נדרים ד' ע"ב אמר שמואל וכו', נדרים טז ע"א מכלל דהא שבועה וכו', ובמשנה בנדרים סג ע"ב.

שממילא אין הלשון (כמשמעות הלשון מצד עצמו) ידוע, וילא נתברר לנו לשון בני אדם אם לא מן הפסוק'.

בעזרת תירוץ זה, ניתן להבין מדוע הגמרא עימתה את דיני המשנה עם הפסוקים, דווקא במשניות הספציפיות שהובאו לעיל. רק במקרים אלו, האדם נדר בשפה הלכתית, ומשום כך קיבל על עצמו ממילא את לשון התורה.

ה.

כך גם משמע מלשון הרמב"ם (הלכות נדרים פרק ט הלכה כב):

נדר מן הערלים אסור במולי עכו"ם ומותר בערלי ישראל, נדר מן המולים אסור בערלי ישראל

ומותר במולי עכו"ם, שאין הערלה קרוייה אלא לשם עכו"ם שנאמר כי כל הגוים ערלים ואין

כוונתו של זה אלא למי שהוא מצווה על המילה ולא למי שאינו מצווה עליה.

הרמב"ם לא רואה סתירה בין הניסיון התמידי שלנו ללכת אחר כוונת הנודר, לבין העובדה שאנו מפרשים את דבריו של הנודר על פי הפסוק. אדרבה! הפסוק (כלומר, הקביעה ההלכתית) הוא כלי בידנו לשער את כוונת הנודר, כמו שנתבאר.

לפי זה, אולי גם יובנו דברי רש"י בסוגיה ביבמות. תוך כדי מהלך ארוך של חשבונות פסוקים, הגמרא ביבמות (דף ע"א) שואלת מה עושה ר"ע עם הפסוק 'תושב ושכיר לא יאכל בוי האמור לגבי פסח.

אמר רב שמעיא: לאתויי ערבי מהול וגבעוני מהול. (שלא יאכלו בפסח. רש"י). והני מולין

נינהו? והא תנן: קונם שאני נהנה לערלים - מותר בערלי ישראל ואסור במולי עובדי כוכבים,

קונם שאני נהנה למולין - מותר במולי עובדי כוכבים ואסור בערלי ישראל!

ופירש רש"י:

בערלי ישראל - לענין נדר מולין נינהו דהלך אחר לשון בני אדם וישראלים לא קרי להו ערלים

ועובדי כוכבים לא קרי להו מולין.

והקשו עליו הרמב"ן והריטב"א (ועוד ראשונים):

א"כ מאי מייתי ראייה מהכא דגבנוני וערבי לא חשיבי מולים דדלמא שאני התם משום דבנדרים

הלך אחר לשון בני"א! (לשון הריטב"א).

ואולם לפי דברינו דלעיל אולי יש ליישב שפשוט לרש"י שבמקום שבו משתמש הנודר בקטגוריות הלכתיות הוא סומך את דעתו על ההלכה ועל הטרמינולוגיה שלה. לפי זה, הראיה מלשון בני אדם היא הראיה הטובה ביותר, שהרי מוכח שעל פי הקטגוריות ההלכתיות (שעליהם סומכין אנשים את דעתם בלשון הנדר) גויים מולים אינם נחשבים כ'ערלים'. ראייה זו, טובה אפילו מראיה מלשון הפסוק עצמו⁵. שכן מלשון הפסוק אנו לומדים רק שהגויים המולים נקראים ערלים, בעוד לפי הראיה מנדרים, אנו למדים שהם ממש בקטגוריה הלכתית של ערלים.

ו.

לפי זה גם תובן היטב מחלוקת הראשונים בדף נה ע"א בנדרים.

המשנה שם קובעת:

⁵ התוספות, הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א והמאירי תירצו שהגמרא סומכת את ראייתה על סוף המשנה שהביאה פסוק כראיה לדבריה.

הנודר מן הדגן אסור בפול המצרי יבש, דברי ר' מאיר. וחכמים אומרים: אינו אסור אלא בחמשת המינין בלבד.

הגמרא שם דנה בדברי ר' מאיר:

למימרא, דדגן כל דמידגן משמע? מתיב רב יוסף: וכפרוך הדבר הרבו בני ישראל [ראשית] דגן תירוש ויצהר... וכל תבואת שדה לרוב וגו', ואי אמרת: דגן כל דמידגן משמע, מאי כפרוך הדבר הרבו (וכל תבואת שדה)?⁶ אמר אביי: לאתויי פירות האילן וירק.

