

הרב איל ליפשיץ

לבירור טיבו של הנידוי

פתיחה

מאמר זה יעסוק בתופעה הלכתית שבעבר הייתה תוססת ובעלת משמעות קיומית. שכיחותה בש"ס ומאוחר יותר גם בספרות השו"ת, מעידה על משמעותה הרבה – מהבחינה החברתית, החינוכית והרוחנית. ברבות השנים הלך הנידוי ואיבד את מעמדו עד אשר כמעט ונכחד. נוכל ללמוד על כך בין היתר מהכותרת שנותן לכך בעל ערוך השולחן בחלק יורה דעה:

(סימן שלד).

דיני נידוי ומוחרם בזמן הקדמון

ועוד גדולה מזאת הוא כותב בפתיחתו לסימן:

דינא דמלכותא דינא זהו כלל גדול. ומחוק הקיר"ה אסור ליתן איזה נידוי או איזה חרם וכן המשפט בכל ממלכות אייראפא, ורק בארצות ישמעאל כמו מלכות התוגר ופרס ומאראקא שמה הותר ע"פ משפט הממשלה. ולכן כל הדינים שאנו מבארים בנידוין וחרמות הכל הוא למדינות אלו אבל במדינתנו חלילה ליתן נדוים וחרמות.

נשים לב: היש תחום הלכתי כלשהו שנחרץ דינו לעבור מן העולם, למעט יישומים אחדים ב'חושן משפט', רק משום שהוא אסור על פי חוקי השלטון הנכרי? אתמהא! ברם, דומה כי ביחס לנידוי, נכון שתאמר המליצה: "היכל שרוף שרפת" (סנהדרין צו:) – הנידוי כתחום הלכתי חי, הלך ודעך עוד הרבה לפני שהגויים אסרו אותו על הקהילות היהודיות שחסו בצלם, ואין כאן המקום לעמוד על הסיבות ההיסטוריות והסוציולוגיות שהובילו לכך. עם כל זאת, הנושא הוא רחב וגדוש, ומצוי בכל הנופים ההלכתיים שבספרות חז"ל. תעיד על כך רשימת כ"ד חייבי נידוי שאותה קיבץ הרמב"ם (תלמוד תורה פ"ו הי"ד), ובה מוזכרים עבריינים מכל הקשת ההלכתית: מזרעים ועד טהרות. אם כן, ראוי הוא הנידוי, לחקור אחריו ולהבינו לעמקו.

אולם לפני שניכנס לליבון טיב הנידוי, ראוי שנשאל קודם כל מה מתרחש באותו מעמד ומה קורה בעקבותיו. לתיאור המעמד עצמו נעזר בדברי הרמב"ם בהמשך הלכות תלמוד תורה:

וכיצד הוא הנידוי אומר פלוני יהא בשמתא, ואם נידוהו בפניו אומר לו פלוני זה בשמתא, והחרם אומר לו פלוני מוחרם, וארור בו אלה בו שבועה בו נידוי (פ"ז ה"ב).

מעשה הנידוי הוא הצהרה, הכרזה מילולית. מה קורה בעקבותיה וכיצד ההכרזה מקבלת את ביטוייה המעשיים? אנו עשויים לגלות כי התשובה איננה חד משמעית. מרובים הם דיני המנודה והנוהגים בו נידוי, ולא תמיד ברור אלו מהם שייכים לעצם המציאות של הנידוי ואלו מהם הם בגדר השלכות או הרחבות שלה. יתרה מזאת, גם במסגרת הנידוי עצמו מצאנו רמות שונות – חרם, שמתא ונזיפה. ואם כך הם פני הדברים בסיווג ומיון ההלכות השונות, כל שכן לגבי הבנת התופעה עצמה.

אולם יחד עם זאת, נקודת מוצא נוחה בעבורנו תהיה ההנחה שהנידוי מתבטא בראש ובראשונה בהלכה של חיוב הרחקת ד' אמות מהמנודה, כפי שמופיע במספר מקומות. כלומר, הנידוי הוא קודם כל הרחקת האדם מקרב הקהילה וניתוק המגע עמו. נביא כאן את דברי הרשב"ץ בתשובותיו, אשר בניסיונו לסווג את הדינים השונים של המנודה. ולעמוד על הגרעין העיקרי של האיסור, כותב:

ועניין הנידוי אינו דבר אחר אלא הרחקה מד' אמות (תשב"ץ ח"ב, עג).

לא אתימר במאמר זה להקיף את הנושא על כל הסתעפויותיו, אלא בעיקר לבחון את יסודותיו ומאפייניו תוך התייחסות ליישומים הלכתיים אחדים שידגימו את הדברים במרוצת העיון.

חלק א': חיוב הנידוי ונסיבותיו

בחלק זה ננסה להתחקות אחר שורשיו הלשוניים של המושג 'נידוי' ועל ידי כך לעמוד על הרקע אשר יוצר את החיוב לנידוי.

ומנא לן דמשמתינן?

המקור לכך שניתן ואף צריך לפעמים לנדות, מובא בגמרא במועד קטן:

ומנלן דמשמתינן – דכתיב אורו מרוז, דהכי סברא דגברא רבה, דכתיב אמר מלאך ה'.

ומנלן דמחרמינן – דכתיב ארו ארו, דאכיל ושתי בהדיה וקאי בארבע אמות דידיה –

דכתיב ישיבה. ומנלן דפרטינן חטאיה בציבורא – דכתיב כי לא באו לעזרת ה'. ואמר

עולא: בארבע מאה שיפורי שמתיה ברק למרוז... (טז).

הגמרא מסתמכת על מקור מפתיע – שירת דבורה. בשירה מתואר כי ברק מקלל (=אורו)

את מרוז¹ על כך שלא הצטרף למלחמה בסיסרא. היסוד לזהות את אמירת ברק 'אורו!' כנידוי, מופיע בברייתא בשבועות:

תנא: 'אורו' – בו נידוי, בו קללה, בו שבועה (לו).

בעקבות דברי הברייתא, ניתן להניח כי קיים קשר פנימי בין שלוש התופעות: קללה, שבועה ונידוי. ראשית, קשר משולש זה מוביל אותנו להבין את הנידוי כהוקעה א-להית הבאה מצדו של הקב"ה שכן מלבד הקללה, אשר מעצם הגדרתה מבקשת לערב כוחות עליונים, גם השבועה נתפסת בהלכה כהצהרה מול ריבונו של עולם.² שנית, יש לתת את הדעת על כך שהציווי לקלל את מרוז, מגיע ממלאך ה' ("אמר מלאך ה'"). שלישית, קיימת דעה אחת בגמרא המזהה את מרוז ככוכב, מה שתורם לאווירה המסתורית-רוחנית ששוררת בדברי הגמרא.

בעקבות האמור יש לזהות את שורש המילה 'נידוי' בפסוק "נַע וְנָד תִּהְיֶה בְּאֶרֶץ" (בראשית ד', יב): חוסר אונים ועזיבה לאנחות כתוצאה מהסרת ההשגחה הא-להית מעל המנודה.

מנדין לכבוד הרב

במקום אחר אנו פוגשים את הנידוי ללא מקור מקראי אלא כסנקציה קיימת עבור עבריינים, בעיקר בתחום כבוד החכמים:

ואמר ר' יהושע בן לוי: בכ"ד מקומות בית דין מנדין על כבוד הרב, וכולן שנינו במשנתנו. אמר ליה ר' אלעזר: היכא? אמר ליה: לכי תשכח! נפק דק ואשכח תלת: המזלזל בנטילת ידים, המספר אחר מיטתן של תלמידי חכמים והמגיס דעתו כלפי מעלה (ברכות יט).

הגמרא אומרת במפורש כי הנסיבות המובילות לנידוי הן פגיעה בכבוד חכמים.³ הרמב"ם שימר גישה זו בכך ששיבץ את דיני הנידוי בפרקים העוסקים בכבוד תלמיד חכם,

- 1 לפי פשטי המקראות נראה כי הכוונה היא ליישוב או עיר, שברק קילל את יושביהן, אולם הגמרא פירשה באופן שונה.
- 2 אין כאן המקום לבסס זאת באריכות. נזכיר שתי דוגמות: (1) פסיקת הרמב"ם בהלכות שבועות (פ"ב ה"ב) ששבועה נקראת כך רק כשהיא בשם או בכינוי; (2) סמיכת איסור ההשבועות לשווא ולשקר על הפסוק "לא תשא את שם ה' א-להיך לשווא" (שמות כ', ז) וכן "ולא תשבועו בשמי לשקר" (ויקרא י"ט, יב).
- 3 ביחס למגיס דעתו כלפי מעלה, שעל פניו זו פגיעה ישירה בכבוד שמים, הדברים טעונים הסבר. רש"י הפטיר בקצרה (ד"ה צריך אתה): "וכבוד המקום, כבוד הרב הוא". הסבר זה אינו מניח לגמרי את הדעת משום שהוא מרחיב את מסגרת הנידוי לממדים כלליים מאד. בנוסף, כפי שנראה בסמוך, ברצוננו לטעון כי כבוד שמים שונה מהותית מכבוד חכמים בכל הקשור לדיני נידוי.

שבהלכות תלמוד תורה. ניתן להפליג ולומר, שאליבא דרמב"ם, דיני הנידוי הם למעשה קיום רחב וממסדי של מצוות "והדרת פני זקן":

עון גדול הוא לבזות את החכמים ולשנאותן... אע"פ שהמבזה את החכמים, אין לו חלק לעולם הבא, אם באו עדים שבזהו אפילו בדברים, חייב נידוי ומנדין אותו בית דין ברבים... (תלמוד תורה פ"ו הי"א-הי"ב).

אין זה מוכרח, אך נראה כי אם נתפוס את הנידוי כחלק מהדאגה למעמדם של חכמים, המישור העיקרי אליו ישתייך יהיה דווקא המישור החברתי. הנימוק הפשוט לכך הוא שהחינוך להכרת מעמד החכמים לאמתו של דבר הוא עיצוב של חברה – נורמות, סדרי עדיפויות וציפיות.⁴ בסקירה מהירה של רשימת כ"ד החייבים בנידוי – אותה קיבץ הרמב"ם (שם ה"ד), אנו מוצאים שם מגוון תחומים: זלזול בכבוד חכמים ובתקנותיהם, פגיעה בזולת, משא ומתן בעייתי עם עכו"ם ועוד. ניתן לראות כאן מכנה משותף רחב, כולן הן עבירות שעיקר פגיעתן באה לידי ביטוי בחברה ואשר מהוות איום לצביון הראוי והתקין של הקהילה. נראה כי הנידוי נועד להגן על הסביבה מפני עשבים שוטים ולכן הוא חורג מעבר לגבולות המצומצמים של פגיעה בכבוד חכמים.

אם כנים דברינו, מצאנו משמעות נוספת לשורש המילה 'נידוי' – בהוראת נידה, הרחיק. כפי שמתרגם אונקלוס את הכתוב – "כִּימִי נִדַת דְּוֹתָהּ" (ויקרא י"ב, ב): "כיומי ריחוק סאובתה".

