

היחס לעולם ההפלאה

מבוא

התורה מתארת את מעשה ההפלאה בצורה מאוד נייטרלית – מהי החלות שנוצרת מפעולת ההפלאה של האדם:

אִישׁ כִּי יֵדֵר נֶגְדַר לֵה' אוֹ הִשָּׁבַע שְׁבָעָה לְאִסֵּר אֶסֶר עַל נַפְשׁוֹ לֹא יִחַל דְּבָרוֹ כְּכֹל הַיָּצָא
מִפִּי יַעֲשֶׂה (במדבר ל', ג).

הפרק כולו מוקדש לעולם הנדרים והתורה מתייחסת לכך ברצינות יתירה, אך מאידך גיסא, הניסוחים עצמם אינם רומזים לתפיסה המעודדת נדרים ושבועות כצו או אזהרה, וייתכן שמדובר אך ורק במציאת מקום לצורך נפשי של האדם במסגרת עבודת ה' הכללית. דומה, שהתורה לא רצתה לצאת במישרין נגד רצון האדם כאשר אין סתירה לעקרונות היסוד, אבל לא ניסחה את ההפלאה כאידיאל לכתחילה.¹

הצדדים השלייים בעולם ההפלאה

הגמרא מצביעה על שתי פרשיות העוסקות בשאלה עד כמה טובים ורצויים הנדרים בעולמנו הרוחני. שתי פרשיות אלו מאפיינות את התופעה משני פנים שונים במקצת.

1. חשש תקלה וערך הדיבור כיוצר

הפן האחד מוצג בפרשיית הנדרים בספר דברים, הדנה בחלות שנוצרה בעקבות מעשה ההפלאה ובחייובים שמוטלים על האדם בעקבותיו:

כִּי תֵדַר נֶגְדַר לֵה' אֶל־לִהְיֶיךָ לֹא תֵאָחַז לְשַׁלְמוֹ כִּי דָרַשׁ יִדְרְשׁוּ ה' אֶל־לִהְיֶיךָ מֵעַמְּךָ וְהָיָה כִּי
חָטָא: וְכִי תִחַדַּל לְנַדֵּר לֹא יִהְיֶה כִּי חָטָא: מוֹצֵא שְׁפָתֶיךָ תִּשְׁמַר וְעֲשִׂיתָ כַּאֲשֶׁר נִדְרַתָּ לֵה'
אֶל־לִהְיֶיךָ נִדְבָה אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ בְּפִיךָ (כ"ג, כב-כד).

1 ניתן להשוות זאת לתפיסת התורה בעניין הקרבנות. על פי דעת הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פרק לב), הקב"ה אימץ את כל ענין הקרבנות רק כמעין הערמה, אף שאין הוא חפץ בהם כלל, כיוון שלבני האדם יש צורך נפשי בכך. ה' בחכמתו ראה שאם יאסור את הקרבנות, לא יוכלו בני האדם לעמוד בכך, ולכן הסב את הלכות הקרבנות לעבודת ה' באופן ההופכי מעבודת אלילים בכמה דינים ופרטים.

מהפסוקים עולה שהבעיה שעלולה להתעורר היא נפילה אם לא ישלים את נדרו, יאחר לשלמו, יביא בהמה בעלת מום וכו'. אמנם לעולם יש חשש שאדם לא יצליח לעמוד בפני דרישת הצו הא-להי אך כאן החשש גדול יותר. כאן מדובר על אדם הבונה עולמות באמצעות דיבורו היוצר, דומיא דהקב"ה בבריאת העולם. אם לא יצליח לקיימם, נמצא שהוא מחריבם בידי. כך עולה גם מן הזוהר:

ההוא דבר אתער מלה אחרא לעילא דאקרי דבר (הושע א) דבר ה' אשר היה, (שמואל א ג) ודבר ה' היה יקר, (תהלים לג) בדבר ה' שמים נעשו, דהא תנינן ההיא מלה סלקא ובקע רקייעין עד דסלקא (ס"א דאטישבא) בדוכתיה ואתער מה דאתער אי טב טב אי ביש ביש ועל דא כתיב (דברים כג) ונשמרת מכל דבר רע (כרך ג (ויקרא) פרשת צו [דף כו עמוד א]).

או אז, יצא שכרו בהפסדו שכן רק זימן לפתחו הזדמנויות לחטא ולא תוספת קדושה. אילולא היה בוחר לנדור לא היה גורע ממה שכבר נמצא באמתחתו.

