

הרב יעקב מדן

התרת נדרים – בין פשוטו של מקרא לדרכם של חז"ל

א. התרת נדרים מנלן?

התורה פירטה בפרשת נדרים את זכותו של האב להפר נדרי בתו ואת זכותו של הבעל להפר נדרי אשתו. דין התרת נדרים לשאר האנשים – על ידי יחיד מומחה או על ידי בית דין, לא נזכר במפורש בתורה. למרות זאת הלכה רווחת היא שבכוחה של התרת נדרים לעקור לאו מפורש מן התורה של 'לא יחל דברו', ולהתיר לאדם לאכול דברים שנאסרו עליו מחמת הנדר או השבועה וכדומה. אכן, המשנה תמחה על כך, וכתבה:

היתר נדרים פורחין באויר ואין להם על מה שיסמכו (חגיגה פ"א מ"ח).

וכוונתה, שאין יתד ברורה בתורה שבכתב לסמוך עליה את ההיתר, והיינו מצפים שהלכה כה עקרונית תכתב בתורה, ולא רק תימסר בתורה שבעל פה. הגמרא מביאה אסמכתאות שונות מן הכתובים להתרת נדרים:

תניא, רבי אליעזר אומר: יש להם על מה שיסמכו, שנאמר כי יפלא כי יפלא שתי פעמים, אחת הפלאה לאיסור ואחת הפלאה להיתר. רבי יהושע אומר: יש להם על מה שיסמכו, שנאמר אשר נשבעתי באפי – באפי נשבעתי, וחזרתי בי. רבי יצחק אומר: יש להם על מה שיסמכו, שנאמר כל נדיב לבו. חנניה בן אחי רבי יהושע אומר: יש להם על מה שיסמכו שנאמר נשבעתי ואקימה לשמר משפטי צדקך. אמר רב יהודה אמר שמואל: אי הואי התם אמרי להו: דידי עדיפא מדידכו, שנאמר לא יחל דברו הוא אינו מוחל, אבל אחרים מוחלין לו. (חגיגה י.).

רבא פורך את כל לימודי התנאים ומותיר רק את לימודו של האמורא שמואל:

אמר רבא: לכולהו אית להו פירכא, לבר מדשמואל דלית ליה פירכא. דאי מדרבי אליעזר – דלמא כדרבי יהודה שאמר משום רבי טרפון. דתניא, רבי יהודה אומר משום רבי טרפון: לעולם אין אחד מהם נזיר, שלא ניתנה נזירות אלא להפלאה. אי מדרבי יהושע – דלמא הכי קאמר: באפי נשבעתי ולא הדרנא בי. אי מדרבי יצחק – דלמא לאפוקי מדשמואל. דאמר שמואל: גמר בלבו – צריך שיוציא בשפתיו, והא קמשמע לן: דאף על גב דלא הוציא בשפתיו. אי מדחנניה בן אחי רבי יהושע – דלמא כרב גידל

אמר רב. דאמר רב גידל אמר רב: מנין שנשבעין לקיים את המצוה – שנאמר נשבעתי ואקימה לשמור משפטי צדקך. אלא דשמואל לית ליה פירכא (שם). מדבריו נראה, שלימודי התנאים בנויים על ייתור בפסוקים. רבא טוען (ברוב הלימודים) שאין הכרח ללמוד מן הייתור התרת נדרים, כיוון שיש דברים אחרים ללמוד מאותם פסוקים.

אך אפשר שהתנאים הביאו את המקראות כדי ללמוד היתר נדרים מפשטם של המקראות, ואין חיסרון בלימודם, אף שניתן ללמוד דרשה נוספת מייתורי הפסוקים. לדוגמה: רבי אליעזר טוען שהתורה טרחה להדגיש שעל הנדר והנזירות להיות בהפלאה, כלומר, בדבר המפורש היטב. הנדר בנידון דידן לא התייחס לפרטי המציאות, ולא בדק היטב את כוונת הנודר ביחס לפרטי המציאות השונים ('אילו היית יודע ש...'). לכן, כשהגענו למצב שלא נתפרש היטב בנדרו, אף שנדרו חל מן הסתם בכל מציאות שהיא, הואיל ולא התייחס בנדרו אל מצב פרטי מסוים, אין הנדר חל בו.

רבי יהושע מסתמך על מקרא בתהלים העוסק בעונשו של דור המדבר, כדי ללמוד היתר נדרים. וכבר הקשה רבנו אלחנן בתוספות (חגיגה י. ד"ה באפי), שהקב"ה אכן קיים את שבועתו לדור המדבר, ואיך נלמד משם היתר שבועות? אך נראה כי רבי יהושע למד מן הפסוק שאפשר שמאן דהו יישבע באפו, כלומר – לא מכוח רצון חופשי ושיקול דעת נקי, וזה פגם בנדר המאפשר את התרתו. הרי אם הנדר אינו מכוח רצון ודעת של הנודר, אלא מכוח 'אל זר' שבקרבנו – כעס (כמעט) בלתי נשלט, אין זה הנדר שהתורה התכוונה בו ל'לא יחל דברו'.¹

אפשר שההבדל בין הלימודים אינו רק ב"משמעות דורשין" אלא גם בשאלות מעשיות. נראה שלרבי יהושע פותחים בחרטה שהרי הנודר 'נשבע באפו' והתחרט על כך. וכן בגמרא בנדרים באדם שנדר 'באפו':

ההוא דאתא לקמיה דרבה בר רב הונא, א"ל: אילו היו עשרה בני אדם שיפייסוך באותה שעה, מי נדרת? א"ל: לא, והתירו... ר' ישמעאל ברבי יוסי אומר משום אביו: אומרים לו לאדם אילו היו עשרה בני אדם שיפייסוך באותה שעה, מי נדרת? אם אמר לאו – מתירין אותו (נדרים כא:).²

- 1 ודאי שהקב"ה נשבע ברצונו החופשי, ולא נאמר בו תיאור שבועה באפו אלא מכוח 'דיברה תורה (וכאן – ספר תהלים) כלשון בני אדם'.
- 2 אמנם הר"ן (שם ד"ה אילו) והרשב"א (ד"ה א"ל) כתבו שמקרה זה עדיף מחרטה, ושניהם הביאו גרסה שזוהי חרטה. ועיין בראשונים שם בהרחבה.

ואכן, רוב הראשונים פסקו שניתן להתיר נדר בחרטה. אמנם הראשונים העידו משמו של רב יהודאי גאון שלא להתיר בחרטה, אך רב יהודאי החמיר בהתרת נדרים בתחומים אחרים.

מפרשנותו של רבי אליעזר הדורשת את ייתור המילה "פליא" להתרת נדרים, נראה שיש צורך בפתח ממש, היינו, במקרה מוגדר שלא העלה הנודר על דעתו בשעת הנדר. רבי יצחק מוכיח מפסוק, שיש צורך בכוונת הלב וברצונו לצורך קיום הנדר. נדר שכלל בלשונו מלכתחילה כל מצב, אין בו רצון הלב, משום שמן הסתם רצון הלב היה מעדיף להתייחס למצבים פרטיים שהלשון מלכתחילה לא העלתה אותם (בהמשך דברינו נטען, שאפשר שלעולם אין נדרי איסור באים מרצון אמתי בלב). אמנם רבא טוען כנגדו, שאפשר שהאמירה 'נדיב לבו' באה לומר, שדי בכוונת הלב גם בלא ביטוי שפטיים. אך ודאי פשט המקרא מורה כרבי יצחק, שיש צורך ברצון הלב לחלות הנדר. האמירה הכוללת, הגורמת שהנדר יחול בכל מצב, היא פעולת הלשון שבדרך כלל אין לה הסכמת הלב.

חנניה לומד התרת נדרים מן הפסוק "נשבועתי ואקיימה". הוראת הפסוק רומזת על כך שאדם יכול להישבע ולא לקיים. יש אפוא צורך 'להקים' את השבועה או את הנדר, וכדרך שהבעל מקים את נדרה של אשתו בשתיקתו:

וְאִם הִתְרַשׁ יְהִירֶשׁ לָהּ אִישָׁהּ מִיּוֹם אֵל יוֹם וְהִקִּים אֶת כָּל נִדְרֶיהָ אוּ אֶת כָּל אֲסָרֶיהָ אֲשֶׁר
עָלְיָהּ הִקִּים אֹתָם כִּי הִתְרַשׁ לָהּ בְּיוֹם שָׁמְעוּ (במדבר ל', טו).

מצינו גם הקמת בעל פעילה בנדרי אשתו, וכגון בנדר חנה להקדיש את שמואל בנה לה':

וַיֹּאמֶר לָהּ אֱלֹקֵנָה אִישָׁהּ עָשִׂי הַטּוֹב בְּעֵינַיִךְ שְׂבִי עַד גְּמֻלָּךְ אֲתוּ אֲךָ יָקָם ה' אֶת דְּבָרֶיךָ

(שמ"א א', כג).³

כיוצא בו לחנניה בהתרת נדרים: עד שלא יקים את הנדר או את השבועה, הנדר תלוי ועומד עד להקמתו וייתכן שיתבטל.

כאן יש להעיר לדברינו בחנניה, שאין כוונתנו לכך שעל החכם להקים את נדרו של הנודר כדרך שהבעל מקים נדרי אשתו; (גם) לשיטה זו תפקידו של החכם משני. הכוונה היא שעל האדם עצמו להקים את נדרו כדי שיחול בשלמותו ולא יהיה תלוי ועומד. להבנתו (ולדמיוני) נוכל לתאר הקמה כזאת במציאות הבאה: אדם נדר לאסור על עצמו פרי אהוב עליו, למשל – תפוח. כל עוד לא הזדמן לו לאכול תפוח, נדרו תלוי ועומד. יום אחד הזדמן

3 ושמ יש צורך בהקמתו הפעילה את הנדר, כדי שייחשב כנדר שהוא שותף בו, שהרי: "האיש מדיר את בנו בנזיר ואין האישה מדרת את בנה בנזיר" (משנה נזיר פ"ד מ"ו).

לו תפוח בשעת רעבוננו, והוא נמנע, ולא אכלו מחמת נדרו.⁴ נוכל לראות בכך מעין קיום הנדר. תפקידו של הפתח שהחכם מוצא לצורך ההתרה הוא להביא מקרה, שעם כל נתוניו הנודר עדיין לא נתקל בו מעולם, ולכן לא 'הקימו'; נדר שלא הוקם ניתן להתרה. דווקא בלימודו של שמואל, המתקבל להלכה, ואף שאין לו פרכה, אני מתקשה לגלות תוכן פנימי. אמנם הרמב"ם נתן בו טעם לשבח:

ודבר זה אין לו עיקר כלל בתורה שבכתב, אלא כך למדו ממשה רבינו מפי הקבלה שזה הכתוב לא יחל דברו שלא יחלל הוא בעצמו דרך קלות ראש בשאט נפש כענין שנאמר וחללת את שם א-להיך, אבל אם ניחם וחזר בו חכם מתיר לו (שבועות פ"ו ה"ב).