חשוב לציין, כי הן בגמרא בברכות והן בגמרא במועד קטן, עולה כי הנסיבות לנידוי הן נסיבות של כבוד חכמים. בגמרא במועד קטן מופיעים שני סוגי אירועים שבהם מנדים: ביזוי שליח בית דין, ואפקירותה – כלומר זלזול בתלמידי חכמים. מהריטב"א על אתר (ד"ה אמר רבא וד"ה אמר רב חסדא) עולה כי בשני האירועים מדובר בבעיה אחת – ערעור מעמדם של חכמים. כיצד עולה הדבר בקנה אחד עם שירת דבורה שבה לא ידוע לנו על דמות רבנית כלשהי שנתבזתה? נדמה שכאן יש לעמוד על נקודה חשובה בספר שופטים כולו – ערעור מעמדם של שלוחי ה' בתקופת השופטים, אשר מתבצע בעיקר בגזרת המצביאים ופחות בגזרת החכמים. ולכן, ניתן לומר כי העדרם של יושבי מרוז מהמלחמה, שקול לביזוי תלמידי חכמים בתקופת חז"ל – בשניהם ישנה קריאת תיגר על אנשים שנבחרו על ידי הקב"ה להנהיג את ישראל.

4 מד"ר ברוריה סמט שמעתי כי החינוך בהגדרתו הוא עיצוב דפוסים חברתיים – החינוך והסוציולוגיה כרוכים זה בזה, ואכמ"ל.

שני היבטים בכבוד הרב

הראנו כי ניתן לתפוס את הנידוי בשני אופנים שונים – מטאפיזי וחברתי. נבקש כעת לבחון שני ניסוחים מקבילים גם במצוות כיבוד חכמים. מפורסמת דרשתו של רבי עקיבא על הפסוק "אֵת ה' אֱ-לֹהֶיךָ תִירָא" (דברים ו', יג):

תניא, שמעון העמסוני... היה דורש כל 'את'ין שבתורה. כיון שהגיע ל'את ה' א-להיך תירא' – פירש... עד שבא רבי עקיבא ולימד: 'את ה' א-להיך תירא' – לרבות תלמידי חכמים (קידושין נו.).

כאן מופיעה השוואה קיצונית בין כבוד ה' לכבוד החכמים.⁵ החכם מזוהה כנציגו הישיר של רבנו של עולם – את הערך הנשגב של יראת א-להים או מקיימים בין היתר על ידי יראה מתלמידי חכמים. למעשה, אם נאמץ את רוח דברי רבי עקיבא באופן מלא, נוכל לומר כי כבודו של החכם איננו כבודו שלו, כי אם כבוד התורה וכבוד נותנה. בהקשר זה, בולטים דברי רבא התמה על פסיקת רבו רב יוסף שתלמיד חכם שמחל על כבודו – כבודו מחול:

הכי השתא? התם, הקדוש ברוך הוא – עלמא דיליה הוא ותורה דיליה היא, מחיל ליה ליקריה, הכא – תורה דיליה היא? (קידושין לב:).

דברי רבא נחרצים. התורה איננה מגנה על כבוד החכם כי אם על כבודה – ומכיוון שהחכם הוא רק נציגה, אין ביכולתו לבחור אם הוא ראוי לכבוד או אם לאו. ברם, דווקא רבא, בעל התמיהה, הוא גם בעל התשובה שמפתיעה אותנו במקוריותה ובתעוזתה:

אין, תורה דיליה היא! דכתיב – 'ובתורתו יהגה יומם ולילה'.

רבא פותח את האפשרות לדבר על כבוד החכם אשר לו הוא ראוי מצד עצמו ומצד אישיותו. התורה, מעבר להיותה דבר ה', היא קניין אישי שלו: בה הוא טרח, עליה יגע ובעבודה הדיר שינה מעיניו.⁶ אם כך הוא, הרי שניתן לראות בכבוד החכם נכס עצמאי שלו, שאינו תלוי דווקא בגיבוי הא-להי העומד מאחוריו.

ניסוח הלכתי לרעיון האחרון ניתן לראות בשיטת איסי בן יהודה (שם לג.), שהבין כי

5 יש לציין מקומות נוספים בהם השוו חז"ל כבוד חכמים לכבוד השכינה: "המהרהר אחר רבו כמהרהר אחר השכינה..." (סנהדרין קי.), מצוות הידבקות בחכמים הנלמדת מהפסוק – "ובו תדבקון" (כתובות קיא.).

6 עמדה זו של רבא מתאימה לרוח דבריו בגמרא בנדרים (סב.) שם מונה רבא מספר סיטואציות בהן מותר לתלמיד חכם להשתמש בכתרה של תורה ולתבוע את המגיע לו בזכות מעמדו. זאת בניגוד לרוח דברי הסוגיה קודם לכן, המדברת בגנות המשתמש בכתרה של תורה.

הוראת התורה – "מִפְּנֵי שִׁבְהָ תִקּוּם" (ויקרא י"ט, לב) מדברת על כל זקן, גם מי שאינו תלמיד חכם. היות ולא סביר שאיסי בן יהודה חולק על כל ההלכה של קימה מפני תלמיד חכם – וכפי שמאריך הר"ן לבאר (יד. בדפי הר"ף ד"ה הלכה) – יש לפרש את דבריו כהוראה הנובעת מיסוד של דרך ארץ: קימה מפני זקן, כמו קימה מפני תלמיד חכם – שתיהן מתחייבות מצד הכבוד לו ראוי האדם הניצב בפניו. הזקן – מפאת גילו המופלג, נסיון החיים שלו ושיוכו לדור הקודם, והחכם – מפאת גדולתו בתורה ומעמדו ההנהגתי והחברתי הרם.⁷

נידוי – הגנה על כבודו של מי?

בחנו, אפוא, שני ניסוחים שונים לביסוס כבוד החכמים – נציגי ה' מחד גיסא, ובעלי מעמד חברתי והנהגתי-רוחני מאידך גיסא. היות והנחנו קודם לכן כי ייתכן קשר הדוק בין חובת הנידוי למצוות "והדרת", נראה כי לחלוקה זו משמעות חשובה לענייננו. האם גם הנידוי פועל בשני הערוצים הללו? ואם כן, במה יבדלו הערוצים זה מזה? שאלת היקף הציבור הנוהגים נידוי במנודה היא מצע נוח לבירור נושא זה.

באופן עקרוני הנידוי מחייב את כלל ישראל לנהוג במנודה כנדרש. הנחה זאת נובעת מפשטות המקור בו הגמרא במועד קטן (טז.) משתמשת – ברק מנדה את מרוז מכלל הציבור ואין לו מקום בקהל ישראל. בנוסף, אין סיבה מהותית לחלק בין אוכלוסיות שונות, שהרי כלל ישראל חייבים בכבוד חכמים, וממילא בהגנה עליו במקרה שנפגע. אולם, בהמשך מובאת ברייתא המונה מספר מצבים שבהם הנידוי איננו תקף לכלל האוכלוסיה באופן גורף:

מנודה לרב, מנודה לתלמיד; מנודה לתלמיד, אינו מנודה לרב. מנודה לעירו, מנודה לעיר אחרת; מנודה לעיר אחרת, אינו מנודה לעירו. מנודה לנשיא, מנודה לכל ישראל; מנודה לכל ישראל, אינו מנודה לנשיא.

ליתר דיוק, הגמרא עורכת השוואה בין מצבים שבהם הנידוי מחייב ציבור רחב יותר מציבור המנדים, לבין מצבים שבהם הוא מצטמצם אך ורק למנדים עצמם. נבחן את המקרים בהם היקף הציבור הנוהג נידוי מצטמצם – מנודה לעיר אחרת, מנודה לתלמיד

7 לבי נוטה להבין באופן דומה גם את הפטור של "זקן ואינה לפי כבודו" אותו מצינו במצוות השבת אבידה (ב"מ ל.). כאן לא מדובר בתביעת כבוד השכינה דווקא, כי אם בשמירה על מעמדו וכבודו של החכם כדמות מורמת מעם. ועיין שם במחלוקת הראשונים העוסקת בשאלה אם מדובר רק בפטור או אפילו באיסור המוטל על החכם שלא יתבזה על ידי העיסוק במצוות ההשבה (רא"ש שם פ"ב סימן כא).

ומנודה לכל ישראל (=אדם כלשהו מישראל). במקרים אלו, הרקע למעשה הביזוי הוא אישי במובן מסוים:

1. מעמדו של התלמיד ביחס לזה של הרב איננו ציבורי. כלומר, התלמיד איננו נושא בתפקיד של מורה הוראה וגם לא מנהיג ציבור וממילא נידויו יישאר במישור האישי.
2. אנשי עירו של המנודה בחרו לנדותו משום שהם רואים בו איום על צביון החברה ועל שמירת הנורמות שלה, בעוד שאנשי עיר אחרת ודאי נידוהו על רקע של חיכוך חד-פעמי שאירע אתו.
3. ביחס למנהיג בסדר גודל של נשיא, כל אדם מישראל הוא דמות פרטית. מכאן סביר להסיק כי הנידוי במקרים אלו מתבסס על המישור הבין-אישי (גם אנשים רבים נתפסים בהקשר זה כדמויות אינדיבידואליות ולא כקהל), לעומת המקרים שבהם הנידוי נעשה במסגרת ממשדית או ציבורית. אישוש לטענה זו, לפחות ביחס למקרה של מנודה לתלמיד, ניתן לראות בתגובת הגמרא על הברייתא הנ"ל:

שמע מינה, תלמיד שנידה לכבודו – נידויו נידוי.

לגמרא לא היה מובן מאליו שנידוי שקבע תלמיד יהיה תקף. בנוסף, מדגישה הגמרא כי הנידוי נעשה לכבודו של אותו תלמיד, וברצוננו לטעון כי לא רק היקף ציבור המנדים משתנה, אלא גם אופי הנידוי עצמו, וכך מעיר הר"ן בחידושו על אתר:

שלכבודו נידה התלמיד, שהעיו אדם פניו כנגדו. שאילו נידה לחילול השם, מנודה הוא

לרב ולכל ישראל (ד"ה ש"מ תלמיד).

הר"ן מבחין בין מקרה ש"העיו אדם פניו כנגדו" לבין מקרה של חילול השם. בדבריו בולט השוני המהותי בין הרקעים שהובילו לנידוי – כבודו האישי של התלמיד כתלמיד חכם אל מול כבוד שמים – חילול השם.

במקרה הראשון, התלמיד הוא גם המנדה וגם הדמות שהפגיעה בה היא הרקע לנידוי. אשר על כן, רק הוא והחוסים בצלו יתחייבו לנהוג במנודה נידוי. במקרה השני, התלמיד אינו אלא הנציג שתובע את עלבון השכינה ולכן יתחייבו כל ישראל – לרבות רבו של התלמיד – לנהוג בנידוי.

חלק ב': תוקף הדין ואופיו

חלק זה יעסוק בבירור היסודות ההלכתיים שמרכיבים את מסגרת דיני מנודה ובשאלת

תוקפם.

תוקף הנידוי

עד כאן נבחנה האפשרות לבסס את הנידוי על מסגרת כללית של כבוד תלמידי חכמים. אולם, יאמר כי לא מצינו בשום מקום שמקורו של דין הנידוי הוא במצוות "והדרת". אמת הדבר שחלק רב מיישמו הוא במסגרת זו, ובנוסף בחירת הרמב"ם לשבצו בתוך הדין בהלכות הללו, אך מצד אופיו של הדין לא ניתן לבססו רק על הלכות כבוד תלמידי חכמים, שהרי הנידוי כתופעה מכיל מרכיבים הלכתיים נוספים ומגוונים.

ראשית דיננו בדבר אופי דין הנידוי כשלעצמו תהיה בשאלת תוקפו: האם מדובר בדין דאורייתא או בתקנת חכמים? הרקע לדיון בשאלת התוקף מצוי בסוגיה במועד קטן סביב התלבטות לגבי מצב של התנגשות בין דיני נידוי לדיני שמחת הרגל:

מנודה, מהו שינהג נידויו ברגל? (מ"ק יד:).