2. האדם אינו מבין את מקומו

התייחסות מפורטת מבחינה מחשבתית מופיעה דווקא בספר קהלת:

אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני ה'־להים כי ה'־להים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים: כי בא החלום ברב ענגן וקול כסיל ברב דברים: כַּאֲשֶׁר תִּדְרַר לֹא־לֵהִים אֶל תִּאָחֵר לְשַׁלְמוֹ כִּי אֵין חֶפֶץ בְּכִסְיִים אֶת אֲשֶׁר תִּדְרַר שְׁלֹם: טוֹב אֲשֶׁר לֹא תִדְרַר מִשְׁתַּדּוֹר וְלֹא תִשְׁלֹם: אֶל תִּתֵּן אֶת פִּיךָ לְחִטְיָא אֶת בְּשָׂרְךָ וְאֶל תִּאֲמַר לִפְנֵי הַמַּלְאָךְ כִּי שָׁנְנָה הִיא לְמָה יִקְצֹף ה'־לֵהִים עַל קוֹלְךָ וְחִבַּל אֶת מַעֲשֵׂה יְדִיךָ (ה', א-ה).

פסוקים אלו בקהלת עוסקים בטיב הדיבור האנושי. ניתן היה לראות את כולם כיחידה אחת מצד רצף הפסוקים וממילא לקשר את הפסוקים בתחילה כפתיחה להתייחסות של קהלת לנדרים.

הגמרא בברכות מנצלת את הפסוק בקהלת כדי להדגיש את הפער בין האדם לא-להיו. מתוך הבנת מקומו של האדם, דיבורו ותפילתו, ניתן יהיה להסיק אי אלו מסקנות ביחס לנדרים עצמם:

ואמר רב הונא אמר רב משום ר"מ: לעולם יהיו דבריו של אדם מועטין לפני הקדוש ברוך הוא, שנאמר 'אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני הא-להים כי הא-להים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים' (סא.).

קהלת אומר "טוב אָשֶׁר לא תִדָּר מִשְׁתַּדּוֹר" לא רק משום חשש התקלה והאובדן שבחילול הדיבור כפי שביארנו, אלא עצם הניסיון להדמות לא-להים כיוצר הוא בעייתית. ישנו כאן ניסיון לעלות למדרגה גבוהה מדי בשביל האדם, ויש בכך מעין טעות תיאולוגית או פילוסופית. הקב"ה הוא טרנסצנדנטלי בעוד שהאדם הוא רק יצור קרוץ חומר, ואל לו לחשוב שהוא רשאי לעמוד ליד המלך כשווה בין שווים. אותה התיימרות של האדם הנודר להתרומם למדרגה א-להית מכילה שני גוונים, שנציג כעת.

א. יצירת מערכת מקבילה לחוקי ה'

גוון אחד מוצג בגמרא בנדרים המביאה לכך ביטוי בדימוי שהיא מעניקה לנודר: ר' נתן אומר: הנודר – כאילו בנה במה, והמקיימו – כאילו מקריב עליו קרבן (כב.). הגמרא מתארת את הנודר כמי שבנה במה. למרות קיומה של במה מרכזית, האדם בוחר לבנות לעצמו במה אחרת ובה להקריב את קרבנותיו. הדבר מבטא את תחושת האדם שהוא אינו מעריך את מקומו ביחס לא-להיו, ולכן בונה מערכת אלטרנטיבית שלדעתו יכולה להקביל למערכת החוקים הא-להית. כך גם עולה מדברי הר"ן כפי שהוא מבאר גמרא זו:

נהי דרחמנא אסר עליה דברים האסורים כי מוסיף איהו אמאי דאסר רחמנא – פשע, כענין שאמר בירושלמי בפרק פותחים: 'לא דיך במה שאסרה תורה אלא שאתה אוסר עליך דברים אחרים' ושייך ביה נמי האי לישנא משום דנודר מתפיס בקרבן וכיון שאין קרבנו רצוי נמצא כבונה במה ומקריב בחוץ (ד"ה הנודר).

האדם משתעבד למערכת חוקים פרי יצירתו במקביל למערכת החוקים הא-להית, וממילא שעבודו לקב"ה אינו מוחלט והוא מתיימר להיות כמותו במובן השלילי של העניין. דומה שזו הסיבה שבראש השנה וביום הכיפורים אנו נדרשים להתיר את כל הנדרים, כדי להתנתק משעבודים חיצוניים ולחזור ולהשתעבד רק לקב"ה.

ב. חוסר התאמה בין האדם למקומו

גוון נוסף ניתן לראות קודם לכן בגמרא בנדרים, העוסקת בהשלכות העקיפות על הנודר: בר ברתיה דר' ינאי סבא אתא לקמיה דר' ינאי סבא, אמר ליה: אילו הוה ידעת דפתחין פינקסך וממשמשין בעובדך, מי נדרת? אמר ליה: לא, ושרייה. אמר ר' אבא: מאי קראה? ואחר נדרים לבקר. ואף על גב דפתח ר' ינאי ליה, אנן לא פתחין ליה בהא.