מדבריו של שמואל נראה לכאורה, שהלימוד ליכולת התרת נדרים על ידי אחר היא מתוספת ו' הזיקה במילה 'דברו'. אך הרמב"ם בהסבר שמואל מדגיש את 'חל': אין להתחרט מן הנדר בדרך חילול אך יכול לעשות זאת בדרך של חרטה וחזרה. אלא שחרטה היא דבר המסור ללב, ואין אדם רואה נגעי עצמו ואינו רואה חובה לעצמו. לכן הוטל התפקיד על חכם או בית דין, הבוחנים את החרטה. להלן נשוב לשיטת הרמב"ם, שאין צורך בכוחו של החכם, ולכן אינו צריך להיות סמוך ואין לנו צורך אלא בחכמתו, להבחין בין חרטת אמת למה שאינו חרטה.

ב. שורש המתיר

ללימודים אלו יש להוסיף את מה שנראה לי הקרוב ביותר לפשוטו של מקרא (וכך קורה פעמים רבות), והוא דרך לימודו של התלמוד הירושלמי:

כתיב וידבר משה אל ראשי המטות לבני ישראל תלה הפרשה בראשי המטות שיהו מתירין להן את נדריהן

(חגיגה פ"א ה"ח).

וכך נראה (לא בהכרח) בספרי:

ומה ת"ל אל ראשי המטות? מגיד שאין היתר נדרים אלא מפי מומחים

(במדבר פ"א ק"ג).

נראה, שיש הבדל עקרוני בין לימודו של התלמוד הירושלמי ללימודי התנאים בתלמוד הבבלי, שהבאנו לעיל. התנאים בבבלי ראו את פתח הנדר כמצוי בתוכו עוד משעת יצירתו, ותפקידו של החכם לגלות את הפתח הקיים. חוסר פירוט תנאי הנדר – ההפלאה

4 השווה לרמב"ם הלכות תשובה פ"ב ה"א.

(לרבי אליעזר), הכעס המתלווה לעתים למעשה הנדר והמערער את יסודותיו (לרבי יהושע), העובדה שלבו של הנודר אינו עמו (לרבי יצחק) או חולשתו של עצם הנדר שאינו מאושרר (לחנניה) – כולם הם מתירים מצד עצמם גם בלא נוכחותו של החכם המתיר. לעומת זאת, לפי התלמוד הירושלמי הנדר נעקר מכוחם של ראשי המטות הואיל ומלכתחילה הוא על דעתם, מחמת כוונת הנודר או מחמת הגדרת התורה וכפי שנפרט בפרק הבא. שיטת שמואל בתלמוד הבבלי, שהיא גם מסקנת הסוגיה לפי רבא, שאחרים מחילים לו, לא נתפרשה בנקודה זו, ויש בה סברה לכאן ולכאן.

על פי המחלוקת הנזכרת בין התלמודים אפשר לבאר גם את מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בטיבו של יחיד מומחה כמתיר הנדר. דעת הרמב"ם (שבועות פ"ו ה"ה) היא שדי בחכם מובהק, והרמב"ן (הובא בר"ן נדרים כג. ד"ה והתר נדרים) דורש יחיד סמוך (והסמיכה בטלה בסוף ימי התלמוד הירושלמי). בפשטות נראה שלפי הרמב"ם הכוח המתיר את הנדר מצוי בחולשת הנדר עצמו, וכפי שביארנו בדרשות התנאים בתלמוד הבבלי, ואילו הרמב"ן, הדורש דיין סמוך, סובר שהכוח המתיר הוא הדיין עצמו, כשיטת התלמוד הירושלמי, הלומד התרת נדרים מ'ראשי המטות'.

מחלוקת נוספת התלויה בשאלה זו היא יסוד הסברה להתרת חכם. תוספות ישנים (נדרים כא: ד"ה אילו) סוברים שכוח ההתרה בא מן החכם עצמו ולא מחולשת הנדר:

ואומר הר"מ, שלפיכך אנו סומכים על חרטות כאלו. דמן התורה אין צריך חרטה, אלא החכם מתיר בלא שום חרטה. דכתיב: 'לא יחל דברו' – הוא אינו מיחל אבל אחרים מוחלין לו. ורבנן הוא דתיקנו לפתוח בחרטה, כדי להכחיש כוח הנדר ויהא קל להתירו.

ובדומה לכך כתב המב"ט:

ואפשר דמדאורייתא אפילו בלא חרטה נמי הוה מצי למישריה נדר ושבועה, משום דכתיב 'לא יחל דברו' אבל אחרים מוחלין לו. דמשמע אף בלא חרטה. ואע"ג דבחגיגה פ"ק גבי מתניתין דהיתר נדרים פורחים באויר ואין להם על מה שיסמוכו... היינו משום דכיון דתקון רבנן שלא יתירו לו אלא ע"י חרטה, מוקמינן ליה לפירושא דקרא הכי. אבל מדאורייתא בלא חרטה נמי הוה שרינן ליה. דהא בחרמות ונידויים אפילו כשהם מדאורייתא, כמו על ידי מלך ישראל או סנהדרין במעמד רוב ישראל, דחייב העובר מיתה, יש בו צד קל, שמתירין לו בלא פתח וחרטה, וכמו שכתב הרמב"ן ז"ל בספר תורת האדם. ולא מצינו שום סמך להתר נדרים ושבועות וחרמות, אלא מדכתיב לא יחל אבל אחרים מוחלין לו

(ח"א סימן צח).

אך הרי"ד חולק, וסובר שההתרה נובעת מחולשת הנדר והחרטה עליו, ולא מכוח החכם:

שעיקר התרת הנדר זו היא שמתחרט בזה שנדר ונמצא הנדר עקור מעיקרו והי' ראוי שיהא מותר בלי שום התרת חכם כדאמר בפ"ק כשהן תוהין נזורין וכשהן מטמאין ורבין עליהן ימי נזירות מתחרטין בהן ונמצא מביאין חולין לעזרה אלא שאמרה תורה לא ייחל דברו ולמדו חכמים לומר הוא לא ייחל אבל אחרים מוחלין לו שאין אדם ראוי להתיר נדרי עצמו הלכך צריך החכם לומר שרי לך מחול לך אבל עיקר ההתרה הנודר עשאה לעצמו כשמתחרט (שם ד"ה אין חכם מתיר).⁵

ניתן להאריך בכך, אך מאמרו של הרב ספי מרכוס נר"ו עוסק בנושא זה, וחזקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, ולכן אקצר כאן.

ג. ראשי המטות – הנשיאים

נשוב ללימוד בירושלמי שהבאנו לעיל:

כתיב וידבר משה אל ראשי המטות לבני ישראל תלה הפרשה בראשי המטות שיהו מתירין להן את נדריהן (חגיגה פ"א ה"ח).

שונה פרשת נדרים מכל פרשיות התורה בכך שלא נאמרה ממש ישירות אל בני ישראל, אלא רק דרך ראשי המטות. משמע, הנדר תלוי בהם ובהסכמתם, וזיקתם לנודר דומה (אף שלא בהכרח זהה) לזיקת האב כלפי בתו והבעל כלפי אשתו, שיש להם אפשרות לא לאשר את הנדר. וכן מצאנו בפרשה הסמוכה, שיש לראשי המטות אפוטרופוסות על בני מטותיהם לעניין נחלת הארץ:

דאמר רבא בר רב הונא אמר רב גידל אמר רב: מנין ליתומים שבאו לחלוק בנכסי אביהן, שבית דין מעמידין להם אפוטרופוס לחוב ולזכות? – לחוב אמאי? אלא לחוב על מנת לזכות? ת"ל: ונשיא אחד נשיא אחד ממטה תקחו (קידושין מב.).

אפשר שקיים אפוא, קשר, בין אחריותם של ראשי המטות על נחלת בני שבטם ובין אחריותם על נדריהם. דומה שזיקה זו מהותית יותר מסתם קשר אפוטרופוסות כללי, שהרי בין פרשת נדרים שנאמרה לראשי המטות, לבין פרשת הנחלות על פי ראשי המטות, נאמרה פרשת בני גד ובני ראובן. גם בפרשה זו יש חשיבות רבה לראשי המטות:

בְּנוּ לָכֶם עָרִים לְטַפְכֶם וּגְדֹת לְצִנְאָכֶם וְהִצֵּא מִפִּיכֶם תַּעֲשׂוּ... וַיְצַו לָהֶם מֹשֶׁה אֶת אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְהוֹשֵׁעַ בֶּן נֹון וְאֵת רְאֵשֵׁי אַבֹּת הַמִּטּוֹת לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה

5 לשלושת המקורות האחרונים הפנה אותי הרב אודי שוורץ נר"ו, ואני מודה לו על כך.

אֱלֹהִים אִם יַעֲבְרוּ בְנֵי גַד וּבְנֵי רְאוּבֵן אִתְּכֶם אֶת הַיַּרְדֵּן כָּל חַלְוִין לְמַלְחָמָה לְפָנַי ה'
וְנִכְבְּשָׁה הָאָרֶץ לְפָנֵיכֶם וַיִּתְּתֶם לָהֶם אֶת אֶרֶץ הַגִּלְעָד לְאַחֲזָה: וְאִם לֹא יַעֲבְרוּ חֲלוּצִים
אִתְּכֶם וְנִאֲחֲזוּ בְּאֶרֶץ כְּנָעַן
(במדבר ל"ב, כד-ל).

נבהיר את דברינו: משה חשד בבני גד ובני ראובן שבבקשת נחלתם בעבר הירדן המזרחי הם מתכוונים לחמוק ממחויבותם לכיבוש עבר הירדן המערבי, והוא נזף בהם על כך. בני גד ובני ראובן הבטיחו לו שבכוונתם למלא את חובתם ולהשתתף במלחמה על כיבוש עבר הירדן המערבי. זו הייתה חובתם הבסיסית והיא אינה צריכה כל ביאור.

אך בני גד ובני ראובן הבטיחו דבר נוסף, שלא נתבקשו מלכתחילה לעשותו. הם הבטיחו לעבור חלוצים במלחמה ולשמש כחוד החנית במלחמות כיבוש הארץ. בכך היה חידוש! משה מתייחס לכך במילים "וְהֵיטָא מִפִּיכֶם תַּעֲשׂוּ". מילים אלו לקוחות מפרשת נדרים: "לֹא יַחַל דָּבָרוֹ כְּכֹל הֵיטָא מִפִּיו יַעֲשֶׂה" (שם ל', ג). משמע, משה ראה בהתנדבות לעבור חלוצים מעין נדר של בני גד ובני ראובן. מן הסתם לא נקהלו על משה כל בני השבטים אלא רק ראשי המטות, והם הוסמכו להתנדב בשם השבטים לתפקיד הצבאי האתגרי. לכן העיד עליהם משה את ראשי אבות המטות של שאר השבטים.

אפשר שלכן נאמרה פרשת נדרים לראשי המטות, והיא כוונה בראש ובראשונה לנדר מסוג נדרים של ראשי מטות גד וראובן, נדר הנוגע לכלל ישראל ובעיקר למלחמתם הקרובה על כיבוש הארץ.