והקשו הראשונים:

וא"ת ומאי קושיא דהא ר"מ לא פליג בדגן דאורייתא דלכ"ע אינו אלא ה' המינין, וי"ל דהא קרא לא בלשון תורה קא משתעי אלא בלשון עם הארץ ובלשון שהיו מביאי המעשרות מדברים. (לשון הרשב"א).

אולם בדעת יחיד עומד רבינו גרשום⁷ בפירושו לנדרים. רבינו גרשום מבין שכל הדיון נסוב סביב לשון התורה.⁸ אם כן צריך להקשות עליו שוב את קושיית הרשב"א: מה הקשר ללשון התורה? הרי בנהאלבני"א!

אולם לפי דברינו לעיל, יובן היטב. רבינו גרשום מבין שאדם הנודר מן הדגן לא מתכוון לידור מה'דגן הבוטני" אלא מה'דגן ההלכתי". משום כך, ודאי סמך הנודר את דעתו על שפת ההלכה, ועכשיו יש לנו רק לדון להלכה, מה נחשב דגן ומה לא. שאר הראשונים חולקים רבינו גרשום וסוברים שכוונת האדם הייתה אמנם ל'דגן הבוטני", ומשום כך חזר שוב הדיון למגרש של לשון בני אדם.

ז.

וכן יובנו עתה דברי המשנה בשבועות (יט ע"ב):

שבועה שלא אוכל ואכל כל שהוא – חייב, דברי ר"ע. אמרו לו לר"ע: היכן מצינו באוכל כל שהוא שהוא חייב? וכו'.

והקשה על משנה זו המשנה למלך (פ"ד מהל' שבועות, הל"א):

אם בלשון בני אדם אכילה היא בכל שהוא מ"ט דרבנן והלא בנדרים ושבועות אין אנו הולכין אלא אחר לשון בני אדם? ואם בלשון בני אדם אכילה אינה אלא בכזית, מ"ט דר"ע?

אולם לפי דברינו תובן מחלוקת זו היטב. לפי חכמים, כאשר אדם נשבע שלא לאכול הוא נשבע על אכילה כ'קטגוריה הלכתית', שכן חיוב השבועה הוא חיוב הלכתי והאדם סומך בזה את דעתו על ההגדרות ההלכתיות של אכילה (בנושאים כגון צומות וברכות). ר"ע סובר, שכשבן אדם נשבע שלא לאכול, הוא מתכוון לאכילה בלשון בני אדם, שהרי אכילה היא מושג נפוץ גם מחוץ לעולם ההלכתי (בסופו של דבר, גם גויים אוכלים מדי פעם...)

ייתכן ולפי הסבר זה, ניתן יהיה להרחיב את מחלוקת ר"ע וחכמים גם לתחומים נוספים. לדוגמה: אדם נשבע שלא יקרע את בגדיו. האם הוא התכוון ל'קריעה' כקטגוריה הלכתית השייכת להלכות אבילות ואז נאמר שאסור לו לקרוע את בגדיו כשיעור הקריעה ההלכתי, או שמא התכוון ל'קריעה' בלשון בני אדם (שהרי קריעה היא מושג שהוא לא רק הלכתי) ואז יהיה אסור לו לקרוע כשיעור שייחשב 'קריעה' בלשון בני אדם.

⁶ הרי כל תבואת השדה היא בכלל 'דגן' לשיטת רבי מאיר. אם כן, מה בא הפסוק להוסיף במילים 'וכל תבואת שדה'? הרי כבר נאמר בתחילת הפסוק 'דגן'!

⁷ רבינו גרשום הוא הפירוש המובא על דף הגמרא במסכת נדרים במקום רש"י מדף כב ע"ב ואילך.

⁸ עיין בד"ה למימרא, וכפרוך, אמר.

וכן נראה שלמד הרמב"ם לעניין שתייה, שכתב בפרק ד' מהלכות שבועות הלכה ד':

וכמה ישתה ויהא חייב? יראה לי שאינו חייב עד שישתה רביעית כשאר איסורין.