ולא פתחינן בהדא אחרנייתא, דאמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן: מאי פתח ליה רבן גמליאל לההוא סבא? יש בוטה כמדקרות חרב ולשון חכמים מרפא – כל הבוטה ראוי לדוקרו בחרב, אלא לשון חכמים מרפא (כב.).

מגמרא זו עולה תפיסה אחרת ביחס לנודר, אשר אינה תלויה בעצם יצירת מערכת כפולה, אלא בהתנשאות למדרגה שאינה תואמת את דרגת הנודר. קפיצת מדרגה רוחנית גורמת לכך שנמתחת ביקורת על האדם ובידור אם הוא ראוי לאותה מדרגה ואם הוא ממלא את חובותיו הבסיסיים יותר. האם המדרגה הראשונה בנויה לתלפיות או שמא הכל עומד על כרעי תרנגולת? הנדר הוא בבחינת "שלושה דברים המזכירים עוונותיו של אדם" שכן מבוטאת בו זחיחות דעת על החוסן לעמוד בהתחייבויות הקיימות עד כדי כך שהאדם מרשה לעצמו להוסיף עליהן. או אז נמתחת עליו ביקורת הבוחנת אם אכן כך הם פני הדברים וממילא האדם נמצא במצב של סכנה כאילו חרב חדה מונחת על צווארו. בצורה מעט אחרת כותב המהר"ל בחידושי אגדות על אתר, שיש בנדרים משום פרישה מן הכלל ומעין התבלטות עצמית שגורמת לכך שיהיה חשוף לכל ביקורת ובחינה של מעשיו וממילא נמתחת עליו מידת הדין:

כי הבונה במה הוא פורש עצמו מן הכלל לעשות אליו במה מיוחדת וכך הנודר על דבר הוא פורש עצמו מן הכלל. שאם אוסר עליו היין הרי לכל העולם היין מותר ואליו היין אסור והרי הוא פורש עצמו מן הכלל ולכן נחשב כאילו בונה במה... וכך זה המקיים הנדר נקרא פרישה לגמרי מן הכלל.

3. שאלת מניעי הנדר ותכליתו

פן נוסף שיש לבחון ויכול להשפיע על ההתייחסות לנדרים הוא שאלת מניע הנדר: האם הנדר נובע מתחושת אהבה ונדיבות לב אל הקב"ה או שמא מתוך מניעים אינטרסנטיים חיצוניים התלויים לפעמים בנדנדוד עבירה.² דיון זה מתמצה בעיקרו במחלוקת רבי יהודה ורבי מאיר בדרשת הפסוק בקהלת "טוב אֶשֶׁר לא תִּדְר מִשְׁתַּדּוּר וְלֹא תִשָּׁלֵם": האם עדיף שהאדם לא ידור כלל או שידור וישלם כפי שהובא בגמרא בנדרים (ט.).

הגמרא עצמה מציגה שתי לישנות יותר מורכבות בדבריהם:

1. ללישנא קמא: לר"מ, מותר להתנדב ולא לידור, ולר"י, מוטב שידור וישלם.
2. ללישנא בתרא: לר"מ, לא ידור כלל, ולר"י, רק יתנדב.

2 כמבואר בר"ן נדרים ט. ד"ה מי.

הגמרא מנסה לתלות את מחלוקתם של התנאים בהבחנה שבין נדר לנדבה ומבארת שבשניהם יש חיסרון מצד חשש שיעבור על בל תאחר או שיבוא לידי מעילה. לבסוף הגמרא מביאה אוקימתא של אדם המקדיש את הבהמה רק לאחר שכבר הביאה לבית המקדש.

הראשונים מביאים שני שני אופנים מרכזיים לביאור הגמרא:

יש המבארים את המחלוקת כממוקדת בהבחנה הספציפית שבין נדר לנדבה. הרמב"ן על אתר (ד"ה טוב) כותב שלא ראוי שאדם יתחייב לפעולה עתידית אלא יקדיש את שברשותו רק בבית המקדש ממש בכדי לא לגרום תקלה. התחייבות מוקדמת מדי מועדת לכישלון ולחוסר פירעון בזמן. לשיטתו אין לחלק בין קרבנות לשאר מצוות כצדקה וכו'. נעיר, שהריטב"א (ד"ה טוב) מביא בשם התוס' (חולין ב: ד"ה אבל) סייג והוא שעת צרה שאז מותר לנדור כיוון שהדבר נובע מגילוי אמונה וכוונה טהורה וגם אין חשש לגרום תקלה, ובדומה לנדורו של יעקב אבינו.