משה קובע שאם לא יקיימו בני גד ובני ראובן את נדרם, הם יקבלו נחלה כשאר אחיהם בארץ כנען. נראה בפשטות שהם יקבלו נחלה בארץ כנען רק אם יילחמו עליה ככל אחיהם. ממילא משמע שהם יאבדו את זכותם לנחול בעבר הירדן המזרחי אף אם יילחמו בארץ כנען כל עוד לא יעברו חלוצים. במשנה בקידושין טוען רבי חנינא בן גמליאל שלולא דבריו של משה היה מקום לחשוב שאף בארץ כנען לא ינחלו. מדוע לא ינחלו בה אף אם יילחמו עליה כשאר השבטים? נראה שהיה מקום למחשבה שקנס זה יוטל עליהם משום שעברו על נדרם, שהרי "טוב אֲשֶׁר לֹא תִדָּר מִשֶּׁתְּדוּר וְלֹא תִשְׁלַם" (קהלת ה', ד). מכל מקום, למסקנה פוטר אותם משה מקנס זה, ומבטיח להם נחלה עם אחיהם גם אם יעברו על נדרם ולא יעברו חלוצים, ובלבד שיילחמו על הארץ עם שאר אחיהם.

ולענייננו: פרשת בני גד ובני ראובן מחברת בתוכה את אחריות ראשי המטות לנדרו של המטה ואת אחריותם לגורל בני שבטם בנחלת הארץ. כשבפרק ל"ד תחדש התורה את אפוסטרופותם על חלוקת הנחלות, יהיה זה מכוח האפוסטרופות על נדרי בני שבטם, וממילא הם יכולים שלא להסכים לו ולהתירו, מעין "כל הנודר על דעת ראש מטהו הוא

נודר".⁶ אמנם ניתן לחלק בין נדר ציבורי כנדרם של בני גד ובני ראובן לסוגיית נדרי היחיד, אך דומה שפרשת אנשי הגליל שנביא להלן מוכיחה שניתן לגזור את הדין מנדר 'ציבורי' גם לנדר 'פרטי' בזיקתו של הנודר אל נשיא שבט.⁷ הרעיון שבסיס התרת נדרים הוא שהנודר "על דעת נשיא מטהו נודר", עשוי להיות מבוסס על דברי רבי יהודה על אנשי הגליל:

תניא, ר' יהודה אומר: אנשי גליל קנטרנין היו, והיו נודרין הנאה זה מזה, צמדו אבותיהם וכתבו חלקיהן לנשיא (נדרים מח.).

אנו עוסקים כאן בנדרים לא רצויים הנובעים ממריבה וקנטור. באו אנשי הגליל וכתבו את חלק נחלתם ואת רכושם לנשיא, וממילא בידו לבטל את הנדר, שהרי הרכוש מבחינה חוקית שייך לו. אף שאין בכוונתו לנצל את הרכוש לטובתו, הוא המאפשר לו להפקיע את הנדר הקנטרני. כך הפכו הנודרים לנודרים על דעת הנשיא, ונראה שבכך נתקיימה כוונת התורה בקושרה את נדרו של היחיד לראש מטהו. עוד נאמר לגבי נידוי, שאף הוא מקורו בפרשת נדרים:

דתניא: נידוהו ואינו יודע מי נידהו – ילך אצל נשיא, ויתיר לו נדויו (מו"ק יז.).

זאת, אף שאת הנידוי יכול להתיר רק מי שנידה. מסתבר אפוא שההלכה מבוססת על ראשי המטות, כיוון שהמנדה – על דעתו של הנשיא הוא מנדה.

ד. בין נדר לאיסור

כאן יש מקום להשיג על ההשוואה שערכנו בין הנדר בפרשת נדרים לנדרם של בני גד ובני ראובן: הרי עיקרו של נדר בפרשה עוסק בהטלת איסור חפצא על חפץ או על מאכל, ואילו נדרם של בני גד ובני ראובן היה לעשות מעשה – לעבור חלוצים לפני העם. ואמנם, מצינו בפרשת נדרים נדר מסוג נדרם של בני גד ובני ראובן:

6 השווה לגמרא בנדרים "כל הנודרת על דעת בעלה היא נודרת" (עג:) ובדומה לכך: "כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש" (כתובות ג. ועוד). בכל שלושת המקרים שהזכרנו (על דעת הנשיא, על דעת בעלה ואדעתא דרבנן), לא בהכרח מדובר על הבנתם של חז"ל את דעתו הטבעית של הנודר או של המקדש. אפשר שמדובר בעיקרון משפטי שקבעו התורה והחכמים בזיקתו היסודית של האדם הפרטי אל הציבור ואל מנהיגיו (או של אישה לבעלה), וכל אמירה וגילוי דעתו כלפי חוץ (שהם תנאי יסודי בחלות הנדר או הקידושין) מותנה בזיקה זו.

7 לשם המחשה לבני דורנו הייתי משווה את מעמדו של נשיא השבט למעמדו של אדמו"ר (הרבי מגור או הרבי מבעלז לדוגמה) בעיני חסידיו. בחצרות חסידים אלו לא יקשה בעינינו הדין "כל הנודר על דעת רבו הוא נודר".

ואמר רב גידל אמר רב: האומר אשכים ואשנה פרק זה, אשנה מסכתא זו, נדר גדול נדר לא-להי ישראל (נדרים ח.).

מפשטי המקראות נראה שאכן מדובר על נדר כזה. הרי פרשת נדרים נסמכת לקודמתה, העוסקת בסופה בנדרי קרבן:

אֵלֶּה תַּעֲשׂוּ לַה' בְּמוֹעֲדֵיכֶם לְכַד מִנְדְּרֵיכֶם וְנִדְבַחְתִּיכֶם לְעֹלֹתֵיכֶם וּלְמִנְחֹתֵיכֶם וּלְנִסְפֵיכֶם וּלְשִׁלְמֵיכֶם (במדבר כ"ט, לט).
 וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כָּל אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה: וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל רְאֵשֵׁי הַמַּטּוֹת לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר זֶה הַדְּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה': אִישׁ כִּי יָדַר נֶדֶר לַה' אוּ הִשְׁבַּע שְׁבַעָה לְאִסֹּר אֶסֶר עַל נַפְשׁוֹ לֹא יַחַל דְּבָרוֹ כְּכֹל הַיֵּצֵא מִפִּי יַעֲשֶׂה: וְאִשָּׁה כִּי תִדַּר נֶדֶר לַה' וְאָסְרָה אָסֶר... (שם ל', א-ד).

אלא שפרשת נדרים מוסיפה לנדרי הקרבן את ה'איסור'. ה'איסור' הוא דמוי נדר הקרבן: לאסור דבר כקרבן, אלא שאין מקריבים אותו לה' והוא נותר באיסורו. יסודו בנדר החיובי והטוב להביא קרבן לה', לשנות פרק או מסכת, או להתנדב לצבא לתפקידי החלוק, חוד החנית במערכה.

אפשר שהיחס בין הנדר הטוב, לעשות מעשה טוב, לבין הנדר ה'רע', להוציא מן המעשה הטוב רק את האיסור שבו, ולהביא רק אותו לידי ביטוי, הוא עצמו בסיס לחיזורם של חז"ל אחרי התרת נדרים, והוא העומד בבסיסה של פרשת ההתרה.

וזה טעות טעה נחום המדי כשעלו נזירין מן הגולה ומצאו בית המקדש חרב אמר להם נחום המדי אלו הייתם יודעים שבית המקדש חרב הייתם נזורים אמרו לו לא והתירן נחום המדי וכשבא הדבר אצל חכמים אמרו לו כל שנזר עד שלא חרב בית המקדש נזיר ומשחרב בית המקדש אינו נזיר (נזיר פ"ה מ"ד).

הנזירים עלו להקריב את קרבנם, וניתן להניח שהמחלוקת בין נחום המדי לחכמים יכולה הייתה להיות גם לגבי האנשים העולים להקריב את נדר קרבנם גם אם אינם נזירים. אילולא נתחדשה פרשת התרת נדרים, הבהמות הנדורות היו נאסרות באיסור עולם, משום שגופן קדש בקדושת הקרבן, אך לא היה ניתן להקריבן, משום שהמקדש חרב. גורלן היה לרעות עד שיסתאבו (מום) או מיתה. מה טעם בכך?! חלות הקרבן שבהן הייתה הופכת למעיקה ולחסרת תועלת, לאיסור שאין יכולת להוציא אל הפועל את הקדושה שבו. דין קרבן לאחר שחרב הבית דומה אפוא לנדרי איסור, שחז"ל אמרו על נודריהם שהם כבוני במות בשעת איסורן (ראה נדרים כב.), שהרי המביא קרבן לבמה בשעת איסורה מצליח להחיל את איסורי הקדושה על הקרבן אך הקרבן אינו בר הקרבה. הגמרא שם

מרחיבה בצורך להתיר את הנדר הבלתי רצוי. ואכן, זה מה שקרה במשנת נחום המדי, משנה קדומה יחסית שנאמרה סמוך לחורבן, ואולי היא המקור הראשון להתרת נדרים. במשנה זו נחלקו התנאים אם "פותחין בנולד",⁸ ומדבריהם עולה שהייתה מגמה להתיר לנזירים את נזירותם בשל אי היכולת להקריב את קרבנם. מכאן אפשר שנוכל לתת סברה שונה מקודמותיה לגבי מקור התרת הנדרים. נשוב למקראות שהבאנו לעיל: מיד אחרי פרשת הקרבנות ונדריהם נאמר "ככל היוצא מפיו יעשה". מן הסתם הכוונה לאדם שנדר להביא קרבן לה', וכפי שנאמר בפרשה המקבילה במשנה תורה:

מוֹצֵא שְׁפָטֶיךָ תִּשְׁמֹר וְעֲשִׂיתָ כְּאֲשֶׁר נִדְרָתָ לַה' אֶל-לִהְיֶךָ נִדְבָה אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ בְּפִיךָ

(דברים כ"ג, כד).

אך אישה שונה מאיש. בדרך כלל אין בידה לנדור בהמה לקרבן שהרי רכושה נתון בידי אביה או בידי בעלה. מה שתוכל האישה לנדור מן הקרבן הוא "לאסור איסר", כלומר, להחיל את דיני האיסור שבקרבן על עצמה, על גופה, ולאסור על עצמה את הנאתו. כאן באה התורה ונתנה לאביה או לבעלה את האפשרות להפר. עצם יכולתם להפר את נדריה עשויה להתפרש בדרכים שונות. אפשר שאחת מהן היא שהתורה מביעה את חוסר שביעות רצונה מנדר כזה, שאין בו החלת קדושה העשויה לצאת אל הפועל בדרך חיובית, בהבאת הקרבן על המזבח, ואין בו אלא החלת איסור והכשלה בכוח, שהרי "לא דיין מה שאסרה לך התורה!"⁹ (ראה ירושלמי נדרים פ"ט ה"א).