ידוע לכל כי שמחת הרגל היא מצווה מדאורייתא,⁸ לכן נחלקו הראשונים כיצד יש להבין את ההוה אמינא בגמרא שנידוי ידחה אותה. בפשטות, הריטב"א (שם ד"ה מנודה) הסיק מכאן כי נידוי הוא מדאורייתא ולכן ייתכן שידחה את שמחת הרגל.⁹ ברם, בעלי התוספות (שם ד"ה מהו), ובאופן מפורש יותר תוספות הרא"ש (ד"ה מנודה), סברו כי נידוי הוא מדרבנן. בנוגע להוה אמינא ששמחת הרגל תידחה מפניו, שונים במקצת הסברי הרא"ש והתוספות זה מזה.

התוספות הסבירו שהיות והנידוי נועד לטפל במי שהתעלם ממצוות הדינים, הרי שיש כאן "עשה דרבים" ובמובן זה ה'איבעיא' בגמרא ממשיכה את הקו הכללי בסוגיה – התנגשות בין עשה דרבים (=עד כה עסקה הסוגיה בשמחת הרגל) למצוות אחרות. לעומת זאת, תוספות הרא"ש התמקד בלאו ד"לא תסור" – מעין יישום לעיקרון המוכר לנו ממקומות אחרים: "עשו חכמים חיזוק לדבריהם יותר משל תורה".¹⁰

בשלב זה יש לערוך הבחנה חשובה. בשאלה מהו תוקף הנידוי, עלינו להתייחס לשני דברים: חיוב הנידוי וחלותו. למשל, גם אם נאמר שחיוב הנידוי נובע מעיקרון שמקורו

8 השאגת אריה (שו"ת ישנות סימן סה) האריך לברר האם גם בזמן הזה – כשאין שלמי חגיגה – נוהגת מצוות שמחה מדאורייתא, והסיק שכן.

9 הרמב"ן, בספרו תורת האדם, קדם לריטב"א באפשרות זו, ולדבריו נתייחס בהמשך.

10 דומה, כי נידוי הוא תחום שלגביו מתבקש ליישם את העיקרון – "עשו חכמים חיזוק לדבריהם" יותר מאשר בתחומים אחרים, שכן כפי שהורחב לעיל, שימושו העיקרי הוא במסגרת ההגנה על כבוד חכמים.

בתורה – מצוות "והדרת" – בכל זאת אין הדבר מחייב כי הדינים עצמם נובעים ממקור זה.¹¹ הן הרא"ש והן הריטב"א לא מתייחסים להבחנה זו ולכן אין זה ברור מה ידחה את הרגל – עצם המציאות של האדם המנודה, או שמא הנסיבות שהובילו לנידוי. לצורך המחשה: אדם ביזה תלמיד חכם ונידוהו לפני פסח. האם כבוד החכם הוא שידחה את הרגל, או שמא דיני המנודה עצמם? הרי ראינו שתוספות מסבירים את דחיית הרגל מפני הנידוי בנימוק "עשה דרבים", ההגנה על כבוד הדיינים, וניתן לומר שהם התבססו בעיקר על הרקע שהוביל לנידוי ולא על עצם הימצאותו.

בכך שונה הריטב"א מבעלי התוספות: הריטב"א הפטיר בפשטות כי נידוי הוא מדאורייתא, ואם כך אין צורך להיזקק לחומרת הערך הכללי עליו בא הנידוי להגן, אלא די לנו בנידוי עצמו. אשר על כן, אם קיים איזשהו בסיס מדאורייתא לדיני המנודה עצמם, הרי ששומה עלינו לגלותו.

דמיון המנודה לאבל ולמצורע

הדמיון בין מנודה לאבל מופיע בגמרא במועד קטן בשני מוקדים:

1. הסוגיה בדף יד: – מנודה ברגל. הדיון בדבר מנודה ברגל מופיע מיד לאחר דיון מקביל לגבי אבלות ברגל.
2. הסוגיה בדף טו. – מנהגי האבלות בהם מחוייב המנודה (תספורת, עטיפת ראש, תפילין וכו'). חשוב לציין שהגמרא מתלבטת בשאלות אלו ולא בכולן היא מכריעה.¹²

נפתח במוקד השני. הסוגיה שם מציגה משולש של תופעות ומשווה או מבדילה ביניהן חליפות – אבל, מנודה ומצורע. אפשר שסוגיה זו עמדה לנגד עיני הרמב"ן, כשכתב בחיבורו תורת האדם את הדברים הבאים:

דמשמע בכל מקום דענין הנידוי כדין האבלות הוא, ובגמרא נראה שאבלותו של מנודה מן התורה הוא (שער האבל, ענין האבלות ד"ה ועוד אני).

בדבריו ניתן לראות שתי קביעות: (א) הנידוי הוא סוג של אבלות. (ב) אבלות המנודה היא

11 בהשוואה להבחנה מסוג זה מפורסמים דברי הרמב"ם (אבל פ"ד ה"א) על מצוות ביקור חולים וניחום אבליים אשר מהווים יישום מדרבנן למצווה הכללית "ואהבת לרעך כמוך" שחיובה הוא מדאורייתא. דוגמה נוספת, הלכות חול המועד ש"מסרן הכתוב לחכמים" (חגיגה יח. ובדברי רש"י שם ד"ה הא הרי).

12 הרי"ף הכריע את כל הספקות הללו שבגמרא לקולא – דבר שגרם לראשונים רבים לקבוע כי נידוי הוא מדרבנן.

מן התורה. הרמב"ן, אם כן, קושר בין שאלת התוקף לשאלת האופי. תשתיתם של דיני נידוי נעוצה באבלות – שהיא עצמה מן התורה;¹³ ולכן גם הנידוי הוא מדאורייתא. כיצד הצטרפו דיני האבלות לתוך דיני נידוי, עד כדי קביעה כי שורש חיובם זהה? נראה, כי תחילה יהיה רצוי לעמוד על הדמיון הקיומי והרעיוני שקיים בין השניים, וממנו נוכל לעמוד גם על טיב מחייביו ההלכתיים של הנידוי.

האבלות היא מצב קיומי של ניתוק מחיים ומיצירה. במובן זה, הן המנוחה והן המצורע, שותפים לאבל במצבו: המנוחה מרוחק מן החברה ולא נוטל חלק פעיל בחיי הקהילה וכמוהו המצורע אשר משתלח אל מחוץ למחנה (ויקרא י"ג, מה-מו). זהו כאמור המשותף לשלישיה זו, אך מה בדבר השוני ביניהם?

ראשית, המצורע והמנוחה שונים מהאבל בכך שבעוד הם נזופים על ידי השכינה והקהל, זוכה האבל ליחס חם ואוהב המתבטא במצוות נוחם אבלים.

שנית – וכאן השוני רלוונטי בעיקר ליחס שבין אבל למצורע – האבלות כולה מתרחשת בזירה האנושית: מתוככי נפש האבל ועד למעגל החברתי המקיף אותו. הצרעת לעומת זאת, היא הוקעה א-להית מובהקת, וכפי שמצינו במעשה מרים:

וְאָבִיחָהּ יֶרֶק יֶרֶק בְּפָנֶיהָ, הֲלֹא תִפְלֹם שְׂבָעַת יָמִים! תִּסְגֵּר שְׂבָעַת יָמִים מִחוּץ לַמִּחְנֶה וְאָחַר תֵּאָסֵף
(במדבר י"ב, יד).

היכן מצוי המנוחה בציר זה? האם הוא קרוב באופיו למצורע או לאבל? הספרי זוטא ראה קשר ברור בין צרעת לנידוי, בדיוק בהקשר של הפסוק אותו ציטטנו כעת:

תסגר שבעת ימים – מיכן לנידוי מן התורה (ספרי זוטא י"ב, יד).¹⁴

מעבר לכך שמפשוטות לשון הספרי זוטא עולה שנידוי הוא מדאורייתא, עצם ההשוואה המובאת בו מעניינת. מרים מצורעת ומוצאת מחוץ למחנה והספרי זוטא מזהה את האירוע כנידוי. לאמתו של דבר, כבר מפשט הפסוקים משתמע כי לא הצרעת היא זו שחייבה את מרים להיסגר מחוץ למחנה כי אם העובדה שהיא ננזפה על ידי ה'. הגע עצמך – כלום עברה מרים את כל התהליך הפורמלי של הסגר והחלט הנגע? האם ראה כהן כלשהו את נגיעה? מדוע לא הסתפק הקב"ה בנימוק שמרים מצורעת בשביל להוציאה אל

13 לא נתייחס למחלוקת הגדולה בראשונים – האם אבלות היא מדאורייתא או רק אנינות.

14 תודה לרב ספי מרקוס על ההפניה. גם הגמרא במועד קטן (טז.) מתייחסת לפסוק זה כרמז לדין 'נזיפה' אך היא מדגישה כי אין כאן ראייה כי אם 'זכר' בלבד.

מחוץ למחנה? כל השאלות הללו מובילות למסקנה אחת – מרים נודתה על ידי ה'.¹⁵ אם כן, אליבא דספרי זוטא העיקרון ממנו נלמד הנידוי הוא זה: מי שננזף על ידי הקב"ה והנזיפה נתנה בו את אותותיה – עליו להבין זאת כרמז מאת שמיא כי עליו להתנתק מהסביבה בכדי לרצות את ענשו.

ברם, ניתן היה להעלות כיוון שונה מזה של הספרי זוטא. הנידוי איננו אחיה של הצרעת כי אם דווקא של האבלות. המצורע, כפי שהראנו, מרוחק מהמחנה על פי צו ה'. הקב"ה הוא ששולח לו את הנגעים, מטמא אותו,¹⁶ ובסופו של דבר גם מנדה אותו. לעומת זאת, המנודה מורחק על ידי החברה הסובבת אותו, מוקע ממנה והיא נוזפת בו. במובן זה, הנידוי הוא דווקא תופעה חברתית-טבעית. בכך הוא דומה לאבל שניתקו מההתרחשות החברתית איננו נובע מצו ה' אלא מפגעי הטבע והזמן שעברו עליו.

ייתכן ושאלה זו עומדת בבסיס מחלוקתם של רב ושמואל, בהתחקותם אחרי שורשיה הלשוניים של המילה 'שמתא' – תרגומה הארמי של המילה 'נידוי':

מאי שמתא? רב אמר – שם מיתה, ושמואל אמר – שממה יהיה (מו"ק יז.).

הנידוי יכול להתפרש כממד מסוים של מוות – קיומי וחברתי, ויכול להתפרש כעזיבה א-להית לאנחות, בהתאם להוראת המילה 'שממה' בתורה (ויקרא כ"ו, לא-לה ועוד). כזכור, שתי האפשרויות הללו עלו בראשית המאמר.

המקום הנוסף בו נעשית השוואה בין מנודה לאבל הוא כאמור ההתנגשות עם מצוות שמחה ברגל. הגר"ד סולובייצ'ק בספרו 'שיעורים לזכר אבא מארי' (כרך ב, עמ' רי-ריב) ניסח שני מוקדים המאפיינים את המנודה והאבל, אשר מנוגדים בתכלית לרעיון של שמחת הרגל:

1. שניהם מופקעים מהאוירה הציבורית בעוד ששמחת הרגל היא במהותה "עשה דרבים", כלומר, מצווה המוטלת על הכלל לדאוג ליצירת אוירה ציבורית של שמחה.

