

הרב אביעד ברטוב

התרת נדרים כחזרה בתשובה

עקירת הרצון בהתרת נדרים

"היתר נדרים פורחין באויר ואין להם על מה שיסמכו" – בקביעה זו תמצתה המשנה (חגיגה פ"א מ"ח) את התשתית ההלכתית למנגון התרת הנדרים. "פורחין באויר" – שכן בתורה לא מצאנו מקור מפורש לפיו ניתן להתיר לאדם את נדרו.¹ אך למרות שהמשנה אומרת "אין להם על מה שיסמכו", הגמרא בכל זאת מוצאת מקור לכך שחכם בהתרתו פוגע בתשתית המאפשרת את קיומו של הנדר. מאמר זה יפתח בהצגת שתי דרכים לתיאור והבנת תהליך התשובה של האדם מחטאיו, כאשר מתוך כך נפנה להביט בצורה חדשה על התרת הנדרים.

שתי תפיסות בתשובה

נפתח בהצגת יחסו המיוחד של הרמח"ל לתשובה, ולאחר מכן נפנה לדברי רבי יוסף אלבו.

תשובה כחסד

בפרק ד' של ספרו "מסילת ישרים" מציג הרמח"ל את דעתו ביחס לתשובה. הוא מבאר שיסודה של התשובה במידת הרחמים של הקב"ה, ובתוך כך רומז על השוואה להתרת נדרים:

אמנם, מדת הרחמים היא הנותנת... שתחשב עקירת הרצון כעקירת המעשה, דהיינו, שבהיות השב מכיר את חטאו ומודה בו ומתכוון על רעתו ושב ומתחרט עליו חרטה גמורה דמעיקרא **כחרטת הנדר ממש** – שהוא מתנחם לגמרי והיה חפץ ומשתוקק שמעולם לא היה נעשה הדבר ההוא ומצטער בלבו צער חזק על שכבר נעשה הדבר ועוזב אותו להבא ובורח ממנו, הנה עקירת הדבר מרצונו, יחשב לו כעקירת הנדר

1 אמנם, התורה מתייחסת במפורשת להפרת נדרים, אך מדובר במערכת שונה ונבדלת מהתרת נדרים. הבדל זה מתומצת בפסיקת הרמב"ם בהלכות שבועות (פ"ו ה"ה): "שאין מיפר אלא הבעל או האב אבל החכם אינו אומר אלא לשון התרה ומחילה". בהלכות נדרים (פי"ג ה"י) עומד הרמב"ם על הבדל הלכתי בין שני התחומים: "ואין אומרין בהפרה נדר שהופר מקצתו הופר כולו כדרך שאומרין בהתרה". ועיין מאירי נדרים כא: ד"ה ואע"פ שזהו מנהג.

ומתכפר לו. והוא מה שאמר הכתוב (ישעיה ו'): וסר עונך וחסאתך תכפר, שהעון סר ממש מהמציאות ונעקק במה שעכשיו מצטער ומתנחם על מה שהיה למפרע. יסודה של התשובה, ואולי גם של התרת הנדרים², בחסד של הקב"ה. הסליחה והכפרה אינן תוצאה טבעית של התהליך שעובר החוטא. הרמח"ל מסייג עניין זה ומבאר כיצד מידת רחמים זו אינה סותרת את ההיגיון המשפטי שבמידת הדין:

וזה חסד ודאי שאינה משורת הדין, אך על כל פנים הנה הוא חסד שאינו מכחיש הדין לגמרי, שהרי יש צד לתלות בו, שתחת הרצון שנתרצה בחטא וההנאה שנהנה ממנו בא עתה הנחמה והצער... דרכי חסד הם לקבל את המעט כמרובה, אך לא מתנגדים ומכחישים ממש מדת הדין, כי כבר יש בהם טעם הגון להחשיב אותם. אך שיתורו עבירות בלא כלום או שלא ישגיח עליהם, זה היה נגד הדין לגמרי, כי כבר לא היה משפט ודין אמיתי בדברים, על כן זה אי אפשר להמצא כלל.