אפשר שמכאן אתה למד גם לאיש, שבמקום לנדור להביא קרבן (או להשכים ולשנות מסכת וכד'), לא נדר אלא איסור. ואתה למד שדינו דומה (ולא בהכרח זהה!) לאישה הנודרת, וכיוון שנדרו אינו ישר בעיני התורה, יש לו פתח להתיר את נדרו באמצעות ראש מטהו (או חכמי ישראל). יש לסברה זו קרבה לדרשותיהם של רבי יהושע ושל רבי יצחק שהובאו לעיל, ואנו מניחים שלא נדר בכל לבו, או שנדר 'באפו', בשעת כעסו. הרי מה טעם יש בנדר שכולו איסור ואין בו כלל מגמה חיובית?

8 ראה מחלוקת רבי אליעזר וחכמים במשנה בנדרים (סד). ובנזיר (לב): בסוגיה הנזכרת משמע מדברי נחום המדי, שרבי אליעזר הודה לחכמים. וכן פסק הרמב"ם בנדרים פ"ח ה"ה, שאין פותחים בנולד.

9 עסקנו כאן בנדרי עיניו נפש. הבעל מתיר גם נדרים בדברים שבינו לבינה, ולכך נצטרך לתת סיבה שונה. הסיבה הפשוטה שהתורה נתנה לו את סמכות ההפרה היא שלום בית, ופשיטא שאין דעתה של התורה נוחה מכך שהאישה תדור נדרים בתחום זה. הפרת נדר או שבועה מסוג זה היא מעין 'מחיית שם ה' על המים' (איסור שבועת שוא נלמד מ"לא תשא" וכו', ועיין להלן). מחייה כזאת הותרה בפרשת סוטה כדי לעשות שלום בין איש לאשתו.

נשוב למשנת נחום המדי. אין דרכה של משנה להתייחס אל דעת יחיד כאל טעות, ואף שאין הלכה כמותו. אפשר שסגנונה של המשנה מורה על כך שדיני התרת נדר היו בעת חורבן המקדש, שאז נאמרה הלכה זו, בתהליך התגבשותם, והתנאים עדיין לא החזיקו בידם מסורות ברורות על הלכות ההתרה. מסתבר, וכפי שננסה להרחיב בהמשך דברינו, שיסודות הלכות ההתרה הן קדומות מאוד ואף נאמרו למשה מסיני, אך לא נעשה בהן שימוש נרחב. הן לא נתפרטו ולא הפכו לחלק בלתי נפרד מהלכות נדרים עד לימי נחום המדי וחורבן המקדש. כל עוד היה המקדש קיים, היה סתם נדרו של איש, או של אישה מבוגרת ועצמאית, קרבן לה' או מעשה טוב אחר. רק עם החורבן הפך נדר הקרבן באופן טבעי ל'איסור על נפשו', כלומר לדבר שחלים עליו דיני האיסור בלא הקדושה בפועל שמחייבת הקרבה למזבח. אז החלו חכמינו לעמול על דיני התרת נדרים ולפרטם, וקבעו שכל נדר הוא "כנדרי רשעים" (נדרים ט. ועוד), שהנודר כבונה במה, ושעל הנודר לחפש לנדרו התרה (ראה נדרים כב.).

ה. על התרת שבועה ועל שבועת שווא

עיסוקנו במאמר הוא תוקפן של התרת נדרים והתרת שבועות. בפרק זה נטען שלמרות תוקפה ההלכתי של התרת שבועות, כשהיא באה מסיבה שאינה מוצדקת דיה, עלול להיות בה פגם, ותפקידה יהיה מוגבל ולא יכפר על כל האיסור בחילול השבועה. הבהרנו, שוודאי הייתה התרת נדרים גם קודם חורבן הבית השני, אך אפשר שזו לא נתמסדה עד לחורבן הבית, ומן הסיבה שעסקנו בה לעיל. נעסוק עתה ברמזים אפשריים לאפשרות התרת הנדרים הקדומה ולמשמעותה. נפתח בהתרת שבועות, שדינה כהתרת נדרים.

למקרא יש ביקורת על צדקיהו, שחילל את שבועתו לנבוכדנאצר:

וְגַם בְּמֶלֶךְ נְבוּכַדְנֶאצַּר מֶרֶד אֲשֶׁר הִשְׁבִּיעוּ בְּאֵלֵהֶם וַיִּקְשׁ אֶת עַרְפוֹ וַיֵּאמֶן אֶת לִבּוֹ
מִשׁוּב אֶל ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל (דה"ב ל"ו, יג).

בפשטות הייתה שבועת נאמנות של צדקיהו לנבוכדנאצר, שלא ישתף פעולה עם מצרים נגד מלך בבל. צדקיהו מרד במלך בבל ועשה זאת בגיבוי מצרי. אך חז"ל טוענים שצדקיהו נשבע לנבוכדנאצר, שלא יגלה את סודו, שאכל ארנבת בעודה בחיים. משום מה היה ברור לחז"ל, שלא יעלה על הדעת שצדקיהו חילל את שבועתו ללא הצדקה הלכתית מינימאלית, ואם חילל אותה, מן הסתם נשאל עליה קודם. הביקורת בדבריהם מופנית כלפי הסנהדרין שהתירו את שבועתו. הצדקה חלקית להתרת השבועה הייתה צערו של

צדקיהו על הסוד שהיה חייב לשמור, צער שסיכן את בריאותו ואת 'מלאכת שמים' שהיה עסוק בה.¹⁰

וגם במלך נבוכד נצר מרד אשר השביעו בא-להים (חיים) – מאי מרדותיה? אשכחיה צדקיה לנבוכד נצר דהוה קאכיל ארנבא חיה, א"ל: אישתבע לי דלא מגלית עילוי ולא תיפוק מילתא, אישתבע. לסוף הוה קא מצטער צדקיהו בגופיה, איתשיל אשבועתיה ואמר.

שמע נבוכד נצר דקא מבזין ליה, שלח ואייתי סנהדרין וצדקיהו, אמר להון: חזיתון מאי קא עביד צדקיהו? לאו הכי אישתבע בשמא דשמיא דלא מגלינא? א"ל: איתשלי אשבועתא. [א"ל, מתשלין אשבועתא?] אמרי ליה: אין. אמר להו: בפניו או אפילו שלא בפניו? אמרי ליה: בפניו. אמר להון: ואתון מאי עבדיתון? מאי טעמא לא אמריתון לצדקיהו? מיד: ישבו לארץ ידמו זקני בת ציון, אמר רבי יצחק: ששטמו כרים מתחתיהם (נדריס סה.).

מכל מקום, לא רק נבוכדנאצר, אלא גם הנביאים, ראו בעין רעה את התרת השבועה: צדקיהו והסנהדרין נענשו על כך. מנבואת יחזקאל ניתן להסיק שההתרה הדחוקה שמצא צדקיהו לעצמו להפר את שבועתו בלא רשותו של נבוכדנאצר, בעל הדין בשבועה זו, היא סיבה לקב"ה להפר את שבועתו לבית דוד על מלכות הנצח שהובטחה להם, ללא הסכמתם. לשם כך נשווה את דבריו של יחזקאל לדבריו של איתן האזרחי בתהלים:

וּבָזָה אֱלֹהִים לְהַפֵּר בְּרִית וְהִנֵּה נִתַּן יָדוֹ וְכָל אֱלֹהִים עָשָׂה לֹא יִמָּלֵט: לְכֹן כֹּה אָמַר אֱ-דֹנֵי ה' חִי אֲנִי אִם לֹא אֲלֹתַי אֲשֶׁר בָּזָה וּבְרִיתִי אֲשֶׁר הִפִּיר וּנְתַתִּיו בְּרֹאשׁוֹ: וּפְרָשְׁתִּי עָלָיו רִשְׁתִּי וּנְתַפֵּשׁ בְּמִצּוֹדַתִּי וְהִבִּיאֹתִיהוּ בְּכֹלָה וְנִשְׁפָּטִי אֶתוֹ שָׁם מִעֲלוֹ אֲשֶׁר מֵעַל בִּי (יחזקאל י"ז, יח-כ).

אחת נשפעת בקדשי אם לְדוֹד אֲכֹזֵב: וְרַעוּ לְעוֹלָם יִהְיֶה וְכִסְאוֹ כְּשֶׁמֶשׁ נִגְדִי: כִּי־רַח יִכּוֹן עוֹלָם וְעַד בְּשַׁחַק נֶאֱמָן סֵלָה: וְאֵתָה וְנִחַתָּ וְתִמְאָס הַתְּעַבְרָתָ עִם מְשִׁיחָךְ: גִּאֲרָתָה בְּרִית עֲבָדְךָ חֲלַלְתָּ לְאָרֶץ נִזְרוֹ (תהלים פ"ט, לו-מ).

10 הדיון בראשונים שם ובגיטין לה: לגבי אלמנה הנודרת ליתומים הוא בעיקר על כך שהסנהדרין התיירו את שבועתו של צדקיהו שלא בפני נבוכדנאצר ושלא ברשותו. ושם נחלקו ר"ת וסיעתו, המבינים שבדיעבד הותר הנדר, עם הראב"ד, המדייק מן המקראות שהבאנו ומנבואת יחזקאל (ט"ז-י"ז) ומדברי הגמרא כאן, שהסנהדרין טעו טעות גמורה בהתרתם את שבועתו. אמנם, מן הרשב"א בגיטין הסקנו, שחטאם של הסנהדרין בהתרת השבועה היה בחילול השם כלפי נבוכדנאצר. תחת כותרת זו ניתן להכניס גם את דברינו כאן על עצם ההתרה, וכפי שיבואר להלן לגבי המילה 'לשוא'.

דומה, שגם אם ניתן למצוא תירוץ הלכתי להפרת נדר או שבועה, אין הוא יוצא מגדרי 'היתר מכירה' בחמץ או בקרקע בשביעית, ויש בכך, במקום שאין בו הכרח גמור, משום ביזוי המצווה. על אחת כמה וכמה שדבר זה נכון בשבועה שנאמרה בשם ה' שאין להתירה בשל דבר של מה בכך. לצורך העניין אסתכן בהערכה שצורכו של צדקיהו לבזות את נבוכדנאצר והחשש שאם לא יעשה כך תיפגע עבודת ה' שלו מחמת צערו, הוא דבר של מה בכך וחסר הצדקה, ביחס להתרת שבועה שנאמרה לנבוכדנאצר בשם ה', וללא הסכמתו של בעל הדין.