לדבריהם, בבסיס מחלוקת התנאים עומדת השאלה אם להיות שמרן ולחשוש לכל סיכון רוחני על אף הפסד התנובה הרוחנית שתצמח מכך או שמא מוטב לאדם להיות יוצר רוחני על אף הסכנה הכרוכה בכך.

בדברים, משתמשת התורה במטבע לשון מעניין – "וְכִי תִּחְדַּל לְנִדָּר". במדרש בראשית רבה ישנן שתי אפשרויות לביאור הפועל חד"ל בהקשר זה, על פי הפסוק "חֲדַל לְהִיּוֹת לְשָׂרָה אֲרַח כְּנָשִׁים" (בראשית י"ח, יא):

חדל להיות לשרה אורח כנשים – שרי [=התחיל; מ"כ], היך מה דאת אמר (דברים כג)

וכי תחדל לנדור. פסק, היך מה דאת אמרת: (במדבר ט) וחדל לעשות הפסח

(פרשה מח יא, ד"ה ויאמר שוב אשוב).

המדרש מביא ראיה שהוראת השורש חד"ל היא חיובית – להתחיל לנדור, ולפי זה מעשי הפלאה של נדר מונעים מציאות בעייתית כמו הימשכות אחרי יצר הרע והליכה אחר תאוות החומר והגוף כהמשך לשון הפסוק – "לֹא יִהְיֶה בְךָ חֲטָא". כנראה שכך דרש רבי יהודה את הפסוק הנ"ל בדברים, שהרי הוא ראה באור חיובי את הנדרים בתנאי שאדם יעמוד בהם. כנראה רבי מאיר דרש כאופן השני, שיש להפסיק לנדור, ועל ידי כך לא יבוא האדם לידי חטא שהוא תופעת לוואי של הנדר כאמור לעיל. וכך לשונו של רבי מאיר עצמו בקהלת רבה:

טוב אשר לא תדור, אמר ר' מאיר וטוב משניהם שאינו נודר כל עיקר אלא מביא

כבשתו לעזרה ומקדישה ושוחטה שנא' (דברים כ"ג) וכי תחדל לנדור (פרשה ה, ד).

לעומתם, הר"ן (ט. ד"ה כנדבותם) והרשב"א (ט. ד"ה ודוקא כשאמר) מפרשים שמחלוקת התנאים מבוססת על תנועת הנפש של הנודר ובהקשר לכך משתמשים בנדר ונדבה כמושג מושאל בלבד. נדבה הינה אב טיפוס להקדש מתוך נדיבות הלב ומתוך אהבה ורצון לתת לקב"ה, בעוד נדר הוא אב טיפוס להקדש מתוך חשש פורענות, רצון לכפר על עבירה או נדנוד עבירה ולא מתוך רצון גמור. לאור זאת מתפרשים ביטויים אלו גם ביחס לנזירות ושבועה ולאוו דווקא ביחס לנדרי הקדש. הגמרא בנדריים מפרשת בצורה דומה ביחס שבין נדרי רשעים ובין נדבות כשרים:

ולא פתחין בהא נמי דשמואל, דאמר שמואל: אף על פי שמקיימו נקרא רשע. אמר רבי אבהו: מאי קרא? וכי תחדל לנדור לא יהיה בך חטא, ויליף חדלה חדלה, כתיב הכא: כי תחדל לנדור, וכתיב התם: שם רשעים חדלו רוגזו. אמר רב יוסף, אף אנן נמי תנינא: כנדרי כשרים – לא אמר כלום, כנדרי רשעים – נדר בנזיר ובקרבן ושבועה. אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל הכועס כל מיני גיהנם שולטין בו, שנאמר: והסר כעס מלבך והעבר רעה מבשרך (כב.).

מן הגמרא עולה שנדרי הרשעים מקושרים עם מידת הרוגז, עם אינסטינקט של פחד ממה שהוא עלול לעשות או כניעה ליצר ולא תחושה עמוקה של הזדהות עם רצון ה' ובקשת קרבתו. לכן הירושלמי בנדריים קושר זאת למידת הכעס ולדינו של הכועס:

אם חטאת מה תפעל בו אמר ר' ינאי כל השומע ליצרו כאילו עובד ע"ז. מה טעמא (תהלים פא, י) לא יהיה בך אל זר ולא תשתחוה לאל נכר. זר שבקרבך אל תמליכהו עליך (פ"ט ה"א).