15 בנקודה זו חובר הספרי זוטא הנידון לרשימת מקורות הלכתיים שחידשו דינים שונים בעלי תוקף דאורייתא על סמך סיפורים בתורה: דיני אונן שנלמדו מתשובת אהרן למשה (ויקרא י', ט): "הייטב בעיני ה'?" (זבחים ק:); איסור הוצאת זרע לבטלה (נידה יג). שנלמד ממעשה ער ואונן; ועוד. ככלל, סיפורי התורה מהווים פעמים רבות תשתית מוצקה להלכות, כיוון שהם משקפים את הקרוי בלשוננו – "רצון התורה".

16 כבר עמד הספרנו (ויקרא י"ג, ב) על כך שהצרעת המתוארת בתורה היא תופעה ניסית ולא רפואית, אולם לא כולם שותפים לו בהנחה זו (רמב"ן שם, ג).

2. שניהם מרוחקים מה' – האבל משום שראשו ורובו בקרובו שמת, והמנודה משום שננזף. זאת בניגוד לשמחת הרגל שהיא ביסודה עמידה לפני ה'. בשני הניסוחים הללו עומד הגר"ד על אופיה הכפול של אבלות המנודה – ריחוק מהחברה וריחוק מהקב"ה. ואכן, כבר בגמרא עצמה (מו"ק טו.) אנחנו מוצאים הוה אמינא להבחין בין "מנודה לשמים" לבין "מנודה לבריות".

חלק ג': מנגנון – היסודות ההפלאתיים שבנידוי

הנידוי כהפלאה

עד כה דובר על שני מעגלים הלכתיים מרכזיים שמרכיבים את עולם הנידוי – חובת כבוד חכמים ואבלות. אך נראה שאין במרכיבים אלו כדי לספק תשתית הלכתית לכלל הלכות נידוי. אי לכך נחזור ונשאל: מה יוצר את עצם החלות של הנידוי? באיזה אופן הפכה ההכרזה "פלוני יהא בשמתא" למחייבת? מהו היסוד שמחייב את פלוני המנודה לקיים את הרחקתו ואת אלמוני המנדה לשמור ממנו מרחק? כאן אנו מגיעים למרכיב השלישי אשר נראה כי הוא החלק הארי עליו מושתת הנידוי. כוונתנו להיבט ההפלאתי שבו. נפתח את דיוננו במשנה הראשונה במסכת נדרים (ב.) אשר מציגה שני מושגי יסוד בהלכות נדרים ולמעשה בעולם ההפלאה כולו: כינויים וידות. נפתח בדיון ידות. ידות הם משפטים מקוטעים שיש בהם רמיזה כזו או אחרת לתוכן של נדר מלא.¹⁷ לגבי ביטוי אחד כזה נחלקו התנאים האם יש בו משמעות של נדר:

'מנודה אני לך' – ר"ע היה חוכך בזה להחמיר.

הגמרא מבינה כי קיים תנא שחולק על רבי עקיבא למרות שדעתו לא מוזכרת במפורש במשנה. אם כן, נחלקו התנאים אם אדם שאמר "מנודה אני לך" יצר איסור כלשהו בדבריו או לא. בטרם ניכנס לשאלה מה בדיוק נאסר עליו לפי רבי עקיבא, ננסה להבין במה נחלקו. קיימות שתי דעות באמוראים להסבר המחלוקת. רב פפא הגדיר את גבולות המחלוקת ושתל בדבריו נימוק:

ב'נדינא מינך' – דכו"ע לא פליגי דאסור. 'משמתנא מינך' – לכו"ע שרי. במאי פליגי?

ב'מנודה אני לך', דר"ע סבר: לישנא דנידויא הוא, ורבנן סברי: לישנא דמשמתנא הוא.

בשני מקרי קיצון רבי עקיבא וחכמים מסכימים: (1) "נדינא מינך" – שפירושו "מרוחקני

17 לא נעסוק בהרחבה בעניין ידות – שהוא נושא רחב ועמוק בפני עצמו, אולם ניגע בו נגיעה קלה בהמשך.

ממך" ודינו כנדר לכל דבר וכדברי המשנה (שם): "מרוחקני ממך... הרי זה אסור". (2) "משמתנא מינך" שפירושו הבלעדי הוא נידוי ואין בו שום סרך נדר. מקרה הביניים בו נחלקו הוא "מנודה אני לך". במקרה זה הלשון סובלת ממשמעות כפולה – נידוי וריחוק, ולכן רבי עקיבא חושש שמא יש בו לשון ריחוק ודינו יהא כנדר, ואילו חכמים לא חוששים לזה כלל. נמצא שעל פי רב פפא, המחלוקת בין רבי עקיבא וחכמים היא לשונית. אך יש לתת את הדעת על נקודה אחת, חשובה במיוחד, בדבריו. במידה ופירוש הביטוי הוא ללא ספק "נידוי", אזי לכולי עלמא יהיה מותר. במילים אחרות, על פי רב פפא נידוי לחוד ונדר לחוד וביניהם אין דבר משותף. על פניו, רב פפא צודק! מדוע לראות את הנידוי כנדר? היכן מצינו רמיזות לקשר כלשהו ביניהם? היטיב להביע זאת המאירי (בפירושו למשנה):

מפני שאין זה אלא לשון נדוי ושמתא ואין אדם מצוי לנדות עצמו לאדם אחד ולחצאין ומתוך כעס... אין הכונה בו לשון נדר ולשון ריחוק ואין בזה שייכות בענין נדר כלל אלא כאדם שמפליג לסרב שלא לאכל עמו שלא בכונת שום נדר.

המאירי הפריד בין התופעות בהסתמך על שלושה משתנים: (1) אדם אחד; (2) לחצאין; (3) מתוך כעס. כלומר, הנדר מתאפיין בכך שהוא נעשה במרחב בין-אישי, ניתן למקד אותו לאיסורים מסוימים, וכן – יש בו ממד הפגנתי או רגשי מסוים. זאת בניגוד לנידוי, שהוא בטיבו מעמד ציבורי, טוטאלי – ללא יכולת לצמצמו לאיסורים מסוימים וכן הוא אינו מלווה בגחמות רגשיות. אשר על כן, אדם שמנדה את חברו ממנו או את עצמו מחברו – לא אמר ולא כלום. הגע עצמך – נדר אין כאן מפני שהנודר לא השתמש בלשון הפלאה; נידוי אין כאן מפני שאופי הסיטואציה כלל אינו דומה למה שמתרחש בנידוי. נשים לב שהמאירי איננו שולל את האפשרות לראות בנידוי ערוץ של הפלאה באופן כללי אלא רק את האפשרות ליישמו במסגרת בין-אישית. לא הבחנה בין נידוי להפלאה יש כאן כי אם הבחנה בין נידוי לנדר. אלו כאמור, דברי רב פפא בסוגיה.

בשונה ממנו, הבין רב חסדא כי רבי עקיבא וחכמים חולקים גם במקרה בו הנודר אמר "משמתנא מינך". כלומר, רבי עקיבא סבור כי גם לשון נידוי מובהקת מועילה כדי להחיל איסור נדר. בפשטות, ניתן לומר שרב חסדא לא חולק עקרונית על רב פפא, אלא רק מרחיב את המשמעות הלשונית של המילה 'שמתא', שגם היא סוף סוף מצביעה על סוג של ריחוק. אולם, בירושלמי על אתר עולה הבנה אחרת, שאפשר ושופכת אור חדש על דברי רב חסדא:

‘מנודה אני לך רבי עקיבה היה חוכך בזה להחמיר’ – לוסר [=לאסור; א”ל] את כל נכסיו, כמה דאת אמר: ‘יחרם כל רכושו והוא יבדל מקהל הגולה’. מה עבדין לה רבנן? חומר הוא כנידוי בית דין.

לצורך רקע נקדים: הגמרא במועד קטן (טז:) קובעת כי נכסיו של המוחרם אסורים ולומדת זאת מהפסוקים בספר עזרא שאותם מצטט הירושלמי. בהתבסס על כך, טוען הירושלמי כי האומר “מנודה אני לך” מעוניין לאסור את נכסיו על חברו ולכן הוא מתבטא במילים אלו. רבנן סוברים כי איסור נכסי המנודה בעקבות נידויו רלוונטי רק בנידוי ממסדי של בית דין,¹⁸ ואילו רבי עקיבא סובר שהדבר אפשרי גם בנידוי בין-אישי. לפי זה יוצא שרבי עקיבא מחמיר דווקא בשל העובדה שלידו מדובר בנידוי. במילים אחרות, רבי עקיבא סבור כי נידוי הוא סוג של נדר ולכן הוא אוסר במקרה זה כדין כל הנדרים. צויין שהירושלמי הנ”ל מובא בדברי הר”ן בסוגייתנו, ובעקבותיו הוא מעיר:

טעמא דירושלמי הוא לומר שכיון שעשה עצמו כמנודה – אסור. ובגמרא דילן משום הרחקה אתינן לה ולא משום נידוי (ז. ד”ה ירושלמי).

אפשר שזו גם דעת רב חסדא בבבלי שסובר כי רבי עקיבא וחכמים נחלקו בשאלה האם נידוי הוא סוג של נדר או שמא מדובר בתופעה אחרת לגמרי. זאת בשונה מרב פפא, שכאמור, הבין את המחלוקת כמחלוקת סביב פרשנות לשונית של ביטויים שונים והאם הם נכנסים תחת אחת מלשונות הנדרים.

הרמב”ם פסק כשיטת רב חסדא ולדבריו נזדקק בהמשך. מכל מקום, נעיר כי ההרגשה הכללית היא שגישתו של רב חסדא, או לחלופין גישת הירושלמי, היא שנתקבלה בקרב הראשונים כנקודת מוצא. ואכן, הר”ן בשלהי סוגייתנו (ח: ד”ה ושמתא) מתבטא בפשטות: “דנדוי נמי נדר הוא”. הוא מסיק מכך, הלכה למעשה, כי ניתן להתיר נידוי על ידי שלושה הדיוטות – כדין כל נדר.

האמנם “נדרים דמיתסר חפצא עליה” בלבד?

הציטוט שבכותרת פסקה זו לקוח מהגמרא בתחילת מסכת נדרים (ב:), ומקובל לראות בו משפט מפתח בכל דיני הפלאה, וכפי שנפוץ בעולם השיבות: “נדרים הם איסור חפצא ושבועות הן איסור גברא”. קביעה זו היא כה יסודית, עד כי לא נגזים אם נאמר שהשלכותיה הרבות והמגוונות פזורות לאורך רוב מסכת נדרים.

18 נחלקו הרשב”א (נדרים ז. ד”ה אמר) ור”ש בר’ ברוך (מובא בדברי הר”ן בסוגייתנו) האם הדבר נכון רק בנידוי בית דין הגדול או גם בבית דין רגיל.

כמובן, בבואנו לבחון את מעמד המנודה, אנו נתקלים בקושי – אם נניח שנידוי הוא אכן סוג של נדר, היכן ה'חפצא' לו ציפינו? יתרה מזאת, בכל נדר מצויות לפחות שתי דמויות – החפץ והנודר. היכן הוא הנודר בנידון דידן? נתבונן במקרה נוסף המובא במשנה (ב.), שבו זהות החפץ הנידר איננה ברורה: האומר 'מודרני ממך', 'מופרשני ממך', 'מרוחקני ממך', 'שאני אוכל לך', 'שאני טועם לך' – אסור.