אפשר שזהו פשרו המקורי של ההבדל בין איסור שבועת שקר ובין איסור שבועת שווא. לגבי איסור שבועת שקר נאמר:

וְלֹא תִשָּׁבְעוּ בִשְׁמִי לְשָׁקֵר וְחָלַלְתָּ אֶת שֵׁם אֱ-לֹהֶיךָ אֲנִי ה' (ויקרא י"ט, יב).
ואיסור זה נזכר לצד גניבה, עושק וגזילה. איסור שבועת שווא מנוסח כך:
לֹא תִשָּׂא אֶת שֵׁם ה' אֱ-לֹהֶיךָ לְשָׁוֵא כִּי לֹא יִנְקֶה ה' אֶת אֲשֶׁר יִשָּׂא אֶת שְׁמוֹ לְשָׁוֵא (שמות כ', ז).¹¹

בגמרא בשבועות (כ:-כא.) מובא דיון על ההבדל ביניהן. לדעה אחת בברייתא משמע ששבועת שווא זהה לשבועת שקר. לדעה נוספת שבועת שווא היא לשעבר, ובה על אחת כמה וכמה אדם מנסה לשנות את העבר, דבר שלא ניתן לעשותו. שבועת השקר היא לעתיד, והאיסור הוא לחלל אותה, כנשבע שלא יאכל ואכל. הדעה המקובלת היא כדברי המשנה (כט.), ששבועת שווא היא לשנות את הידוע, כשבועה על הזהב שהוא אבן, שיאכל דבר האסור עליו או שנשבע שבועה מיותרת על אבן שהיא אבן.¹² שבועת שקר היא 'להחליף', כלומר, משקר בדבר היכול להיות אמת. על פי זה עוסק לכאורה הדיבור בעשרת הדברות באדם תמהוני, הנשבע על אבן שהיא זהב או שהיא אבן וכדומה; וכי מדוע יעשה זאת!?

לעניות דעתי אפשר ששבועת שווא מהסוג הנזכר כוללת בתוכה גם שבועה שיש בה קבלה לעתיד ואדם נשא בה את שם ה', והוא בא להתירה מסיבה שאינה מוצדקת. גם אם יצליח לעקור את התחייבותו באמצעות התרתה, הוא אינו יכול לעקור את העובדה שהזכיר בה את שם ה', ובסופו של דבר הוזכר בה שם ה' לחינם. ולענייננו, אילו הייתה לצדקיהו סיבה

11 נציין שאונקלוס, ורש"י בעקבותיו, דרשו את החזרה על המילה "לשווא" בפסוק: הראשונה על שבועת חינם והשנייה על שבועת שקר.

12 ורש"י על התורה פירש שהנשבע על אבן שהיא עץ היא שבועת שקר, והנשבע על אבן שהיא אבן היא שבועת שווא.

מוצדקת לעקור את שבועתו בשם ה', הייתה שבועתו נותרת כבעלת משמעות וגם התרתה כבעלת משמעות. אך תירוץ קלוש כצער על אי יכולתו לגנות את נבוכדנאצר על שאכל ארנבת חיה, והטענה שצערו מונעו מלעבוד את ה', תירוץ כזה מוכיח שגם השבועה לא נאמרה במטרה רצינית לקיימה, ומשנתבטלה השבועה, נותר ה'שווא' שבהזכרת שם ה' שבה. צדקיהו נענש על כך וגם הסנהדרין שהתירוה לו. לעומת זאת, אילו נבוכדנאצר היה משנה את דעתו ומתיר לצדקיהו לספר את שנשבע לנצור בסוד, הייתה כאן סיבה אמיתית להתיר את השבועה, ושם ה' שהוזכר בה לא היה לחינם.

שוב נזכיר: לאחר החורבן, כשחכמים הביעו את חוסר הנחת שלהם מכל נדר, וכפי שביארנו לעיל, הפכה התרת הנדרים לרצויה ואף לחיונית, וקיבלה משמעות שונה מכפי שהיה קודם לכן. ועדיין בשבועה יש מקום להחמיר יותר, ובעיקר בשבועה בשם ה', שעסקנו בה כאן. מדרבנן נהגו במקומות רבים להחמיר בשבועה בשם שלא להתירה.¹³

ו. על חטא התרת נדר ושבועה (בימי המקרא) ועונשו

כאמור, חז"ל התקשו לומר שצדקיהו עבר בשאט נפש על שבועתו, והבינו ששבועה הייתה חמורה בעיני צדקיהו ואנשי דורו. כך לדעתנו ניתן לפרש פרשיות נוספות, וכך נזכה בהן להבנה חדשה.

נעסוק תחילה בשבועתו של שמעי בן גרא לשלמה, שלא יצא לעולם מירושלים, בחילולה ובתוצאתה:

וַיִּשְׁלַח הַמֶּלֶךְ וַיִּקְרָא לְשִׁמְעִי וַיֹּאמֶר לוֹ בְּנֵה לָךְ בַּיִת בִּירוּשָׁלַם וַיִּשְׁכַּתְּ שָׁם וְלֹא תֵצֵא מִשָּׁם אָנָּה וְאָנָּה: וְהָיָה בְּיוֹם צִאתְךָ וְעִבְרָתְךָ אֶת נַחַל קָדְרוֹן יָדַע תִּדַע כִּי מוֹת תָּמוּת דָּמָךְ יִהְיֶה בְּרֵאשִׁיךָ: וַיֹּאמֶר שִׁמְעִי לְמֶלֶךְ טוֹב הַדָּבָר כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר אֲדֹנָי הַמֶּלֶךְ כֵּן יַעֲשֶׂה עִבְדְּךָ וַיֵּשֶׁב שִׁמְעִי בִירוּשָׁלַם יָמִים רַבִּים. וַיְהִי מִקֵּץ שָׁלֹשׁ שָׁנִים וַיִּכְרַחוּ שְׁנֵי עֲבָדִים לְשִׁמְעִי אֶל אָכִישׁ בֶּן מַעֲכָה מֶלֶךְ גַּת וַיִּגִּידוּ לְשִׁמְעִי לֵאמֹר הִנֵּה עֲבָדֶיךָ בָּגַת: וַיָּקָם שִׁמְעִי וַיַּחֲבֹשׂ אֶת חֲמָרוֹ וַיֵּלֶךְ גַּתָּה אֶל אָכִישׁ לְבַקֵּשׁ אֶת עֲבָדָיו וַיֵּלֶךְ שִׁמְעִי וַיִּבֹא אֶת עֲבָדָיו מִגַּת: וַיַּגִּד לְשִׁלְמָה כִּי הֵלֶךְ שִׁמְעִי מִירוּשָׁלַם גַּת וַיֵּשֶׁב: וַיִּשְׁלַח הַמֶּלֶךְ וַיִּקְרָא לְשִׁמְעִי וַיֹּאמֶר אֵלָיו הֲלוֹא הִשְׁבַּעְתִּיךָ בְּה' וְאָעִד בְּךָ לֵאמֹר בְּיוֹם צִאתְךָ וְהִלַּכְתָּ אָנָּה וְאָנָּה יָדַע תִּדַע כִּי מוֹת תָּמוּת

13 ראה תוד"ה אין נזקקין (נדרים כב:) בדרך שפירש את רב אסי, וכן הובא בגאונים רבים. ראה למשל ר"ן (שם ד"ה בא-להי ישראל) בשם רה"ג, רשב"א שם בשם רב יהודאי גאון לפסוק האידנא כרב אסי להחמיר ולא כרב נחמן או דינא דגמרא המקילים, ועוד רבים. הרמב"ן בסוף המסכת והר"ן שם הביאו מדברי הגאונים שנמנעו אף מהתרת נדרים אם לא לדבר מצווה, ושלא כפשט הגמרא שם שחייב להתיר.

וְתֹאמַר אֵלַי טוֹב הַדְּבָר שְׁמַעְתִּי: וּמִדּוּעַ לֹא שָׁמַרְתָּ אֶת שְׁבַעַת ה' וְאֶת הַמִּצְוָה אֲשֶׁר צִוִּיתִי עֲלֶיךָ: וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל שְׁמַעִי אֲתָה יִדְעָתָּ אֵת כָּל הַרְעָה אֲשֶׁר יָדַע לְכַבֵּד אֲשֶׁר עָשִׂיתָ לְדָוִד אָבִי וְהַשִּׁיב ה' אֶת רַעְתְּךָ בְּרֹאשְׁךָ... וַיֵּצֵו הַמֶּלֶךְ אֶת בְּנֵיהוּ בֶן יְהוֹיָדָע וַיֵּצֵא וַיִּפְגַּע בּוֹ וַיָּמָת (מל"א ב', לו-מו).

להבנתנו, שמעי לא הפר בשאט נפש את שבועתו. אפשר שהלך לחכם והתיר לו את השבועה, ואפשר שסבר שפותחים בנולד ולא ידע בשעת שבועתו שעבדיו יברחו לגת. אלא שאם כך, מה טענה יש לשלמה נגד שמעי? ובלאו הכי קשה: וכי זה שעבר על שבועתו, שלא הייתה לה שום מטרה של ממש, יחייבו מיתה?! ואם הרגו שלמה מדין מורד במלכות, מה טעם הזכיר בפסק דינו את השבועה בה'?

אלא ודאי נראה, שהסיבה העיקרית להריגתו של שמעי הייתה הקללה שקילל את דוד בעת שברח מירושלים מפני אבשלום בנו. וכך ציווה דוד לשלמה בנו לנקום את חרפתו:

וְהִנֵּה עִמָּךְ שְׁמַעִי בֶן גֵּרָא בֶן הַיְמִינִי מִבְּחָרִים וְהוּא קָלְלָנִי קָלְלָה נִמְרָצָת בְּיוֹם לְכַתִּי מִחַנְיָם וְהוּא יָרַד לְקִרְאָתִי הַיָּרְדָן וְאֶשְׁבַּע לוֹ בְּה' לֵאמֹר אִם אָמִיתְךָ בְּחָרְבִי: וְעָתָה אֵל תִּנְקְהוּ כִּי אִישׁ חָכָם אֲתָה וַיִּדְעָתָּ אֵת אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה לוֹ וְהוֹרְדָתָּ אֶת שִׁיכְתּוֹ בְּדָם שְׂאוֹל (שם, ח-ט).

לדוד הייתה בעיה: מצד אחד הוא חשב שנכון לנקום את חרפתו משמעי, ומצד שני בעת טקס השבתו למלכותו הוא נאלץ להישבע לשמעי שלא ימיתנו. הוא מצווה על שלמה בנו לפתור את הבעיה; בעייתו של שלמה קטנה יותר משום שהוא לא נשבע לשמעי. אך נראה שמשום כבוד אביו לא יכול היה שלמה לחלל את שבועת אביו ולהמית את שמעי. אפשר, שזו הייתה כוונתו של שלמה בהשבעתו את שמעי. הוא שיער ששמעי ימאס בשבועה המיותרת והמציקה, ובעת צורך כלשהו הוא ילך ויתרנה אצל חכם. זו הייתה הזדמנותו של שלמה להתיר את שבועת דוד אביו שנגעה גם אליו, ולהרוג את שמעי על שקילל את דוד. לולא התיר שמעי את שבועתו, לא היה שלמה מתיר את שבועת אביו. התרת שבועת שמעי נתנה לשלמה את ההזדמנות לעשות כך במקביל אליו. אם כנים דברינו, קיימת כאן הקבלה לכך, שבעת שצדקיהו התיר ללא צדק את שבועתו לנבוכדנאצר בשם ה', גם אם עשה זאת ברשות הסנהדרין, הקב"ה התיר את שבועתו לבית דוד על המשך מלכותם לעד, וכפי שכתבנו לעיל.