גם הרמב"ם בהלכות נדריים מבחין בין נדרי רשעים לנדבות הכשרים דווקא בנקודה זו: אמר הרי עלי כנדרי רשעים או כנדבות כשרים שאוכל לך או אם אוכל לך הרי זה אסור אע"פ שלא פירש. אמר כנדרי כשרים לא נתחייב בכלום שאין הכשרים נודרים בדרך אסור וכעס

מן הגמרא בנדריים (ט:): עולה שגם מניעים שאינם טהורים יכולים להביא לחזרה מהנדר ולגרום לקרבנות להיות מעין חולין בעזרה.³ זו הסיבה ששמעון הצדיק נמנע מלאכול קרבן אשם של נזיר טמא כיוון שהדבר מעיד כי כוונתו לנזור לא הייתה טהורה, ואולי לכן נכשל במה שקיבל על עצמו. לפעמים פרישות יתר נובעת מרצון להפגין קדושה וטהרה (מעין 'פרומקייט') אף שאין לה מקום אמתי, ולא מיראת שמים טהורה.

3 הראשונים מעירים שאין הקרבן חולין בעזרה לגמרי, שהרי זקוקים לחכם שיתיר את הנדר.

4. כופר ביעוד שנתן לו ה'

נדרי איסר אינם נדרשים בהכרח לצורך עבודת ה', כיוון שאינם באים בהכרח לסתום פרצות שאדם נכשל בהם, אלא נובעים לעיתים רבות ממניעים אחרים שצוינו לעיל. עצם מעשה הפלאתם הוא סוג של עבירה שרצוי להישאל עליה, כפי שקובע הרמב"ם בסוף הלכות נדרים:

מי שנדר נדרים כדי לכונן דעותיו ולתקן מעשיו הרי זה זריז ומשובח, כיצד כגון מי שהיה זולל ואסר עליו הבשר שנה או שתיים, או מי שהיה שוגג ביין ואסר היין על עצמו זמן מרובה, או אסר השכרות לעולם, וכן מי שהיה רודף שלמונים ונבהל להון ואסר על עצמו המתנות או הניית אנשי מדינה זו, וכן מי שהיה מתגאה ביופיו ונדר בנזיר וכיוצא בנדרים אלו, כולן דרך עבודה לשם הם ובנדרים אלו וכיוצא בהן אמרו חכמים נדרים סייג לפרישות.

ואף על פי שהן עבודה (לשם) לא ירבה אדם בנדרים איסור ולא ירגיל עצמו בהם, אלא יפרוש מדברים שראוי לפרוש מהן בלא נדר.

אמרו חכמים כל הנודר כאילו בנה במה. ואם עבר ונדר מצוה להשאל על נדרו כדי שלא יהא מכשול לפניו. במה דברים אמורים בנדרים איסר (פי"ג הכ"ג-הכ"ה).

הסיבה לכך שהישאלות על הנדר נחשבת כמצווה היא שאין בנדר תרומה חיובית משמעותית, אלא דווקא להיפך – האדם מצער את עצמו ופורש ממה שהתירה לו תורה. לכן, אל לו לעשות זאת שכן הקב"ה נתן לנו את העולם כדי שנפיק ממנו את המרב בדרך ההיתר ונקדש אותו, ולא נאסרנו על עצמנו. אדם הבוחר לאסור על עצמו דברים שה' נתן לו כדי לצרוך אותם ולרוממם, בוחל בתפקיד שקיבל ומעדיף להגדיר לעצמו את תפקידו. בכך, לא רק שהוא אינו מתקן אלא יש בכך קלקול.

כך אומר הירושלמי בנדרים: "רב דימי בשם רבי יצחק: לא דיין מה שאסרה לך התורה אלא שאתה מבקש לאסור עליך דברים אחרים" (פ"ט ה"א), וכמבואר עוד בירושלמי קידושין: "ר' חזקיה ר' כהן בשם רב: עתיד אדם ליתן דין וחשבון על כל מה שראת עינו ולא אכל" (פ"ד ה"ב). גם בבבלי בנדרים בענין הנזיר שמוגדר כחוטא לשיטות מסוימות עולה בחינה זו:

דתניא, ר' אלעזר הקפר ברבי אומר: וכפר עליו מאשר חטא על הנפש – וכי באיזו נפש חטא זה? אלא שציער עצמו מן היין, והלא דברים ק"ו: ומה זה שלא ציער עצמו אלא מן היין נקרא חוטא, המצער עצמו מכל דבר על אחת כמה וכמה! מכאן, כל היושב בתענית נקרא חוטא. והדין קרא בנזיר טמא כתיב! משום דשנה בחטא הוא (י.).