מה היחס בין שלושת הביטויים הראשונים לשני האחרונים? האם מדובר למעשה בחמישה מקרים או שמא המילים "שאני אוכל לך וכו'" הן פירוש ומיקוד של המשפטים הראשונים? שמואל טוען כי מדובר בפירוש:

טעמא דאמר 'שאני אוכל לך' ו'שאני טועם לך' – הוא דאסור. אבל אמר 'מודרני ממך' לא משמע דאמר אסור. מאי טעמא? 'מודר אני ממך' – לא משתעניא בהדך' משמע, 'מופרשני ממך' – 'דלא עבידנא עמך משא ומתן' משמע, 'מרוחקני ממך' – 'דלא קאימנא בד' אמות דילך' משמע (ה.).

לצורך העניין, מי שאמר 'מרוחקני ממך', אין במשמעות דבריו איסור על חפץ מסוים כי אם הרחקה מהאדם העומד מולו. בכדי לאסור עליו את חפציו של חברו יהיה עליו להוסיף: "מרוחקני ממך – שלא אוכל לך" וכדומה. הראשונים נחלקו בהבנת ההגבלה של שמואל:

הרא"ש (פ"א סימן ב ד"ה אבל אמר) הבין כי אין כוונת הגמרא שהאומר 'מרוחקני ממך' אכן ייאסר בישיבה בתוך ד' אמותיו של חברו, אלא כי זהו רק אחד מהפירושים האפשריים לדבריו, כאמור, אין למשפט 'מרוחקני ממך' משמעות ברורה ומוכחת ולכן הוא נחשב כ"ידיים שאין מוכיחות" – שלדעת שמואל אינן ידיים ולכן אין כאן נדר כלל. לעומתו, הבין הרמב"ם שהאומר 'מרוחקני ממך' נאסר בישיבה בתוך ד' אמותיו של חברו. נשים לב כי את דין 'מנודה אני לך' הצמיד הרמב"ם למקרה שלנו:

האומר לחבירו 'מודר אני ממך' – משמע דבר זה שלא ידבר עמו. 'מופרש אני ממך' – משמעו שלא ישא ויתן עמו. 'מרוחק אני ממך' – משמעו שלא ישב בד' אמותיו. וכן אם אמר 'מנודה אני לך' או 'משמתנא מינך' (גדרים פ"א הכ"ג).

לכאורה, בדבריו אלו סותר הרמב"ם פסיקה שלו במקום אחר:

כיצד אין הנדרים חלים אלא על דבר שיש בו ממש? האומר 'דיבורי עליך קרבן' אינו אסור מלדבר עמו, שהדיבור אין בו ממש (שם פ"ג ה"י).

ההלכה כי "אין הנדרים חלים על דבר שאין בו ממש", מקורה בברייתא בנדרים (יג:) והיא

אחד מהיישומים לכלל אותו הזכרנו למעלה, כלל הקובע כי נדרים חלים על חפצא מסוים בדווקא. הלכה זו מחייבת כי על מנת שנדר יחול יש לנסחו באופן שיהיה ברור ממנו כי אני אוסר חפץ, כגון: "קונם פי מלדבר עמך". במשפט זה התייחסתי לאובייקט מוחשי – הפה – ואותו אסרתי לשימוש מסוים. היו ראשונים שמיתנו מעט את הנוקשות של הלכה זו ולא הצריכו רמת דיוק כה רבה בתחביר, אלא לכל הפחות שהחפץ הנאסר יוזכר בשלב כלשהו במשפט, וכך בר"ן:

בתוספות אמרו שאפילו אמר 'קונם ישיבת סוכה עלי' מהני, דלא מקרי 'דבר שאין בו ממש', אלא בשאינו מזכיר שם החפץ שאוסר עליו... אבל כשמזכיר החפץ הנאסר – דבר שיש בו ממש הוא (נדריים טז: ד"ה אמר רבא).

בין כך ובין כך, פסיקת הרמב"ם כי האומר 'מודר אני ממך' אסור, קשה: היכן החפץ? היו שהסיקו מכך – ובתוכם ר' אברהם מן ההר בסוגייתנו (ה. ד"ה דלא) – כי פסיקת הרמב"ם ביחס ל'מרוחק אני ממך' ודומיו היא מדרבנן בלבד, כדין כל הנדרים בדבר שאין בו ממש ושאסורים מדרבנן (כדברי הגמרא בדף טו.). אולם, החזון איש חשב אחרת:

ושפיר יש לומר ד'מודרני המך' הוי יד ל'קונם פי לדיבורי עמך' והוי דאורייתא... והא ד'מודרני' מתפרש שאוסר גופו ו'קונם שאני מדבר עמך' מתפרש קונם על הדיבור... ד'מודרני' עדיף – דלא הוזכר כאן דיבור, אלא הוזכר שהוא נדור...

(חזו"א על הרמב"ם שם).¹⁹

החזון איש מסביר כי במילה "מודרני" כלולים הנושא והנשוא גם יחד – 'מודר' ו'אני'. במילים אחרות, החפץ הנידר במקרה שלנו הוא גופו של האדם וממילא, המילה 'מודרני', שמתייחסת לגוף האדם, יכולה לשמש כיד למשפט "קונם פי מלדבר עמך" שכן הפה הוא אבר בגוף האדם.

הנחת היסוד של החזון איש היא כי גוף האדם יכול לשמש כחפצא לעניין נדרים.²⁰ להלן ננסה לבסס הנחה זו ולראות מהם יסודותיה. כזכור, הרמב"ם הצמיד בין 'מנודה אני לך' ל'מודרני ממך', ואם כן, הדברים הבאים יחברו אותנו ישירות לנושא שלנו – נידוי.

19 אוסף מחידושי שסודרו לפי סדר הרמב"ם. המקור – חזון איש סנהדרין סי' מח ס"ק ד.

20 יש בהנחה זו חידוש ביחס לדברי הגמרא על "קונם פי מלדבר עמך" משום שלאבר מסוים בגוף האדם אין כל קושי להתייחס כאובייקט, ברם, לגבי גופו של האדם כולו אין הדברים פשוטים כל כך.

כל חרם אשר יחרם מן האדם

בחיבורו הקצר – "משפט החרם" הרמב"ן עוסק בביסוס מחייביו ההלכתיים של הנידוי בצורה רחבה. חשוב לציין שמטרתו העיקרית של חיבור זה היא פולמוסית: הרמב"ן מתעמת עם חכמי דורו, אשר לפי ראות עיניו, הקלו בנושא התרת חרמות יתר על המידה. אולם, במסגרת הויכוח פורס הרמב"ן משנה הלכתית רחבה ומגובשת. פסקה זו תוקדש לעיון בשיטתו.

טענתו המרכזית של הרמב"ן לאורך החיבור היא כי נידוי הוא נדר לכל דבר, ובהתאם לכך דורש את כל הפרוצדורה הרגילה של התרת נדרים בכדי להתיירו – חכם ופתח או חרטה. כשבא הרמב"ן לנסח את תשתית חלותו של הנידוי הוא כותב:

אלא הווי יודעים שלשונות הרבה אמורים בתורה בענין קבלת איסורים, והן שבועה ונדר וחרם ונדוי, חוץ מן הלשונות שהם תולדות לאלו או ידות להן כגון מבטא ואיסור וקונם וכיוצא בהם, ואלו כולן איסור הן אלא שכל אחד ואחד משמש לעצמו ודינו חלוק מחבירו (משפט החרם ד"ה אלא הווי יודעים).

הרמב"ן תוחם 'משפחה' של דינים הכלולים כולם תחת הכותרת "קבלת איסורים" – כלומר, איסורים שאותם יוצר האדם על ידי קבלתם על עצמו. כוונתו בביטוי "כולן איסור הן" היא לאיסורים ששייכים לעולם ההפלאה, בהתאם ללשון התורה – "לאסור איסור על נפשו".²¹ יחד עם זאת, מדגיש הרמב"ן כי כל אחד ואחד מהם שונה מחברו בטיבו ובאופיו. מניין שאב הרמב"ן את זיהוי הנידוי כערוץ של הפלאה?

ואני אומר בשמא לאחר בקשת המחילה, שזהו פשט הכתוב בתורה 'כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה מות יומת', כלומר מה שהסכימו עליו הכל והוחרם לדעתם, העובר עליו לא יפדה בממון אלא חייב מיתה. ואל תהיה חוסם פינו בזה מפני שרבותינו ז"ל דרשו המקרא הזה לענין אחר, מהם מי שאומר (ערכין ו' ב') למעריך היוצא ליהרג, ומהם מי שאומר שאין חייבי כריתות וחייבי מיתות ב"ד נפטרים בממון כדאיתא בכתובות (ל"ה א'), שאעפ"כ אין מקרא זה יוצא מידי פשוטו.

הרמב"ן מסתמך על מקור מהתורה שמיקומו בתוך פרשת ההקדשות שבסוף ספר ויקרא. התורה אומרת: "כָּל חָרֵם אֲשֶׁר יִחָרֵם מִן הָאָדָם – לֹא יִפְדֶּה, מוֹת יוֹמֵת" (ויקרא כ"ז, כט).

21 למשפחה זו היינו יכולים להכניס סיטואציות נוספות כגון קבלת תוספת מקודש על החול (רבנו יונה ברכות יח: בדפי הר"ף ד"ה רב צלי), "שוי אנפשיה חתיכא דאיסורא" (קידושין סה. וכתובות ט.). חשוב לציין שמוהר"י בן לב הבין את דין שוי אנפשיה כסוג של נדר (מובא בקצות החושן לד).

חז"ל הבינו שהפסוק מדבר על אדם שהתחייב מיתת בית דין והפסוק מורה כי אין לפוטרו ממיתה מאף סיבה – גם אם יציע פדיון נפש וגם אם, בשל התנדבות להקדש שקדמה לגזר הדין, הוא חייב לשלם להקדש את הערך הממוני של גופו. אם כן, פשר המילה 'חרם' בפסוק זה לפי חז"ל, הוא חיוב מיתה. ברם, הרמב"ן, שמודע לפירוש חז"ל, העדיף לפרש את המילה כפשוטה: 'חרם' הוא סוג של הפלאה – הפלאה ציבורית. אם הציבור קיבל על עצמו איסור מסוים בתורת חרם, העובר עליו לא יכול לשלם קנס שבביל להיפטר מעונש, בדומה לעבירה על תקנון ציבורי כזה או אחר, אלא הוא חייב מיתה.

בפירושו על התורה מרחיב הרמב"ן את דבריו אלו שבמשפט החרם. שם מקבל המושג "הקדשת אדם" משמעות רחבה יותר – חייו של אדם יכולים להיות מוקדשים לשמים, כשם שראינו בפרשיית הקדשת שמואל על ידי חנה: "וַנִּתְּנֵנוּ לָהּ כֶּל יְמֵי חַיֶּיהָ" (שמ"א א', יא). כיצד באה לידי ביטוי החרמת האדם בסיטואציה של נידוי? כך מביא הרמב"ן:

והיביים הכל לנהוג עמו כמו חרם ולפרוש הימנו כדינו, והרי הן מודרים שלא יהנו אותו מנכסיהם חוץ מכדי חייו, ומי שאינו נוהג עמו כדינו אף הוא כמועל בחרמים, וכן הוא חייב המוחרם הזה לנהוג איסור בדברים האסורים למוחרם כגון נעילת הסנדל ושאר דברים של אבל ושלא ליהנות מנכסי המחרימים.