*

דוגמה נוספת לכך היא נדרו של יפתח. יפתח נדר להעלות לעולה את היוצא לקראתו בשובו ממלחמתו. היה זה נדר נורא, וחז"ל הכירו בצורך הדחוף להתיר את הנדר:

זויהי כראותו אותה ויקרע את בגדיו... ולא היה שם פינחס שהיה מתיר לו את נדרו? אלא, פינחס אמר: הוא צריך לי ואני הולך אצלו? ! ולא עוד, אני כהן גדול בן כהן גדול ואני הולך אצל עם הארץ? ! [יפתח אמר: אני ראש קציני ישראל ואני הולך אצל פינחס? !] בין דין לדין אבדה הנערה (בראשית רבה (תיאודור-אלבק) פרשת חיי שרה פרשה ס).

מעבר לויכוח קטנוני על מעט כבוד מדומה, מה עמד לדיון בין פינחס לבין יפתח בשאלת התרת הנדר? אפשר שהויכוח נסב סביב השאלה למי צריכים להיות עניין ואחריות להתיר את הנדר. יפתח טען (ולדעתי בצדק!) שהואיל ונדרו היה לצורך ניצחון במלחמה וישועת ישראל מיד אויביהם, הרי בעקבות הניצחון קיים מניע לאומי להתיר את הנדר ולא ליטול את חייה של בת יפתח. אם המניע הוא לאומי, הרי שעל פינחס, 'מתיר הנדרים הלאומי', להטריח את עצמו, לבוא אל יפתח ולהתיר לו את נדרו. לעומתו טען פינחס שהנדר הוא בעייתו הפרטית של יפתח, ועליו האחריות לחזור אחרי פינחס שיתיר את נדרו. השאלה לא הייתה רק לגבי אותה טרחה פורתא בהליכה משילה לגלעד או להיפך. אנשי גלעד, ובעקבותיהם כל ישראל, רצו מאוד שיפתח ילך להתיר את נדרו על בתו. מיד אחריו גם הם היו נכנסים לפינחס ומתירים את שבועתם:

וַיֹּאמֶר יַפְתָּח אֶל זְקַנֵי גִלְעָד אִם מְשִׁיבִים אַתֶּם אוֹתִי לְהִלָּחֵם בְּכַנִּי עִמּוֹן וְנִתַּן ה' אוֹתָם לְפָנַי אֲזַכֶּי אֶהְיֶה לָכֶם לְרֹאשׁ: וַיֹּאמְרוּ זְקַנֵי גִלְעָד אֶל יַפְתָּח ה' יְהִיָּה שְׁמֵעַ בְּיִנּוּתֵינוּ אִם לֹא כְדָרְךָ בֶן נַעֲשֶׂה (שופטים י"א, ט-י).

זקני גלעד נשבעו ליפתח לאונסם, שהם מסכימים למנותו לראש לאחר נצחונו. הם חיכו להזדמנות להתיר את שבועתם, והם היו עושים זאת אילו יפתח היה מתיר את נדרו. יפתח ידע זאת, ולכן סרב ללכת לפינחס ולהתיר את נדרו, גם במחיר חיי בתו. אילו בא אליו פינחס בשם מניע לאומי וביקש להתיר לו את נדרו, לא היו זקני גלעד יכולים להתלות בכך ולהתיר את שבועתם.

*

עוד נדון על שבועתם של יהושע ועמו לגבעונים להשלים עמם ולא להכריתם כשאר הכנענים, ועל שאלו שהתיר שבועה זו, והיכה את הגבעונים:

וְהַגְּבֻעִימִים לֹא מָבְנִי יִשְׂרָאֵל הֲמָה כִּי אִם מִיְתֵר הָאֱמֹרִי וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל נִשְׁבְּעוּ לָהֶם וַיִּבְקֹשׁ שְׂאוֹל לְהַפְתָּם בְּקִנְיָתוֹ וַיִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיְהוּדָה (שמ"ב כ"א, ב).

שאלו נענש על כך במות שבעה מבניו בידי הגבעונים. ועדיין מידי תמיהה לא יצאנו, מכוח מה התיר שאלו את השבועה? המקרא אמנם מלמד על שאלו זכות פורתא, ששאלו עשה זאת בקנאותו לבני ישראל. אך מה היא קנאה זו? נראה לנו שיש לשוב למלחמת מכמש. שאלו נאלץ להתמודד נגד צבא פלישתי עצום, שעלה מן השפלה הפלישתית אל גב ההר היהודי, חצה אותו והגיע עד מכמש שבמורדות ההר המזרחיים, מעל בקעת הירדן. בכך כמעט חתך הצבא הפלישתי את הארץ, והפריד את שבטי בנימין ויהודה משאר שבטי ישראל.

הייתה זו הפעם היחידה שצבא פלשתי העז לעלות בהמוניו, ולא ביחידות בודדות, אל גב ההר היהודי, והוא עשה זאת בלבה של נחלת בנימין, מכורתו של שאלו הימני. קשה לתאר צבא פלשתי שיעז לעשות זאת בלא עזרה חתרנית בגב ההר עצמו, בצדו הישראלי, לטובת הפלישתים. אפשר שהיה כאן שיתוף פעולה עם הגבעונים בארבע עריהם שבמרכז גב ההר בנחלת בנימין, ובעזרתן יכלו הפלישתים לחצות את ההר לכיוון מכמש. שאלו ניצח אז את הפלישתים בעור שיניו וגרש אותם מגב ההר. ייתכן שבעקבות בגידת הגבעונים החליט שאלו להיפטר מהסכנה הכרוכה במקום התיישבותם, והוא עקרם בדרך אלימה מארבע עריהן, וגבעון בראשן. התרת השבועה התבקשה, משום שבבסיסה עמדה הברית עם הגבעונים, והברית מחייבת את שני הצדדים. ברגע שהגבעונים חיללו אותה בבגידתם בישראל, יכול היה שאלו להתיר את שבועת יהושע והנשיאים לגבעונים, ולהשמידם.

*

אלא שאם כך, מדוע נענש שאלו במות שבעת בניו, והרי הצדק היה עמו?! ואם נאמר שלא הלך להתיר את שבועתו, מדוע נחשוד בו בכך אם לא חשדנו בכך אפילו את צדקיהו? ואם נאמר, שאינו יכול להתיר שבועה של יהושע והנשיאים, אם כן, מדוע יתחייב בה? קצת נראה מכאן כשיטת הגאונים שהבאנו לעיל, שאין להתיר שבועה בשם ה', ויש בכך משום חילול שמו ומשום נשיאת שמו לשווא. ואכן, המפרשים תפסו את שאלו בעיקר על שם ה' שבשבועה זו. והדין עמם, שהרי בלא חילול השם לעיני השומעים לא היה תוקף לשבועה, שהרי הגבעונים רימו את ישראל, ובטעות נשבעו להם. נביא לפרשנות זו שתי דוגמות:

והנה טעם לזכור השם, כי כאשר הוא השם אמת, כן יהיה דברו אמת. והנה אם לא יקיים דברו כאילו מכחיש את השם. ומנהג אנשי מצרים עד היום, אם ישבע אדם בראש המלך ולא יקיים את דברו הוא בן מות... וראינו שהביא השם רעב לארץ בעבור

שאלו ובינתו, שעברו על שבועת הנשיאים שנשבעו לגבעונים. וכאשר נהרגו בית
הדמים, אז ויעתר ה' לארץ (ראב"ע שמות כ', ז).¹⁴
כי יאמרו השומעים: הנה נשבעו להחיותם, ואחר כך הרגום. אין שבועת ה' חשובה
בעיניהם! ויהיה בדבר חלול השם. וכל שכן בימי שאול... (רד"ק שמ"ב כ"א, א).

*

כפי שהראנו, כאשר יש חוסר הצדקה לקיום הנדר אפשר להפר אותו. בדרך כלל חוסר
ההצדקה היא מחמת חוסר הוגנות שבנדר. כעת נראה שגם דוחק או אונס עשוי להיות
מעין תירוץ שאינו חזק דיו המכשיר בדרך שאינה ראויה את התרת הנדר. לשם כך נחתום
פרק זה בפרשה העגומה של יעקב בבית לבן. לבן מרמה את יעקב פעם אחר פעם, וכך
מתאר יעקב את הטרונייה שלו כלפי לבן על שינויי הסכם חלוקת הצאן שוב ושוב:

וְאֶתְנָה יְדַעְתָּן כִּי בְּכָל פְּחִי עֲבַדְתִּי אֶת אַבְיָקָן: וְאַבְיָקָן הִמָּל בִּי וְהִחֲלֵף אֶת מִשְׁפְּרֹתַי
עֲשֵׂרֶת מְנִים וְלֹא נָתַנּוּ אֶל־לְהִימִם לְהִרְעֵ עֲמָדִי: אִם פֹּה יֹאמֵר נְקָדִים יִהְיֶה שְׂכָרְךָ וְיִלְדוּ כָּל
הַצֹּאֵן נְקָדִים וְאִם פֹּה יֹאמֵר עֲקָדִים יִהְיֶה שְׂכָרְךָ וְיִלְדוּ כָּל הַצֹּאֵן עֲקָדִים
(בראשית ל"א, ו-ח).

זו לי עֲשָׂרִים שָׁנָה בְּבֵיתְךָ עֲבַדְתִּיךָ אַרְבַּע עֲשָׂרָה שָׁנָה בְּשֵׂמִי בְּנִתְיֶיךָ וְיִשׁוּ שְׁנַיִם בְּצֹאֲנְךָ
וְתִחֲלֵף אֶת מִשְׁפְּרֹתַי עֲשֵׂרֶת מְנִים (שם, מא).

לא נרחיב כאן על רשעתו של לבן. אך מה פשעו של יעקב אבינו, ומדוע עולל לו ה' תלאות
אלו?!

בעת שיעקב מתאר לנושיו את תלאותיו ואת קיפוחו הוא אומר להן:

וַיֹּאמֶר אֵלַי מִלְּאֲךָ הָאֵל־לְהִימִם בְּחִלּוֹם יַעֲקֹב וְאָמַר הַגִּנִּי: וַיֹּאמֶר שָׂא נָא עֵינֶיךָ וּרְאֵה כָּל
הַעֲתָדִים הָעֲלִים עַל הַצֹּאֵן עֲקָדִים נְקָדִים וּבְרָדִים כִּי רִאִיתִי אֶת כָּל אֲשֶׁר לָבָן עָשָׂה לִּי:
אֲנֹכִי הָאֵל בֵּית אֵל אֲשֶׁר מְשַׁחֵת שֵׁם מִצְבָּה אֲשֶׁר נִדְרַתְּ לִי שֵׁם נָדַר עֲתָה קוּם צֵא מִן הָאָרֶץ
הַזֹּאת וְשׁוּב אֶל אָרֶץ מוֹלְדְּתְךָ (שם, יא-יג).