ובאמת מאיפה למד הרמב"ם דין זה? הרי מחלוקת ר"ע וחכמים לא נאמרה אלא לגבי אכילה?⁹ אלא שהעקרון שהצגנו לעיל, שעומד בבסיס מחלוקת ר"ע וחכמים, שייך גם לגבי שתייה. אנשים שותים גם מבלי קשר להלכה ולעולם מושגיה, אולם על השתיה חלים גם גדרים ודינים הלכתיים. הרמב"ם הניח (ומשום כך השתמש במילים 'יראה לי') שגם כאן יחלקו ר"ע וחכמים, וכיוון שפסק חכמים שבאוכלים חייב רק על כזית, כך פסק גם בשתייה שחייבים על רביעית ומעלה. ושוב ראיתי שיש לפי זה גם להסביר את דברי הגמרא במסכת קידושין (ו ע"א). הברייתא המובאת בתחילת הגמרא שם מונה מספר לשונות שבהם הקידושין תופסים:

הרי את אשתי, הרי את ארוסתי הרי את קנויה לי - מקודשת; הרי את שלי, הרי את ברשותי,

הרי את זקוקה לי - מקודשת.

מיד לאחר מכן מסתפקת הגמרא בנוגע למספר לשונות אחרים:

איבעיא להו: מיוחדת לי, מהו? מיוחדת לי, מהו? עזרת, מהו? נגדתי, מהו? עצורתי, מהו?

צלעתי, מהו? סגורתי, מהו? תחתי, מהו? תפושתי, מהו? לקוחתי, מהו?

כפי שמסבירים כאן הראשונים, נראה כי כל הלשונות הללו, או לפחות רובם המכריע, לקוחים מתוך לשון התורה. לפי זה עולה לכאורה האפשרות כי זהו בדיוק ספיקה של הגמרא כאן – האם יש ללכת בקידושין אחר לשון תורה, או לא. אלא שהבנה זו נסתרת מיד מהמשך דברי הגמרא:

פשוט מיהא חדא, דתניא: האומר לקוחתי - הרי זו מקודשת, משום שנאמר: כי יקח איש

אשה.

מכאן מוכח אפוא כי ניתן ללכת בקידושין אחר לשון תורה. אלא שדברי הגמרא שבסמוך נראים לכאורה כסותרים מסקנה זו. הגמרא מוסיפה ומסתפקת:

איבעיא להו: חרופתי, מהו?

והיא מביאה ראייה מברייתא:

ת"ש, דתניא: האומר חרופתי - מקודשת, שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה. ויהודה היא רובא

דעלמא? ה"ק: האומר חרופתי - מקודשת, שנאמר: והיא שפחה נחרפת לאיש; ועוד, ביהודה

קורין לארוסה חרופה. ויהודה ועוד לקרא? אלא ה"ק: האומר חרופה ביהודה - מקודשת, שכן

ביהודה קורין לארוסה חרופה.

מסיום דברי הגמרא נראה כי אין משמעות כלל ללשון הפסוק 'והיא שפחה נחרפת לאיש' ואנו מתייחסים רק ללשון בני אדם הנוהגת ביהודה. אבל לפי זה, כיצד עלינו להבין את הברייתא שהופיעה רק מספר שורות קודם לכן, שקבעה כי 'האומר לקוחתי הרי זו מקודשת משום שנאמר כי יקח איש אישה?' מדוע כאן מועיל לשון הפסוק? עוד יקשה על הבנה זו מפסק הרמב"ם (בפרק ג' מהלכות אישות, הלכה ו), שהאומר חרופתי מקודשת בכל מקום. ונראה אם כן ליישב את שני המקורות ולומר שבאמת יש לסמוך הן על לשון בני אדם והן על לשון תורה בכל מקום, משום שבני אדם עצמם סומכים בכהאי גוונא על לשון תורה לגמרי, כי קידושין וודאי שהם עניין הלכתי וכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, ולכן בזה סומכים אנשים את דעתם על לשון התורה. אכן לפי זה כל ספיקות הגמרא בנוגע ללשונות כמו 'צלעתי', 'סגורתי' וכו' אינם משום שמדובר בלשונות של התורה, אלא משום שבתורה עצמה אין הלשונות הללו מיוחדים רק לקידושין, ויש לגביהם

⁹ עיין בר' עקיבא איגר שהקשה כן ותירץ על דרך הפלפול.

ספיקות (כמו שכתבו כאן התוספות לגבי 'חרופתי', וכעין זה במאירי לגבי כל הלשונות הללו : 'אין לשון שבהן מבורר לקידושין').

לסיכום, סוגיה זו במסכת קידושין, כמו סוגיות רבות נוספות, מסתדרת עם הגישה שהצעתי לפיה גם במקום שאנו אומרים שהולכים אחר לשון בני אדם, הולכים אף אחר לשון תורה במקום שמדובר בחלות הלכתית שבה בני אדם סומכים את דעתם על לשון התורה.