דין האדם המוחרם כדין חפץ מוחרם – הוא מוקדש לשמים ואין ליהנות ממנו או לחללו. אמנם הרמב"ן מדבר על התופעה הנקראת 'חרם' ולא על נידוי, אך בסופו של דבר הוא רואה את שתי התופעות הללו כעומדות על רצף אחד, ואף ההבדלים הקיימים ביניהם הם במידת חומרתם בלבד.²² מכל מקום, אנו רואים כי דיני הנידוי הם כולם תוצאה של היות האדם מוקדש – היינו מוחרם. קיימים שלושה ביטויים הלכתיים לדבר:

1. ראשית, כולם חייבים לפרוש ממנו ולהתרחק מחברתו. נזכיר כאן את דברי הרשב"ץ שהבאנו בהקדמה, כי עיקר הנידוי הוא הרחקת ד' אמות. אם כן, החרם הוא בידוד האדם והבדלתו מחיי היום יום – ככל הקדש המתבטא בראש ובראשונה בהבדלתו מהדיוט.
2. שנית, אסור למנדים לאפשר למנודה ליהנות מנכסיהם. דומה כי הלכה זו היא ביטוי להרחקת המנודה ולא לנדר כלשהו שחל על נכסי המנדים, זאת חרף העובדה שהרמב"ן קורא להם "מודרים". ייתכן והנדר שחל על הנכסים הוא

22 המעיין ב"משפט החרם" ייוכח לראות כי לכל ארכו החליף הרמב"ן בין המושגים הללו. עקרונית, המוחרם חמור מהמנודה בכך שאסור לקיים עמו משא ומתן ואסור ללמוד אותו תורה. ועיין בדברי הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ז ה"ה.

המנגנון שבאמצעותו ההלכה מונעת מהמנדים לגרום הנאה כלשהי למנודה, אך אין הוא שייך לעצם החלות ההפלאתית של הנידוי.

3. שלישית, המנודה חייב בכל דיני האבלות המזכרים בגמרא. דיני האבלות באים כתוצאה מהחרמת האדם, כלומר, כיוון שהחברה הדירה אותו מפעילותה והתרחשויותיה יש בדבר ממד מסוים של מיתה והוא המחייב אותו לנהוג במנהגי אבלות. רמז לדבר ניתן לראות בדברי הגמרא בנדרים ז: „כאשר הגמרא שם קושרת בין נידוי על הזכרת שם שמים לשווא לבין עניות. על שום מה נזדמנו שני אלו לפונדק אחד? התשובה פשוטה – בשניהם קיים ממד מסוים של מיתה. חיי העני דחוקים ומעיקים, לא לחינם קבעו חכמים כי „עניות כמיתה“, וכפי שהוסבר בשורות האחרונות, המנודה כמוהו.

אם כן, קבענו כי דיני האבלות הם תוצאה של בדידות – אשר לאמתו של דבר היא התכונה המרכזית של הנידוי. כעת נבקש להעניק מעט ממשות הלכתית לקביעה זו. בין שלל ההתלבטויות המופיעות בגמרא במועד קטן טו: „נמצאת ההתלבטות האם מנודה אסור בתשמיש המיטה. הראב"ד (הובאו דבריו בר"ן בנדרים ז: ד"ה וכי עייל) הסיק מכאן כי אשת המנודה איננה חייבת לנהוג בו נידוי, שהרי אם לא כן מדוע מתלבטת הגמרא אם הוא אסור בתשמיש המיטה? לכאורה, חייבת אשתו לירחק ממנו ד' אמות, וכל שכן שתהא אסורה בקיום יחסי אישות עמו! אולם, על כרחך, מכיוון שאשתו כגופו, היא לא תהיה חייבת לנהוג בו נידוי. ברם, הר"ן דחה את מסקנת הראב"ד:

דאפי' אם תמצי לומר דאשתו חייבת לנהוג בו נידוי, משכחת לה לההיא בעיא]=אם מנודה אסור בתשמיש; א"ל] במנודה לעיר אחרת שאינו מנודה לעירו ואפ"ה הוא עצמו מנודה הוא ואם איתא דמנודה אסור בתשמיש המטה, הוא עצמו אסור בכך אע"פ שאשתו מותרת (נדרים ז: ד"ה וכי עייל).

כלומר, יש להפריד בין דיני המנודה עצמו לבין דינים המחייבים את ציבור המנדים: הם מחוייבים להתרחק ממנו, ובעקבות זאת – הוא חייב לנהוג בעצמו אבילות. הם מחוייבים רק מכוח הלכות נדרים, והוא מחוייב אף מכוח הלכות אבלות. כאשר בעלה מנודה לעיר אחרת, אשתו אינה חייבת להתרחק מבעלה משום שהיא לא כלולה בתוך ציבור המנדים. אך הוא – כמנודה – אסור בתשמיש המיטה, כי הרי בסופו של דבר הוא מנודה על ידי

ציבור כל שהוא.²³

קיים דמיון הלכתי רב בין המנודה למודר הנאה, והואיל ואתיא לידן, נימא ביה מילתא.

מודר הנאה

מערכת נדרי איסור מתחלקת במסכת נדרים לשני חלקים: א. קונמות – חפצים שהותפסו בנדר; ב. מודר הנאה. הר"ן עומד על אחת מאבחנות היסוד שבין נדרים רגילים המתייחסים לחפצים, לבין מודר הנאה. המשנה בנדרים (לא.) קובעת שהמודר הנאה מחברו צריך למכור לו בזול ולקנות ממנו ביוקר, בכדי שלא יוצר מצב שהמודר יקבל רווח מהעסקה. כאן מעיר הר"ן:

דווקא כשאסר על עצמו שלא יהנה מישראל, דבכי האי גוונא לא מתהני מנייהו. אבל אי אסר על עצמו נכסיהם, אפי' לקח שוה מנה במאתים, אסור להנות ממקחו, שנדרו כבר חל על נכסיהם.

כלומר, נדרים שהתייחסו לחפציו של פלוני, תקפים גם כאשר קניתי אותם ממנו.²⁴ זאת בשונה מנדרי הנאה שאינם חלים על החפץ עצמו, כי אם על משהו אחר – עליו נעמוד בסמוך – ולכן מותר לי לקנות אותם כל עוד עסקת הקנייה לא מביאה עמה רווחים נוספים. הר"ן מרחיב את הדין במשנה למקרה בו המדיר מעוניין למכור למודר נכסים שנקנו לאחר הנדר. אף שנכסים אלה לא היו ברשות המדיר לפני הנדר אסור לו למכרם למודר אלא ביוקר. כאן עולה ההבחנה בין מודר הנאה לנדר רגיל בניסוח חריף יותר:

דאע"ג דקיי"ל דאין אדם אוסר דבר שלא בא לעולם על חבריו (לקמן פה:), הנ"מ כשאוסר בפירוש דשב"ל, כפירות דקל... א"נ באומר 'נכסי עליך', דאינו אסור אלא באותן נכסים שהיה לו באותה שעה... אבל באוסר הנאתו על חבריו – כיון דאיסורא

23 אמנם הפרדנו בין המנודה למנדים לעניין יסוד חיובם, אך יש להעיר כי כבר נחלקו הראשונים האם שני הצדדים – המדיר והמודר – חייבים בקיום הנדר. הגמרא בנדרים (טו.) קובעת כי אישה שבעלה הדיר אותה מהנאתו "אסורה ולוקה". הרא"ש והר"ן גרסו "לוקה" ואילו הרמב"ם (נדרים פ"י ה"ב) גרס "לוקה". לאמר, אם נהנתה האישה מהבעל, לפי הרא"ש והר"ן היא תלקה ולפי הרמב"ם היא לא לוקה; במידה ובעלה אילץ אותה להנות – הוא ילקה. שורש מחלוקתם נעוץ בשאלה יסודית בהלכות נדרים: האם כשהתורה אומרת "לא יחל דברו", כוונתה שאסור לאדם לחלל את דיבורו, או שאסור לו לחלל את המציאות שיצר – דברו במובן של thing? במילים אחרות, האם הנדר הוא ביסודו תופעה מילולית שמסתכמת בהצהרה בעל פה, או שמא מדובר בממשות הלכתית, הטבעת חותם בחפץ, בדומה להקדשות? אם מדובר בחיוב המושתת על הצהרה בעל פה – 'דיבורו', הרי שרק המדיר יכול ללקות על הלאו. אך אם מדובר ביצירת מציאות של מעין הקדש – 'דברו', הרי שכל אדם שיחלל את ההקדש ראוי ללקות.

24 שאלת מעמד הנכסים לאחר שכבר עברו מרשות המדיר נידונה בסוגיות הבאות במסכת נדרים: לד: ("ככרי עליך"), מב. ("המודר הנאה מחברו לפני השביעית") ומו. ("קונם לביתך שאני נכנס").

בהנאה דידיה תליא, ואיהו הא איתא בעולם! – נמצא שאם ימכור למודרים נכסים שקנה לאחר מכן... האי הוא מהנה אותן, הלכך אסור.

מניסוח זה ניתן להבין שבמודר הנאה מחברו, האובייקט הנידר הוא האדם – ההופך לחפצא שעליו חל האיסור. ממילא, כל תוצר שניתן להפיק ממנו – בין מוחשי ובין מופשט – אסור. ואכן, לאורך פרק רביעי בנדרים, אנו מוצאים השלכות מרחיקות לכת לאיסורי מודר הנאה, השלכות שמגיעות עד להנאות המינוריות ביותר, למשל, שינה באותה המיטה יחד כשהדבר תורם לחימום הגוף (מא:). אם כן, מצאנו יישום נוסף להפלאה החלה על האדם עצמו.²⁵

המנודה כקרוב

אם עלה בידינו לבסס את רעיון החרמת האדם עצמו, נרשה לעצמנו לצעוד צעד נוסף. אנו יודעים כי באופן עקרוני, על פי רוב הראשונים, נדרים מהווים התפסה בהקדש (רא"ש ריש מסכת נדרים, ר"ן שבועות ח. בדפי הר"ף ועוד). גישה זו באה לידי ביטוי בסוגיות רבות לאורך מסכת נדרים, ובראשן – סוגיית מעילה בקונמות (לה.). ההלכה הקובעת כי אדם שנהנה מקונם חייב לשלם להקדש היא סימן מובהק למרכיב ההקדש שנמצא בתוך הנדר. אמנם, כל העוסק בהלכות אלו תמה: והלא עיקר הקדושה שבהקדש מתבטאת בייעודו של החפץ לגבוה – אם למזבח אם לבדק הבית. ובעצם איסורי ההנאה שבו הם לכאורה רק השלכה של ייעוד זה. המרכיב של ייעוד לגבוה איננו קיים בקונמות, אלא רק המרכיב השולי של איסורי ההנאה. אם כן, מהיכן מגיע ממד הקדושה שבקונם, הממד אשר גורם שתהא בו מעילה? התשובה הפשוטה היא שאיסורי ההנאה הם הביטוי הבסיסי והראשוני של הופעת הקדושה, משום שבאמצעותם אנו יוצרים את הבדלת החפץ ממישור ההדיוט – וזוהי תחילת כל קדושה.²⁶

ברם, קיים גם רובד נוסף. כידוע, הנדר זוכה ליחס אמביוולנטי אצל חז"ל. יש הדורשים אותו לגנאי ויש הדורשים לשבח.²⁷ בין כך ובין כך, אם קיים בנדר ממד חיובי כלשהו הרי שהמניעים שהובילו אליו הם הרצון להתקדש ולהתעלות על ידי פרישות. אמת, אין בחפץ

25 אף שמעתי בשם ראש הישיבה הרב משה ליכטנשטיין כי מודר הנאה הוא סוג של מנודה ויסוד חיובם דומה, ומאמרו בנושא מופיע בקובץ זה.