ה' רואה את הצרות של יעקב בבית לבן, את קיפוחו ואת הפרת ההסכמים עמו. המלאך
מזכיר ליעקב, שהוא עצמו נהג עם הקב"ה בדרך דומה:

וַיְדַר יַעֲקֹב נָדַר לֵאמֹר אִם יִהְיֶה אֶל־לְהִימִם עֲמָדִי וְשִׁמְרֵנִי בְּדַרְךָ הַזֶּה אֲשֶׁר אֲנֹכִי הוֹלֵךְ וְנָתַן
לִי לֶחֶם לְאֹכַל וּבְגָד לְלִבָּשׁ: וְשָׁבְתִי בְּשָׁלוֹם אֶל בֵּית אָבִי וְהָיָה ה' לִי לֵאלֹהִים: וְהָאָבָן
הַזֹּאת אֲשֶׁר שָׁמַתִּי מִצְבָּה יִהְיֶה בֵּית אֶל־לְהִימִם (שם כ"ח, כ-כב).

14 דבריו הובאו גם אצל רבנו בחיי על אתר, שהוסיף בנושא.

כדרך ששמר יעקב על הצאן כך שמר הקב"ה עליו בגלותו בחרן. יעקב נדר להקים במקום המצבה שהקים בית א-לוהים אם אכן ישמור עליו ה'. הייתה זו מעין "תמורה" שהבטיח יעקב לה' עבור השמירה עליו. יעקב לא שילם עד עתה את נדרו ולא שב ארצה לבית אל כדי לקיים את הנדר. המלאך מקיש בין לבן, שלא נתן את שכרו המובטח של יעקב, ובין יעקב, שלא נתן את "שכרו המובטח" של הקב"ה, בכך שלא קיים את נדרו. פרשה זו מצטרפת לטעמנו לעונשי הפרת נדר ושבועה.

ז. נודר בשעת צרה

נדרו של יפתח פותח לנו פתח נוסף להבנת עניין התרת הנדרים, התרה העוקרת איסור מפורש בתורה בלא שהיא עצמה נתפרשה בה.

נראה לנו, שהתורה לא הכירה אלא בנדרו של הנודר בשעת צרה. ואכן, כל הנדרים שנתפרשו במקרא אינה אלא בשעת צרה, ונדגים זאת בהבאת המקרים השונים:

וַיֵּדַר יַעֲקֹב נֶדֶר לֵאמֹר אִם יִהְיֶה אֱ-לֹהִים עִמָּדִי וְשָׁמְרָנִי בַדֶּרֶךְ הַזֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי הוֹלֵךְ וְנָתַן לִי לֶחֶם לֶאֱכֹל וְכֶגֶד לְלַבֵּשׁ: וְשָׁבְתִי בְשָׁלוֹם אֶל בֵּית אָבִי וְהָיָה ה' לִי לֵ-אֱ-לֹהִים: וְהָאָבִן הַזֶּה אֲשֶׁר שָׁמְתִי מִצִּבָּה יִהְיֶה בֵּית אֱ-לֹהִים וְכָל אֲשֶׁר תִּתֶּן לִי עֲשֹׂר אֲעֲשֹׂרָנוּ לָךְ
(בראשית כ"ח, כ-כב).

יעקב נודר בעת מצוקתו בבורחו מפני עשיו אחיו, המבקש את נפשו, וביודעו שלבן, שאליו הוא בורח, אינו מבקש את טובתו.

וַיִּשְׁמַע הַכְּנַעֲנִי מִלֶּךְ עָרֹד יֹשֵׁב הַנֶּגֶב כִּי בָא יִשְׂרָאֵל דֶּרֶךְ הָאֲתָרִים וַיִּלְחַם בְּיִשְׂרָאֵל וַיִּשָּׁב מִמֶּנּוּ שָׂבִי: וַיֵּדַר יִשְׂרָאֵל נֶדֶר לֵה' וַיֹּאמֶר אִם נָתַן תִּתֶּן אֶת הָעַם הַזֶּה בְּיָדִי וְהִחַרְמְתִּי אֶת עַרְיָהִם
(במדבר כ"א, א-ב).

גם בנדר זה המקראות מדברים בעד עצמם.

במצוקתו של יפתח שהביאה לנדרו להעלות לעולה את היוצא מדלתו ביתו אחרי מלחמתו בבני עמון, עסקנו לעיל.

חנה נדרה נדר בעת מצוקתה מחמת עקרותה:

וְהִיא מְרַת נֶפֶשׁ וְתִתְפַּלֵּל עַל ה' וַיְכַלֶּה תְּכֵפֶה: וַתֵּדַר נֶדֶר וַתֹּאמֶר ה' זָ-בָאוֹת אִם רְאָה תִרְאֶה בְעֵינֵי אִמְתְּךָ וְזִכְרְתָנִי וְלֹא תִשְׁכַּח אֶת אִמְתְּךָ וְנִתְתָּה לְאִמְתְּךָ זֶרַע אֲנָשִׁים וְנִתְתִּיו לֵה' כָּל יְמֵי חַיָּיו וּמִוְרָה לֹא יַעֲלֶה עַל רֹאשׁוֹ
(שם"א א', י-יא).

גם אבשלום (לפחות על פי טענתו, אך אפשר ששיקר) נדר בשעת צרת גלותו בגשור, בעת שהיה מבוקש על הריגת אמנון:

וַיֹּאמֶר אֲבִשְׁלוֹם אֶל הַמֶּלֶךְ אֲלֵכָה נָא וְאַשְׁלֵם אֶת נְדָרַי אֲשֶׁר נִדְרַתִּי לָהּ בְּחִבְרוֹן: כִּי נָדַר
נְדָר עֲבָדְךָ בְּשִׁבְתִּי בְּגִשּׁוֹר בְּאֶרֶם לֵאמֹר אִם יֵשִׁיב [יָשׁוּב קְרִי] וְיִשְׁכְּנֵי ה' יְרוּשָׁלַם וְעֲבָדְתִּי
אֶת ה' (שמ"ב ט"ו, ז-ח).

הנדר היחיד במקרא שיש מקום לדון עליו שלא היה בשעת צרה, הוא נדרם של אנשי
הספינה של יונה, שהיה לכאורה אחרי שכבר ניצלו מסכנת הטביעה, והיה מעין תודה על
הצלתם לאחר שרווח להם. אך לדעתנו הנדר קדם להצלה, ונידר בעת הסערה, ולאחר
שהאנשים הכירו מסיפורו של יונה את מעשה ה'. הוא קדם להשלכת יונה, וקודם שהים
נח מזעפו. נתבונן במקראות:

וַיִּירְאוּ הָאֲנָשִׁים יָרָאָה גְדוּלָּהּ וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו מַה זֹּאת עָשִׂיתָ כִּי יָדְעוּ הָאֲנָשִׁים כִּי מִלְּפָנֶיךָ ה'
הוא בַּרְחַם כִּי הִגִּיד לָהֶם: וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו מַה נַּעֲשֶׂה לָּךְ וְיִשְׁתַּחֲוּ הֵימָּן מִעַלְיָנוּ כִּי הֵימָּן הוֹלֵךְ
וְסֹעֵר: וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם שְׂאוּנִי וְהִטִּילְנִי אֶל הַיָּם וְיִשְׁתַּחֲוּ הֵימָּן מִעַלְיָכֶם כִּי יוֹדַע אֲנִי כִּי בְּשִׁלְי
הַסֶּעַר הַגָּדוֹל הַזֶּה עֲלֵיכֶם: וַיַּחֲתְרוּ הָאֲנָשִׁים לְהִשְׁיֵב אֶל הַיָּבֵשָׁה וְלֹא יָלְדוּ כִּי הֵימָּן הוֹלֵךְ
וְסֹעֵר עֲלֵיהֶם: וַיִּקְרְאוּ אֶל ה' וַיֹּאמְרוּ אָנָּה ה' אֵל נָא נֹאבְדָה בְּנַפְשׁ הָאִישׁ הַזֶּה וְאַל תִּתֵּן
עַלְיָנוּ דָם נָקִיא כִּי אַתָּה ה' כְּאֲשֶׁר חִפַּצְתָּ עָשִׂיתָ: וַיִּשְׂאוּ אֶת יוֹנָה וַיִּטְלְהוּ אֶל הַיָּם וַיַּעֲמֵד
הַיָּם מִזְעָפוֹ: וַיִּירְאוּ הָאֲנָשִׁים יָרָאָה גְדוּלָּהּ אֶת ה' וַיִּזְבְּחוּ זִבְחַ לָהּ וַיִּדְרוּ נְדָרִים
(יונה א', י-טז).

לדעתנו חוזר פסוק טז לפסוק י, וכדרכו של המקרא כשהוא דן בשני אירועים שאירעו
במקביל בזמן אחד. הוא מתאר אירוע אחד, וכשהוא מסיימו הוא שב אל נקודת הפתיחה
ומתאר את הדבר השני.¹⁵
לכן אמר יונה בתפילתו במעי הדג:

מִשְׁמְרִים הַבְּלִי שְׂוֹא חֲסִדִים יַעֲזֹבוּ: וְאֲנִי בְּקוֹל תוֹדָה אֲזַבְּחָה לָּךְ אֲשֶׁר נִדְרַתִּי אֲשַׁלְּמָה
יְשׁוּעָתָה לָהּ (שם ב', ט-ז).

אף יונה נדר במצוקתו, לאחר שהושלך את התהום. מן הסתם נדר לקיים את שליחותו
לניווה. הוא טוען כלפי הקב"ה, שהמלחים, אף שהשליכו את כלי האוניה לים, שמרו על
אליליהם האישיים ('הבלי שוא'). לטענתו, הם לא יקיימו את נדרם לאחר שיינצלו, וישכחו

15 אפשר שהזבח היה מעין קרבן עולה שנועד לרצות את ה' ולעורר עליהם את מידת הרחמים
(גם עולה יכולה להיקרא 'זבח'; ראה למשל ראב"ע ישעיהו א', יא).

נעיר, שאמנם הפסוק האחרון חותם "ויזבחו... וידרו", אך לאור דברינו ייתכן שהמקרא קיצר
והביא הכול יחד, ואפשר שהנדרים קדמו והזבחים היו לאחר מכן.

את חסד ה' עליהם.¹⁶ לעומתם, הוא מתכוון לקיים את נדרו משעת הצרה וללכת אל נינווה נגד רצונו.

*

אם נלך אחר הנדרים שבמקרא, הנדר נועד למי שנמצא בצרה, והוא מתפלל לה' שיחלצהו ממצוקתו. ב'תמורה' לחסד המיוחד מאת ה' הוא מקבל על עצמו קבלה 'לטובת' ה'. וכן מצינו במדרש ובהלכה:

וידר יעקב נדר לאמר – לאמר לדורות כדי שיהיו נודרים בעת צרתן

(בראשית רבה (וילנא) פרשת ויצא פרשה ע).