הט"ז (רג ס"ק א) שואל מדוע השר"ע (רג, א) קורא למי שנודר ומקיים נדרו חוטא ורשע, הרי אם הוא רשע אין צורך לקוראו גם חוטא? בתשובתו, מחלק הט"ז בין מציאות מעשה ההפלאה שתוכנה לצער את עצמו מדבר המותר, המחשיבה אותו כחוטא, ובין היכולת להתיר את הנדר אם נמצא פתח, שאם נמנע מכך ונשאר עם נדרו נקרא רשע שעושה כן להכעיס.

הצדדים החיוביים בעולם ההפלאה

כפי שראינו לעיל יש מקום לפרש את עצם הימצאות פרשיית הנדרים בתורה בשני אופנים. את האופן הראשון הראנו ובארנו עד כה, וכעת נעבור להצגת האופן השני – ראיית הנדרים כבעלי ערך ומשמעות חיוביים.

1. ביחס לנדרי פרישות

המשנה באבות (פ"ג מ"ג) קובעת "נדרים סייג לפרישות" ומכאן ניתן להסיק שיש להם מקום משמעותי בעבודת ה' של היהודי. הרמב"ם בהלכות נזירות מגדיר את מי שנודר דרך התניה כרשע, מה שאין כן ביחס לנודר נזירות לה' שזוהי דרך קדושה וקדוש הוא:

האומר הריני נזיר אם אעשה כך וכך או אם לא אעשה וכיוצא בזה הרי זה רשע ונזירות כזו מנזירות רשעים הוא. אבל הנודר לה' דרך קדושה הרי זה נאה ומשובח ועל זה נאמר 'נזיר א-להיו על ראשו קדש הוא לה''. ושקלו הכתוב כנביא (שנאמר) 'ואקים מבניכם לנביאים ומבחוריהם לנזירים' (פ"י הי"ד).

מהי דרך קדושה? נראה שהדבר תלוי במוטיבציה שהייתה לנודר או מקבל הנזירות, וכפי שכותב הרמב"ם בהלכות נדרים:

מי שנדר נדרים כדי לכונן דעותיו ולתקן מעשיו הרי זה זריז ומשובח. כיצד כגון מי שהיה זולל ואסר עליו הבשר שנה או שתיים. או מי שהיה שוגה ביין ואסר היין על עצמו זמן מרובה. או אסר השכרות לעולם. וכן מי שהיה רודף שלמונים ונבהל להון ואסר על עצמו המתנות או הניית אנשי מדינה זו. וכן מי שהיה מתגאה ביופיו ונדר בנזיר⁴ וכיוצא בנדרים אלו. כולן דרך עבודה לשם הם ובנדרים אלו וכיוצא בהן אמרו חכמים נדרים סייג לפרישות.

4 מקור דבריו אלו הוא בסיפור המובא בנדרים (ט:): על שמעון הצדיק שלא אכל אשם נזיר חוץ מהמקרה של אותו "נזיר מן הדרום", שנדר נזירות לאחר שראה את השתקפות שעריו היפה במים, והחליט לגלחו בגלל רצונו לשלוט על גאוותו וכך לתקן את מידותיו.

ואע"פ שהן עבודה (לשם) לא ירבה אדם בנדרי איסור ולא ירגיל עצמו בהם, אלא יפרוש מדברים שראוי לפרוש מהן בלא נדר (פי"ג הכ"ג-הכ"ד).

כלומר, אין אדם רוצה באמת לנדור ולאסור על עצמו דבר אלא רק להשתמש בנדר כגורם מדרבן ליישום רצונותיו, ודבר זה משובח.

הרב קוק⁵ כותב שנדרים הם המקום לגילוי של אמונה טבעית הפורצת את החוקיות הכללית הקבועה ונותנת ביטוי לנפש של האדם. כמובן, שכל זה תלוי אם האדם עמד בנדרו, הוציאו לפועל ולא ביטל אותו. גם אם החליט להתירו, השאלה תלויה: אם התירו על ידי פתח הרי שהרצון היה חיובי ובונה, אך אם השתמש בחרטה נמצא שמעיקרא כוונותיו לא היו שלימות וטובות.

ניתן גם להציג את גישתו של ר' נחמן בליקוטי הלכות (נדרים ה"א) שלפי התפיסה הקבלית הנדרים עולים על המצוות ויכולים לבטל אותן. מבחינה מסוימת, נדרי איסור בדרך כלל קשורים לעולם החול, וזאת כיוון שמטרתם היא לחשוף רבדים פנימיים של ערכי קודש ורוחניות שעליהם העולם מתבסס. כידוע, בעשרה מאמרות נברא העולם והעולם החומרי הוא בעצם התגלמות של כח רוחני א-להי. על ידי הנדרים אדם מנסה לחשוף את הרובד הרוחני שמעבר לרובד החיצוני של העולם החומרי. הנדרים הם מעין המדרגה שקודם מתן תורה, אשר נתקיימה על ידי מוסר הכליות של האבות. לכן אין מניעה שהנדרים יוכלו לבטל את חוקי התורה ובניגוד לשבועה שאינה מופנית כלפי תוכן המצוות אלא מהווה מעין מעקף כלפי המצווה עצמה ולכן היא בטילה.