26 את השאלה והתשובה שעליה שמעתי מפי הרב דני וולף; יצויין שהדברים נוסחו בסגנונו של הכותב ולא עברו את ביקורת הרב.

27 עיין למשל בסוגיה בנדרים (ט.י.).

הנידר קדושה עצמית במובן הרגיל, אך סובבות אותו אווירה של קדושה ומגמה של התעלות ופרישות.

בדומה לכך, לדעתנו, הדברים נכונים גם בנידוי. האדם עצמו אמנם איננו קדוש וחייו לא הוקדשו לשמים כשמואל בשעתו, אלא אדרבה – איש זה סרח לפני המקום ולכן נתחייב נידוי. ברם, המניעים המובילים לנידוי, אלו שעומדים לנגד עיני המנדים, יסודם בהררי קודש: האיש הוציא את עצמו משרשרת מסירת התורה ומהברית בין הקב"ה לכנסת ישראל, ולכן הוא מוחרם לה' – הוקעתו מהחברה היא הפגנת נאמנות ומסירות לה' ולתורתו.

יש כאן, בזעיר אנפין, מימוש לרעיון המובע בפרשיית עיר הנדחת: "וְשִׁרְפֶתָּהּ בְּאֵשׁ אֶת הָעִיר וְאֶת כָּל שְׁלָלָהּ כָּלִיל לַה' אֶל-לִהְיֶה" (דברים י"ג, יז). ההריגה וההחרמה הטוטאלית שמתבצעות בעיר הנדחת הן ביטוי נעלה ביותר לנאמנותנו חסרת הפשרות לדבר ה'. כאמור, לא האובייקט עצמו – העיר או המנודה – מקבל את מעלת הקרבן, כי אם המטרה היא המקדשת את המעשה.²⁸

חלק ד': התרת נידוי וחרם

התרת חרם – על דעת המקום ודעת הקהל

בחלק הקודם עסקנו בהרחבה בשיטת הרמב"ן וסיעתו המזהים את הנידוי כסוג של נדר. הבחנה זו שולחת את פארותיה גם לסוגיית התרת נידוי, וכאן אנו מגיעים למחלוקת הגדולה בין הרמב"ן לחכמי דורו המופיעה ב"משפט החרם". נציג ראשית את דעת חכמי אותו הדור:

הללו היו סבורים כי חרם הוא למעשה נדר שהתנו את חלותו בהסכמת הרבים. למשל, הציבור קיבל על עצמו להימנע מעשיית מלאכה בערב פסח ושהעובר על כך יהיה בחרם. היות וחלות החרם מותנית מראש בהסכמת הקהל, מרגע שהקהל יחליטו פה אחד כי אין ברצונם להמשיך בתקנה – החרם יותר מאליו, גם ללא שאלת חכם. גם בעלי התוספות החזיקו בדעה זו, ולדבריהם נתייחס בהמשך.

הרמב"ן חלק עליהם והביא לכך שלושה נימוקים:

1. העובדה שהרבים הם המחילים את החרם אינה הופכת אותם לברי סמכא להתיר

28 כפי שדרש רבי שמעון במשנה בסנהדרין: "אם אתם עושין דין בעיר הנדחת, מעלה אני עליכם כאילו אתם מעלים עולה כליל לפני" (פ"י מ"ו).

אותו. זאת בדיוק כשם שהנודר על דעת פלוני אין ביכולתו לעקור את הנדר בחרטתו, משום שעל אף שהייתה חרטה, יש צורך בחכם שיעקור את הנדר, (הסבר זה מובא בשם ר"ת בתשובותיו).²⁹

2. שתיקת הציבור בעת הטלת החרם מקיימת אותו וחרטתם בהמשך איננה כלום. הראיה לכך: בעל ששתק לנדרי אשתו משך יום שלם, הקים את נדריה וכבר אין ביכולתו להפר אותם – גם אם יתחרט.

3. כשהחרם הוא גדר לרבים או סייג לתורה – אין כל סמכות להתירו. במקרה כזה, יש מעין גיבוי א-להי לחרם, והדבר מתבטא בנוסח המקובל בתקופת הראשונים להטלת חרמות: "על דעת המקום ועל דעת הקהל".

הרמב"ן מחדש כאן מושג: קיים חרם המוטל מכוחה של כנסת ישראל, כיישות אוניטולוגית-מטאפיזית. הסכמת כלל הציבור משקפת את רצון הקב"ה ומכאן מקור תוקפו הנצחי של החרם.³⁰

עמדה זו של הרמב"ן באה לידי ביטוי גם בחידושיו לגמרא בשבועות (כט:). הברייתא (כט.) מספרת כי משה השביע את ישראל שיקבלו את התורה והבהיר להם ששבועתם היא על דעת המקום. הגמרא מסבירה כי הצורך להשביעם "על דעת המקום" הוא כדי שלא תהיה הפרה לשבועתם, שכן לא ניתן להפר שבועה שהקב"ה שותף ביצירתה.

בעקבות הנחה זו, עומדים בעלי התוספות (ד"ה כי היכי) על כך שבנוסחי החרמות שהיו מקובלים בדורם הופיעו המילים: "על דעת המקום", ואם כן, נמצא שלדברי הגמרא אין לחרם הפרה! אולם, מיד הם ממתנים את המשמעות העולה מאותו הנוסח:

ומה שמסכימים דעת הקב"ה, תקנו הגאונים לחומרא בעלמא ולא דמי למה שהשביע משה שהקב"ה צוה להשביע. אבל החרמות שאנו גוזרים, הכל תלוי בדעת הקהל לחד.

כלומר, התוספות החזיקו בדעת חכמי דורו של הרמב"ן כי החרם מותנה מראש בהסכמת

29 נראה כי הר"ן והחכמים שהוא מזכיר בדבריו, חלקו סביב שאלה דומה. הגמרא בנדריים קובעת "כל הנודרת על דעת בעלה היא נודרת" (עג:). היו שלמדו מכאן כי כל נדר הנידר על דעת פלוני – יכול להיעקר על ידי כך שימלך בדעתו אותו פלוני. הר"ן חלק על כך ואמר שלא כל כמיניה, אלא אם כן התנה כך הנודר בפירוש. לגבי בעל, טוען הר"ן, זוהי גזירת הכתוב ואין ללמוד ממנה למקרים אחרים.

30 מפי ראש הישיבה, הרב יעקב מדרן, שמעתי הסבר דומה ביחס ל"אפקעינהו רבנן לקידושי מיניה". לאמר – הקידושין נובעים מכוח הסכמת הציבור והקבלה של כנסת ישראל – "כדת משה וישראל" (עיין במאמרו בעלון שבות 172, עמ' 89-90).

הקהל, וכאשר הם נמלכים בדעתם – הרי הם עוקרים אותו. הנוסח המאיים שהופיע בהטלת חרמות בתקופתם – "על דעת המקום", נועד למנוע אפירה של זלזול בחרם, אך אין לו כל תוקף הלכתי. הרמב"ן, כמצופה, חלק על כך. נשים לב גם לסגנון דבריו:

ולי נראה – 'על דעת המקום וכנסת ישראל עמו', כדאמרינן (בראשית רבה נ"א, ב) 'הוא ובית דינו' והוי דעת רבים. אבל במה שהציבור משביעין על דעת המקום, יש היתר, מפני שאין דעת הקהל מצטרף לאסור, שהן עצמן הנשבעים ומתירין עצמם ע"פ חכם ביחיד (שם ד"ה ולטעמיך).

הרמב"ן מפצל בין שני מונחים – 'כנסת ישראל' ו'ציבור'. את כנסת ישראל מזהה הרמב"ן עם המושג "בית דינו של הקב"ה" – מושג שללא ספק נתפס אצלו כקבלי.³¹ 'ציבור', לעומת זאת, מסמן קבוצה של יחידים שהתאספה ליצירת נדר, ובמצב כזה אין לנו נדר על דעת רבים במובן המלא של המושג. 'רבים' הם מוסד אורגני אחד המקבל קיום עצמאי.³² זאת בשונה מ'ציבור', שאינו אלא אוסף של יחידים. ברם, נשים לב, כי אף בשבועה של 'ציבור' דורש הרמב"ן התרה על ידי חכם, ובזאת הוא חולק על התוספות בשתי הלכות – (1) עצם קיום המושג 'קהל' שהתוספות לא מקבלים; (2) הצורך בחכם, גם בנדר שהודר על דעת אוסף יחידים – 'ציבור'.

בנקודה זו דומה כי חזרנו לראשית המאמר. כפי שהוצג בהתחלה, מקורו של הנידוי סובב סביב שני מעגלים – הא-להי והחברתי. הרמב"ן כאן מאחד בין שני המעגלים: המעגל של קהל עדת ישראל מהווה את נציגותו של הבורא בעולם בכך שישראל הם הצינור דרכו מתגלה רצונו. אם הקהל מחרים מישהו, שקול הדבר כנגד חרם שהוטל על ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו ועל כן אין יכולת להתירו. ניתן לשאול – אם כך, גם הסכמת הקהל להתיר את החרם יכולה לשקף את רצון הבורא – על דעת המקום?

ובכן, כזכור, הרמב"ן דיבר על חרמים שהם גדר לציבור או סייג לתורה. הסכמה ציבורית, כשהיא נוגעת לקידום מעמד התורה וחיזוק קיומה, יש לה גיבוי א-להי שעומד מאחריה. אולם, כשהציבור מחליט להתיר חרם כזה, כבר לא מדובר בכנסת ישראל כישות אונטולוגית, כי אם באוסף יחידים – שלהם כמובן אין את המעלה הייחודית של כנסת

31 כעולה ממספר מקומות בפירושו לתורה. ראה למשל: בראשית כ"ד, א; שמות י"ד, יט; במדבר ט"ו, כה.

32 'ישראל' כישות עצמאית העומדת מחוץ לסך הפרטים המרכיבים אותה, באה לידי ביטוי בתנ"ך במקומות רבים. דימוי ישראל לאם בנבואת הושע (ב', ד-ז) הוא דוגמה ייחודית לכך, משום שבאותו דימוי מופיעים גם הבנים שהם המייצגים את בני ישראל, ולעומתם האם, עומדת כישות לעצמה – כנסת ישראל.

ישראל – נשמת האומה.³³

התרת נידוי – החטא והתיקון

בפסקה הקודמת התייחסנו לבעייתיות שבהתרת חרמות על ידי התרת התקנה שהיוותה את הרקע לחרם. הדיון שלהלן יתייחס למרכיב השני – התרת הנידוי עצמו, קרי – השבת המנודה לקהל ישראל. תהליך זה פשוט יותר מקודמו שכן חסר כאן המחסום הכבד של "דעת המקום" אשר מצוי בתקנה עצמה.

נפתח את הדיון בהלכה המובאת בדברי הגמרא בנדדים (ז:), הלכה הקובעת כי מי שנידוהו בפניו – יש להתירו בפניו. הראשונים על אתר (רא"ש ור"ן) מביאים שלושה נימוקים אפשריים להלכה זו:

1. משום חשד. אם יתירו את המנודה שלא בפניו ובלא ידיעתו ואנשים יתחילו להתנהג עמו כמי שאינו מנודה הוא עלול לבוא לידי קלות ראש בנידוי ולזלזל בתקפו.
2. משום כבוד המנודה. כלומר, המנודה עבר חוויה קשה של ביזיון והרחקה, וכעת, כשהוא חוזר לקרב קהל ישראל כאחד מן המניין, ראוי לכבדו ולהראות לו כי הוא רצוי בחברתנו, זאת על ידי כך שנתירו בפניו.
3. נידוי בפניו הוא בעל עוצמה הלכתית רבה יותר ('אלים טפי') ולכן הוא דורש התרה עוצמתית באותה מידה.