התוספות בחולין (ב: ד"ה אבל) הביאו מדרש זה כהסתניגות מדברי רבי מאיר (בנדרים ט. ועוד), שטוב שלא לנדור כלל, והביאם הבית יוסף להלכה:

וא"ת והא כתיב: 'וידר יעקב נדר' וכתיב: 'את אשר נדרתי אשלמה'? וי"ל: דבשעת

צרה שרי, כדאמרינן בבראשית רבה: 'וידר יעקב נדר לאמר': לאמר לדורות שיהיו

נודרים בעת צרה (יורה דעה סימן רג).

המקום היחיד שלא נראה שמדובר בו על נודר בשעת צרה הוא הנדר בקהלת פרק ה', ומשם למד רבי מאיר, שעדיף שלא לנדור כלל.

ונראה, שהתרת נדרים לא נאמרה לנוודר בשעת צרה, ואף הוא אינו יכול להתיר נדרו אלא בדוחק גדול ולדבר מצווה (עיין רמ"א בשו"ע י"ד רכח, מה ובמפרשים שם. ושם הוא נחשב כנוודר על דעת הקב"ה שהרי לכן הצילו, ואינו יכול להתיר שלא מדעתו של 'בעל דינו'). מכיוון שהנדר פשוט לצרכים אחרים, ובחלקם לא ענייניים, כמו כעס על חברו, דברי הבאי ועוד, הוצרכו חכמים להתרה. וכיוון שלא לנדור כזה כיוונה התורה, היה לחכמים קל יחסית להתירו.

ח. 'כל נדרי'

התרת הנדרים עם כניסת יום הכיפורים – תועלתה מפוקפקת, וכבר דנו בכך הראשונים בהרחבה. מיקומה בכניסת היום הקדוש הוסבר בראשונים בכך, שכל הקהל מתקבץ לבית הכנסת, ואז נוח לעשות זאת. ועדיין מידי תמיהה על תוכנה של פתיחת היום הקדוש לא יצאנו. נראית לנו הסברה של התרת הנדרים בפתח היום הקדוש כדלהלן.

¹⁶ הוא רומז בכך גם על תשובתם העתידה של אנשי נינווה, שלאחר שיינצלו מן הגזירה ישובו לרשתם, כמו שאכן קרה.

עם תום 'התפילה הזכה' שאומר כל יחיד, פותח שליח הציבור את תפילת הציבור לפי מנהג קהילות אשכנז בהכרזה שלוש פעמים:

על דעת המקום ועל דעת הקהל בישיבה של מעלה ובישיבה של מטה, אנו מתירים להתפלל עם העבריינים.

מהו הצורך ב'המקום' (הקב"ה), בקהל ובישיבה של מעלה ושל מטה כדי להתפלל עם העבריינים, ומהו מקור האיסור להתפלל עימם?

נראה, שלא בהכרח מדובר כאן בעבריינים על דיני תורה. קהילות אשכנז יצרו משטר פנימי לצורך תקנות הקהל ואפשרות הישרדותו בגלות אשכנז, שלא תמיד הייתה מן הקלות. לא היה לקהילות נשק אפקטיבי נגד מי שעבר על תקנותיהן מלבד הנידוי והחרם. הם למדוהו מאנשי כנסת הגדולה ותקנותיהם בימי עזרא:

וַיַּעֲבִירוּ קוֹל בִּיהוּדָה וַיְרוּשָׁלַם לְכָל בְּנֵי הַגּוֹלָה לְהַקְבִּץ יְרוּשָׁלַם: וְכָל אֲשֶׁר לֹא יָבֹא לְשִׁלְשֵׁת הַיָּמִים כְּעֶצֶת הַשָּׂרִים וְהַזְקֵנִים יִחָרֵם כָּל כְּרוֹשׁוֹ וְהוּא יִבְדֵּל מִקְהַל הַגּוֹלָה (עזרא י', ז-ח).

דינו של המנודה היה קל יותר. אך המוחרם (שאפשר שהיה מלשין לשלטונות, או דבר חמור אחר) הובדל לגמרי מן הקהל, ואף לא הורשה להתפלל עימם בבית הכנסת. הוא הוחרם על פי כל גדרי הלכות נדרים ושבועות.

המוחרם הובדל מן הקהילה למשך כל השנה (בדרך כלל עד שיחזור בו), אך ליום אחד הוא שב להיות חלק מן הקהילה למרות החרם. ביום זה הוא היה מותר להיכנס לבית הכנסת ולהתפלל עם הקהל. יום זה היה יום הכיפורים, זמן מחילה וסליחה לכול, זמן שבו שורה מידת הרחמים על כולם. שליח הציבור מכריז על ההיתר להתפלל עם העבריינים, והקהל כולו אומר את התרת הנדרים 'כל נדרי', כשהדגש הוא על 'וחרמי'.¹⁷

17 בשני מקומות בהלכה מצאנו מעין ראייה להשערותנו, שעיקר התרת נדרים הייתה כדי להתיר את חרמי הקהל על העבריינים, שעברו על תקנות הקהל או מסיבות דומות:

(א) הטור (או"ח סימן תריט) הביא את הלכת התרת נדרים בשם רב סעדיה גאון: "וכתב עוד דכי תיקון רבנן לומר כל נדרי לעדה ששגגה ואסרה איסר על נפשה בבית הכנסת כגון נדרי שגגות ואונסין בשגגת צבור כדכתיב ונסלח לכל עדת בני ישראל אבל מי שנשבע כל השנה להתיר שבועה ולבטלה – לא". משמע, אמירת כל נדרי נתקנה דווקא לנדר (או חרם) של כל הציבור.

(ב) הרמ"א שם בדרכי משה (אות ג) התקשה בהבנת המנהג, ששניים מגדולי הקהל עומדים עם הש"ץ בעת התרת הנדרים, שהרי הקהל כולו אומר את ההתרה, וכך מתירים גם את נדרי שלושת העומדים ליד התבה. הרמ"א שם מבאר, שיש צורך בשני מלווי הש"ץ, כדי שיהיו מעין בית דין להתרת התפילה עם העבריינים. הרמ"א אינו מוצא הסבר לעמידתם גם בעת כל נדרי עם הש"ץ. לדברינו, התרת התפילה עם העבריינים ואמירת 'כל נדרי' הם יחידה אחת, והיא הדורשת מעין בית דין כדי להתיר את חרם הקהל שלא להתיר לעבריינים לבוא בקהל ה'.

עם תום אמירת 'כל נדרי' מכריז שליח הציבור: "ונסלח לכל עדת בני ישראל... כי לכל העם בשגגה". פסוק זה נאמר (עיין רמב"ן במדבר ט"ו) על החטאים החמורים ביותר שעם ישראל עבר אי פעם, ובראשם חטא המרגלים. מן הסתם כלולים בכך גם חטאי עברייני הקהל.

הבנת התרת הנדרים בכניסת יום הכיפורים ברוח זו מחזירה אותנו להתרת החרם על שבט בנימין בפרשת פילגש בגבעה:

וַאִישׁ יִשְׂרָאֵל נִשְׁבַּע בַּמִּצְפָּה לֵאמֹר אִישׁ מִמֶּנּוּ לֹא יִתֵּן בְּתוֹ לְבַנְיָמִן לְאִשָּׁה (שופטים כ"א, א).

עם תום המלחמה הבינו בני ישראל את גודל האסון שבהמשך החרם על שבט בנימין שנשמדה ממנו אישה. המשך החרם יביא בהכרח ליציאת שבט בנימין מכלל ישראל אל נישואין עם נשים נוכריות. אז נעשה ניסיון להתיר את החרם. ההתרה לא נעשתה בדרך המקובלת אצלנו, ושמא בגלל שהחרם היה על דעת רבים.¹⁸ היא נעשתה בדרך של העלמת עין מכך שבני בנימין חוטפים נשים לעצמם בלא שהורי החטופות נותנים להם את בנותיהם במישרין. בהמשך המעשה הוקחה החרם באמצעות דרשה מקלה:

וַאִישׁ יִשְׂרָאֵל נִשְׁבַּע בַּמִּצְפָּה לֵאמֹר אִישׁ מִמֶּנּוּ לֹא יִתֵּן בְּתוֹ לְבַנְיָמִן לְאִשָּׁה. מאי דרוש?
אמר רב: 'ממנו', ולא מבנינו (תענית ל:).

דרשה זו לא נתבקשה מאליה. שהרי היום שנדרשה בו, ט"ו באב, הפך מחמתה ליום טוב. הייתה זו דרך שונה למה שנתקבל מאוחר יותר כהתרת נדר באמצעות צמצום תחולתו למקרים מסוימים.

אפשר שזה הקשר בין חמישה עשר באב ליום הכיפורים, ובין היום שהותר בו החרם על שבט בנימין ליום שמותרים חרמי הקהל על מי שלא ציית לתקנות הקהל. לכן שניהם מצוינים בדרך דומה, במחולות בכרמים ובלקיחת הבנות לנשים, כדרך שהיה בעת הפיוס עם בני בנימין.

ט. שורות סיכום

עקירת נדר ושבועה על ידי התרתם נראית לנו מלכתחילה מצריכה עיון, שהרי התורה לא כתבה אפשרות זו במפורש, ומה טעם יעקרו חכמים מצווה מן התורה. במאמר ניסינו

18 בב"י בסימן רכח דיונים רבים בשאלת חרם על דעת רבים, ובין השאר בשיטתו של הרמב"ן במשפט החרם, ולא נאריך בכך כאן.

להתמודד עם שאלה זו בארבע דרכים עיקריות: המקראות, הסברה, שינויי הזמנים וצמצום תחום הנדר שהתורה עסקה בו.

המקראות הובילו אותנו בעיקר לדרכו של התלמוד הירושלמי, הכורך את הנדר או את השבועה בדעתם של ראשי המטות כמו שהוא כורך נדר של אישה בדעת אביה או בדעת בעלה. חיברנו לכך גם את פרשיית בני גד ובני ראובן ואת פרשת הנשיאים וחלוקת הנחלות, וכן מקומות שראינו את תליית הנדר או הנידוי בדעת הנשיא.

הסברה הובילה אותנו בעיקר לדעות בתלמוד הבבלי המצביעות על חולשת הנדר מצד חולשת גמירות הדעת שיש בו, וחולשה זו מאפשרת את החרטה ואת ההתרה. עסקנו שם גם ב'נפקא מינות' בין שתי הדרכים.

שינויי הזמנים הובילו אותנו דרך משנת נחום המדי אל חורבן בית המקדש השני, וליום שבו הפכו נדרי הקדשת קרבן לנדרי איסר, שבדרך כלל אין להם תוכן חיובי, מה שהפך את ההתרה לרצויה.

צמצום תחום הנדר הוליך אותנו לנודר בשעת צרה ולהבדל בינו לבין סתם נדרים, שנוח להם שלא יחולו, ואם חלו יש להתירם.

עוד עסקנו בהתרה הלא ראויה (בעיקר של שבועה) במקרא, בחילול השם שיש בה ובעונשה, וכן ביסוד התרת הנדרים שאמירת 'כל נדרי' ביום הכיפורים, שבו עומדים כל ישראל בלב אחד לפני אביהם שבשמים.