2. ביחס לנדרי הקדש

גם ביחס לנדרי הקדש מכריע הרמב"ם שהם טובים ומבורכים אך גם בהם יש לשמור על פן של איזון – שלא יכלה את ממונו ולא יבוא בהם לידי תקלה. לכן נראה שהרמב"ם פוסק כר"י שידור וישלם (נדרים פ"ט ה"א) ואינו עושה הבחנה בין נדר לנדבה. כך הוא פוסק בסוף הלכות חרמים וערכין:

אע"פ שההקדשות וחרמין והערכין מצות וראוי לו לאדם להנהיג עצמו בדברים אלו כדי לכופף יצרו ולא יהיה כילי ויקיים מה שצונו נביאים כבוד את ה' מהונך. אעפ"כ אם לא הקדיש ולא העריך ולא החרים מעולם אין בכך כלום. הרי התורה העידה ואמרה וכי תחדל לנדור לא יהיה בכך חטא.

5 בשמונה קבצים (קובץ ז פסקה פז), וכן בעין אי"ה לשבת (לז. אות ריג).

לעולם לא יקדיש אדם ולא יחרים כל נכסיו. והעושה כן עובר על דעת הכתוב שהרי הוא אומר מכל אשר לו ולא כל אשר לו כמו שבארו חכמים. ואין זו חסידות אלא שטות שהרי הוא מאבד כל ממונו ויצטרך לבריות. ואין מרחמין עליו. ובזה וכיוצא בו אמרו חכמים חסיד שוטה מכלל מבלי עולם. אלא כל המפזר ממונו במצות אל יפזר יותר מחומש. ויהיה כמו שצונו נביאים מכלכל דבריו במשפט בין בדברי תורה בין בדברי עולם. אפילו בקרבנות שאדם חייב בהן הרי חסה תורה על הממון ואמרה שיביא כפי מסת ידו. קל וחומר לדברים שלא נתחייב בהן אלא מחמת נדרו שלא ינדור אלא כראוי לו שנאמר איש כמתנת ידו כברכת ה' א-להיך אשר נתן לך (פ"ח הי"ב-הי"ג).

לאור זאת, מובן מדוע אין הרמב"ם סובר שמי שכבר נדר נדרי הקדש צריך להישאל עליהם דומיא דנדרי איסור, אלא עדיף שיביאם לבית המקדש כפי שנפסק בסוף הלכות נדרים: "אבל נדרי הקדש מצוה לקיימן ולא ישאל עליהן אלא מדוחק שנאמר נדרי לה' אשלם" (פ"ט הכ"ה). כאן כבר יש ריווח בכך שנותן ממונו למסגרת ההקדש ולכן יש ענין שיקיים את נדרו בניגוד לנדרי איסור שאינם נובעים מדרכי עבודת ה'.

אמנם הרמב"ן והרשב"א בחידושיהם לחולין הציגו את מחלוקת רבי יהודה ורבי מאיר בענין נדר ונדבה באופן שונה ממה שהוצג לעיל כמחלוקת אם לקחת סיכונים בעבודת ה' או לא. להבנתם, המחלוקת היא ביחס לענין הקרבנות: האם הן דבר חיובי ורצוי או רק צורך אנושי שהתורה מוכנה להכיר בו מתוקף חכמת ה' ועורמתו שלא יוכלו לעובדו ללא קרבנות (כפי שהבאנו בשם הרמב"ם בריש דברינו). וכך ברמב"ן:

ולי נראה שלא אסרן אלא בקדשי מזבח שמא יבאו לידי תקלה ואין בקרבנות צורך לגבוה כדכתיב הנה שמוע מזבח טוב, אבל לצדקה ולהפריש עישור לעניים ואין צריך לומר לקיים מצות, נשבעין ונודרין כדתנן (אבות פ"ג) נדרים סייג לפרישות (ב. ד"ה והקשו).

ממילא ר"מ איננו מוכן להסתכן עבור דברים שאין להם ערך עצמי אך כן עבור צדקה וכדומה, ואילו ר"י רואה בזה ערך מצד עצמו ולכן מוכן לקחת את הסיכון עבור זה. לאור זאת עולה שהרמב"ן פסק כר"מ ולכן עודד רק נדרי פרישות והסתייג מנדרי הקדש כמבואר לעיל. לעומת זאת, מן הרמב"ם עולה שגם בנדרי הקדש יש אלמנט חיובי אך אין לכלות ממונו עבור זה. כך גם מפורש בסמ"ג (לא תעשה רמב) שכתב שאם נדר לצדקה מצווה לקיימו ולא ישאל עליהם אלא מדוחק.