הרא"ש והר"ן נחלקו בשאלה האם הנימוק הראשון מספיק בכדי לומר שהיתר בפניו מעכב. הרא"ש טען שהצורך להתיר בפניו מעכב ואילו הר"ן טען שזה נאמר לכתחילה בלבד, שהרי סוף כל סוף הנימוק הוא מפני חשד בעלמא, ולכן בדיעבד – הותר הנידוי, גם אם הדבר נעשה שלא בפניו.

מה סבר הרא"ש? דומה כי עמדתו נשענת על ההנחה שעליה הרחבנו את הדיבור בחלקים הראשונים של המאמר – הנידוי הוא מסגרת שנועדה להשריש ולהעמיק את ממסד החכמים. אשר על כן, בהתרת נידוי באופן שפותח פתח לזלזול בממסד החכמים יש בה סתירה פנימית, שכן היא פוגעת חזיתית באמירה המרכזית של הנידוי – שדברי חכמים

33 רבות דובר בדברי גדולי ישראל לדורותם על הקשר ההדוק שבין כללות כנסת ישראל לא-להות, ובראשם הרא"ה קוק. עיין למשל באורות ישראל (פרק ג), וכמו כן עיין ליקוטי מוהר"ן (תניינא תורה א).

קיימים ועומדים. אם כן, נמצא שהחשד מהווה נימוק מספק לעקירת חלות ההתרה. סגנונו יוצא הדופן של הרא"ש בבואו לתאר את החשש מאשש את הסברנו: ולא יחושו עוד על נידוי חכמים זכרונם לברכה.

עיון בשני הנימוקים האחרים לדין "אין מתירין לו אלא בפניו" מעלה יסוד נוסף שמאפיין את התרת הנידוי – תשובה. מדוע עלינו לחוש לכבוד המנודה? ומדוע נידוי בפניו נחשב ל'אלים' יותר? אין זו כי אם דאגת ההלכה למנודה המאפשרת לו חזרה ראויה למוטב וכניסה מחדש לקרב ישראל.

נשאלת השאלה, היכן באה לידי ביטוי חזרתו של המנודה למוטב? ראשית, ניתן את הדעת על סתירה שקיימת בין שתי הסוגיות העוסקות בנידוי. הגמרא בנדירים קובעת "אין בין נידוי להפרה ולא כלום" (ז:); כלומר, ניתן להתיר את הנידוי בכל רגע נתון. לעומת זאת, בגמרא במועד קטן (טז.) אנו רואים כי 'שמתא' היא לכל הפחות שלושים יום. כלומר, הנידוי הוא חלות הפלאתית שיש לה גבולות ברורים ולא ניתן לקטוע אותה באחת, זאת בדומה לדיני נזיר.

ראשונים אחרים (ר"ן שם) הסבירו כי אין סתירה בין הסוגיות מכיוון שמדובר בשני מקרים שונים. במועד קטן, שם סיבת הנידוי היא זלזול בכבוד חכם, הנידוי חל לפחות שלשים יום. לעומת זאת, בנדירים מדובר באדם שהוציא שם שמים לבטלה ולכן נידויו אינו בא אלא על מנת להרתיע להבא ולא מצד הדין וניתן להתירו בכל רגע. לפי זה, קיימים שני סוגי נידויים – נידוי גמור, אשר דורש תקופת ריצוי של שלושים יום, ונידוי כסנקציה או אמצעי לחץ, נידוי שאין בו מטען הפלאתי של ממש.

ברם, הרמב"ם (תלמוד תורה פ"ז ה"ג) לא קיבל חילוק זה. בעקבות כך הוא דוחה את דברי הגמרא במועד קטן מפני הגמרא בנדירים ופוסק שניתן להתיר את הנידוי בכל רגע בו יחליט המנודה שהוא חוזר למוטב. ניתן להסביר את דבריו במספר דרכים. אפשרות אחת היא לומר שאליבא דרמב"ם, הנידוי מראש אינו אלא סנקציה או אמצעי הרתעה, כפי שהצענו לעיל, ומכאן הגמישות ביכולת התרתו.

אולם, ניתן להציע הצעה אחרת. הראנו לעיל כי הרחקת האדם מקרב החברה היא ביטוי לפן ההפלאתי שבנידוי. הרחקה זו חלה על אדם שהוציא עצמו מכלל ישראל ומשום כך חייבה התורה את החרמתו לה' – בכדי להפגין את נאמנותנו לדברו. ניתן לומר כי ברגע שחל מהפך בלבבו של המנודה, ובנוסף העיד עליו יודע תעלומות כי רצונו לשוב לפני ה' ולבוא מחדש בקרב קהל ישראל – קללת הנידוי סרה מעליו.

אם כן, ברור כעת מדוע אין צורך בפרוצדורה של פתח וחרטה על מנת להתיר את הנידוי.

פתח וחרטה נועדו לשוות לנדר אופי של טעות ובכך לעקרו, ואילו כאן לא מדובר בטעות כי אם במהפך שחל בלבו של האדם.

ואכן, הרמב"ן בספרו משפט החרם עומד על העדר המרכיב של שאלת חכם:

יש בחרם זה צד הקל שאין בשבועות ונדרים כן, שאם עשה תשובה העובר על החרם ובא לב"ד או לפני טובי העיר במעמד אנשי העיר, יכולים הם בעצמן להתיר לו.

כיצד ההתעוררות לתשובה מהווה עילה הלכתית להתרת הנידוי?

בשביל לענות על השאלה נעיין במחלוקת הרמב"ם והראב"ד בהלכות תלמוד תורה (פ"ז ה"ז). הרמב"ם פוסק כי התרת הנידוי נעשית על ידי שלושה הדיוטות או יחיד מומחה. לעומתו, הראב"ד מאפשר זאת רק לאחר שתמה תקופת הנידוי – שלושים יום, אך אם רצו להתירו באמצע התקופה יש להימלך בדעת ציבור המנדים כולו. מה ראה לחלק כך הראב"ד?

דומה כי הראב"ד מכיר בשני מסלולים של התרת נידוי:

1. בתום תקופת הריצוי סר הנידוי מאליו, אלא שדרוש אישור פורמלי מנציגי הציבור – בית הדין, בכדי להחזיר את המנודה לכלל ישראל.

2. אם בחר המנודה לשוב בתשובה במהלך תקופת נידויו הקב"ה מקבלו לחיקו בחזרה, ובלבד שיסכימו כל קהל המנדים. כאן, היות והנדר לא התקיים במלואו – שהרי הנידוי מותר לפני תום שלושים הימים – יש צורך בהסכמה מאת הקהל כולו בכדי להתיר. התרה זו מתבססת על תשובתו של המנודה. תשובה זו מקבלת ממד רוחני דתי מחד גיסא וממד חברתי לאומי מאידך גיסא.

במסלול השני מתפקדים הקהל כנציגי השכינה והם המקבלים את המנודה חזרה לחיק ישראל.³⁴ הנדר לא מצריך חכם שיעקרוהו על ידי פתח וחרטה משום שברגע שהמנודה חוזר למעגל הברית של עם ישראל – במובנים רבים מדובר באדם חדש שלא הוטל עליו הנידוי.

נפליג ונאמר כי יש במצב כזה דמיון להלכה אחרת, הלכה שנאמרה ביחס לחפצים שנאסרו בנדר ועברו שינוי צורה: המדיר עצמו הנאה מדג, מותר במאכל הנקרא "טרית טרופה" – היינו מעין רסק דגים (משנה נדרים פ"ו מ"ד). הנה טעמו של הרא"ש לדין זה:

34 ראו להזכיר כאן מקום נוסף שבו יחידה של קהל מהווה נציגות לשכינה, והוא התרת נידוי בחלום. מי שנידוהו בחלום, אומרת הגמרא בנדרים (ח.), צריך לאסוף עשרה זקנים בכדי להתיר את נידויו. מקומם של עשרת הזקנים מוסבר על ידי הרא"ש במילים אלו: "ועל כל בי עשרה יש שכינה".

דג גדול וחותרים אותו לחתיכות קטנות ויש לו שם בפני עצמו ואינו בכלל דגים. ובהתאם לכך נאמר אף אנו – אדם שרצונו להשתייך לכלל ישראל ולעמוד לפני ה' – אינו אותו האדם שהפנה ערפו כלפי הברית ונודה על כך.

סיכום

במאמר זה ניסינו לעמוד על טיבו של הנידוי. הראנו כי מדובר בתופעה הלכתית מורכבת שיש בה שילוב בין עולמות שונים.

(1) הראנו כי הנידוי כשלעצמו נושא אופי כפול: חברתי-חינוכי מחד גיסא ורוחני-דתי מאידך גיסא. לאחר מכן בחנו את ההיבטים השונים שבמצוות כבוד חכמים שלטענתנו, מהווים יסוד מרכזי בחיוב הנידוי.

אפשר וההיבטים השונים שבכבוד הרב מקבילים לאופי הכפול של הנידוי: אם מקור הכבוד הוא אישיותו של החכם – ישא הנידוי אופי חברתי, ואם מקור כבודו הוא היותו נציג ה' – ישא הנידוי אופי רוחני. אך הקבלה זו אינה מוכרחת.

(2) מתוך עיסוק בשאלת תוקפו של הנידוי – דאורייתא או דרבנן – עמדנו על הדמיון ההלכתי שבין דיני מנודה לדיני אבלות ועל היסודות המשותפים לשניהם. גם כאן זיהינו פן חברתי של בידוד מחד גיסא, וריחוק קיומי מהקשר עם ה' מאידך גיסא.

(3) היסודות ההלכתיים שמפעילים את חיוב הנידוי נטועים בעולם הרחב של נדרים. תחילה נזקקנו לשאלה האם זיהוי הנידוי כסוג של נדר הוא נכון. מסקנתנו הייתה כי רוב הראשונים אמצו קו מחשבה זה ומתוך הנחה זו בברנו את היסודות ההפלאתיים שמרכיבים את הנידוי.

גם כאן עלתה בקצרה שאלת התוקף. הרעיון המרכזי שפיתחנו עסק באפשרות להחיל הפלאה על אדם, בעקבות שיטת הרמב"ן. הראנו כי הנידוי במקורו הוא חלק ממערכת חברתית – המנדים הם גוף ציבורי, אולם קיימים גם יישומים בין-אישיים לנידוי.

(4) החלק האחרון עסק בהתרת חרם ונידוי. בעקבות המחלוקת בין הרמב"ן לחכמי דורו, עמדנו על הדואליות שעומדת בבסיס עוצמתו של החרם: הקב"ה והציבור. לאחר מכן הראנו את מקומה של מצוות התשובה בחזרתו של המנודה לקהל ישראל, ואת תפקידה של כנסת ישראל בקבלתו חזרה לחיקה.

בשלהי הדברים מורגש הצורך להדגיש שוב, כי מראש לא הייתה יומרה להקיף את הנושא כולו ולכן בירורים שונים – כמו התייחסות לספרות השו"ת, המתבקשת מאד בנושא זה –

לא נעשו כאן. ברם, את שאלות היסוד השתדלנו להציג בהרחבה ולטפל בהן כראוי – ואיך זיל גמור.