3. ביחס לשבועות

מעניין שביחס לשבועות לא נאמר שהאדם כאילו בונה במה לעצמו. נראה ששבועה היא חרב פיפיות כיוון שהיא נושאת את שם ה' וכל התעסקות עם שמו של ה' המקודש עלולה להיות הרת אסון אך גם יכולה להביא ברכה מרובה לעולם. אם שיקר בשבועתו או השתמש בשם ה' לחינם הרי שעשה חילול השם נורא וביזה את קדוש ישראל וראוי להיענש על כך בחומרה. אם קיים את שבועתו ולקח כערב על אמתות דבריו את השם הרי שבכך ביטא את נאמנותו לקב"ה ואת גודל אמתיותו ויחודו, וכך הגדיל את שמו ביותר. הסתכלות מורכבת זו מסבירה את פסקו של הרמב"ם בסוף הלכות שבועות:

אע"פ שמותר להשאל על השבועה כמו שבארנו ואין בזה דופי, ומי שלבו נוקפו בדבר זה אינו אלא שמץ מינות, אעפ"כ ראוי להזהר בדבר זה, ואין נזקקין להתיר אלא מפני דבר מצוה או מפני צורך גדול, וטובה גדולה היא לאדם שלא ישבע כלל. ואם עבר ונשבע שיצטער ויעמוד בשבועתו שנאמר נשבע להרע ולא ימיר וכתוב אחריו עושה אלה לא ימוט לעולם (פי"ב הי"ב).

הרמב"ם לא כותב שמי שנשבע נחשב כבונה במה. הוא ממליץ שלא להישבע אך לא בבחינת איסור אלא בבחינת טובה גדולה לאדם. למרות זאת, קובע הרמב"ם שמי שנשבע לא יתיר שבועתו אף על פי שהדבר מותר אלא ימלא את שבועתו. מדוע? נראה שאם כבר נזדמנה לידו מצוות קידוש שמו הגדול אין לו לאדם להחמיצה וגם יינצל על ידי כך משבועה לשווא. הרמב"ם פוסק שיש מצווה להשבע בשם ה':

כשם ששבועת שוא ושקר בלא תעשה. כך מצות עשה שישבע מי שנתחייב שבועה בבית דין בשם שנאמר ובשמו תשבע זו מצות עשה. שהשבועה בשמו הגדול והקדוש מדרכי העבודה היא והדור וקדוש גדול הוא להשבע בשמו.

ואסור להשבע בדבר אחר עם שמו, וכל המשתף דבר אחר עם שם הקדוש ברוך הוא בשבועה נעקר מן העולם, שאין שם מי שראוי לחלוק לו כבוד שנשבעין בשמו אלא דאחד ברוך הוא.

ומותר לאדם להשבע על המצוה לעשותה כדי לזרז את עצמו ואע"פ שהוא מושבע עליה מהר סיני שנאמר נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדקך (שבועות פי"א ה"א-ה"ג).

מדברי הרמב"ם עולה שבשני מקרים ישנו ענין שאדם יזום את השבועה ועצם מעשה ההפלאה הוא חיובי – שבועות זירוזים או שבועה לב"ד. אך נראה שאם כבר נשבע האדם שבועת ביטוי הרי שמקיים בזה מצוות 'בשמו תשבע' ולכן כתב שעדיף שלא יתירנה.⁶

בזה דומות השבועות לנדרי פרישות שגם בהן יש מדרכי עבודת ה' כפי שכתב הרמב"ם. כך עולה שמטרת הענין שישבעו לפני הא-להים והוא זה שידאג לפרוע ממי שמשקר (כבשומרים שאי אפשר להוכיח זאת וכן באישה סוטה שבעלה⁷ לא יכול לדעת מה קרה) אך מאידך גיסא מי שבאמת נשבע ומזכיר את שמו של ה' גם בתוך המציאות היומיומית שבשוק וכן בחוג המשפחה – הרי שבזה מקיים מצווה, מקדש שם שמים וזוכה לברכה, כלשון הפסוק: "בְּכָל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֶזְכֵּר אֶת שְׁמִי אָבוֹא אֵלַיךְ וּבְרַכְתִּיךָ" (שמות כ', כא).

6 גם המהר"ם מביא בתשובתו (סימן קכב) שכל מה שנאמר שמצווה להישאל זה דווקא בנדר אך לא בשבועה.

7 לכן הכהן הוא שמקלל אך הוא גם מי שמברך את ישראל.