לדברי הרמח"ל, לפי מידת הדין לא ניתן לתקן את המציאות באמצעות שינוי תודעתי בלבד. התשובה אפשרית רק בזכות השפעת מידת החסד, והעובדה שהאדם ניחם על מעשיו מהווה את הצידוק החלקי שמידת הרחמים זקוקה לו כדי לפעול.

תשובה כפרשנות המעשה למפרע

גישה הפוכה מופיעה אצל רבי יוסף אלבו בספר העיקרים (מאמר ד פרק כז). על פי תפיסתו של הר"י אלבו רצונו של האדם הולך ומתברר, כך שרק למפרע ניתן לפרש האם מדובר ברצון של ממש או בסוג של אונס:

ונאמר שהפעולות האנושיות שעליהן ישובח האדם או יגונה הנה הן הפעולות הרצוניות הנעשות בבחירה, וזה כשיהיה העושה אותן יודע בעת עשייתן שהוא עושה הפעולה הזאת ורוצה בעשייתה ובוחר בה על זולתה, ולזה יתנצלו השכורים על הפעולות שעושים בעת השכרות לומר שעשאו בלא ידיעה...

ולאור זאת, מבאר את פטור אונס:

והפעולות שלא יפול עליהן שם השבח או הגנות כלל הם פעולות האונס הגמור, והן הפעולות שאין הפועל אותן יודע ולא רוצה בפעל ההוא ולא בוחר אותו על זולתו,

2 אפשר גם לחלק בין התשובה להתרת נדרים: התשובה זקוקה למידת הרחמים כדי להשתוות להתרת נדרים, שבה הגיוני יותר לבטל את דברי האדם בעזרת חרטה בלבד – הנדר מבוסס על רצונו של האדם, ולכן קל יותר לעוקרו כאשר הרצון משתנה. בנוסף, קל יותר להתיר את הנדר, שהוא דיבור בעלמא, מאשר לבטל מעשה שיש בו ממש.

כאדם המשליך אבן והוציא חברו ראשו וקבלה ומת, שזה הפועל לא ידע הפעל בעשייתו ולא הוא בוחר אותו על זולתו ולא רוצה בו, וזהו האונס הגמור שלא יפול עליו השבח והגנות, ולזה לא חייבה תורה גלות להורג באונס על דרך זה אלא להורג בשגגה שיש בו צד מעורב מן האונס והרצון.

אך קיימים מצבי ביניים, שלגביהם קשה לקבוע האם נעשו באונס או ברצון:

והפעולות המעורבות מן האונס והרצון שהן האמצעיות בין שני אלו המינים שזכרנו הוא דבר קשה לידע אם ראוי שייחסו אל האונס או אל הרצון... שהאדם העושה דבר מגונה מיראת אנשים בעלי זרוע פן יפגעו בו, הנה יראה שזה מסוג האונס ושהדבר ההוא נעשה בהכרח, אלא שאם היה בכאן דבר ראוי לסבול עליו כל צער וטורח טרם שישלח האדם ידו לעשותו, הנה ראוי שיכנסו אלו הפעולות כשיעשו על זה הדרך בסוג הרצון, ואם היו כל הפעולות ממה שאין ראוי לסבול בעדם טורח גדול וצער חזק, הנה יכנסו אלו בסוג האונס... לפי שהדבר שיעשהו האדם ובעת שיעשהו יבחרהו על זולתו יותר ראוי שתיוחס עשייתו אל הרצון משתיוחס אל האונס.

במילים אחרות, בפעולות רבות מעורב מרכיב של אונס, אך אם מתברר שאדם מעוניין במעשה שעשה והיה בוחר בו גם לולא האונס – אין זה אונס כלל. כיצד ניתן לבחון זאת? משיב הר"י אלבו שניתן לבחון את יחסו של האדם למעשה לאחר עשייתו. אם הוא עדיין חפץ בו – המעשה נחשב כמעשה שנעשה ברצון, ואם הוא מתחרט עליו – מתגלה למפרע שזהו אונס:

שהדבר שיעשהו האדם ובעת שיעשהו יבחרהו על זולתו ורוצה בו **ואחר שנעשה הוא רוצה בקיומו, כלומר שהוא חפץ ורוצה שיהיה עשוי, הנה זה ראוי שייחס אל הרצון, אף על פי שיש בתחלתו קצת אונס**, כמו מה שיקרה ליורדי הים שהם משליכים סחורתם בים בעת בא רוח סערה מרוממת גליו, כי אף על פי שאין שום אדם שישליך סחורתו בים ברצון ודומה לאונס, הנה מצד שיבחרו זה על צער וסכנת עצמם ראוי שייחס אל הרצון, לפי שאף אחרי שיצאו אל היבשה הם רוצים בפעל ההוא וחפצים שיהיה עשוי כן בעבור שזה היה סבה להצלת עצמם, ועל כן ראוי שיהיו אלו הפעולות מסוג הרצון ולא מסוג האונס. ואולם אם אחר שיצאו אל היבשה לא היו רוצין בזה אבל היו בוחרים וחפצים בהפכו, ראוי שייחס אל האונס אחר שאינן רוצין בקיום הפעל ההוא.

רעיון זה עומד לדבריו ביסוד החזרה בתשובה:

זוה שאמרו רבותינו ז"ל היכי דמי בעל תשובה, כגון שבא לידו דבר ערוה פעם ראשונה ושניה ונצול הימנה, מחוי רב יהודה באותו פרק באותה אשה באותו מקום, כי כשיבא הפעל ההוא לידו בכל אותם התנאים ויכבוש יצרו לאהבת השם יתברך ולא ישוב לעשותו, זה יורה שנתחרט חרטה גמורה וגמר בלבו **שהפעל שעשה בראשונה היה בטעות ובלי דעת והשכל אחר שהוא מתחרט עליו**, ואין ראוי שיענש האדם על עבירה כזו כמו שאין ראוי שיגונה על הפעל שנעשה בטעות ובלי ידיעה... ומזה הצד הוא שתועיל התשובה לבעל העבירה, שהיא תשים העבירה כאלו לא נעשת בפעל וכאלו הוא דבר שנעשה בטעות ובכלי דעת.

הר"י אלבו עומד על כך שכל מעשה שנעשה בחיינו כולל מרכיב של אונס וטעות. אין פעולה שנעשית בשיקול דעת מלא וללא השפעה של נסיבות חיצוניות, המטעות את האדם ומקשות עליו לחשוב בצורה בהירה וישרה. האבחון והשיפוט של המעשה לאחר עשייתו, נובע מהנתונים שמתגלים לאחר מעשה – מידת הרצון של האדם במעשה ובתוצאותיו, כאשר ההשפעות החיצוניות שליוו את המעשה בטלות. אם האדם אינו מעוניין במעשה – הרי שיש להתייחס אליו כאל מעשה שנעשה בטעות. חזרה בתשובה כוללת התנערות מהשפעות זמניות של טרדות החיים ויצר האדם. אם האדם מצליח להתנער מגורמים אלו, מסתבר שאלו גורמים זמניים שפגעו בבחירתו, אולם אם הוא דבק בהם – מתברר שהיה לו רצון גמור במעשה. באופן זה, קיימת הצדקה למחילת העוונות לחוזר בתשובה.³

3 [הערת המערכת: מעניין להשוות את גישת הר"י אלבו לדבריו של הרב שג"ר ביחס לתהליך התשובה: "אחת משיטות הטיפול הפסיכולוגיות הקיימות היום הינה תרפיה נראטיבית. בשיטת הטיפול הזו המטופל מספר את סיפור חייו למטפל; וכאן קורה דבר מעניין: הסיפור הנשמע מפי המטופל איננו חופף לשרשרת האירועים שאירעו במציאות. אירועים שלמתבונן מן הצד נראים מרכזיים, הופכים לשוליים בסיפור, ואירועים שוליים הותירו חותם עמוק על חיי המטופל ותופסים בסיפור מקום מרכזי. מלבד זאת – לכל אדם יש מערכת הקשרים פנימית הנוצרת על ידו, המלכדת את חייו לכלל סיפור אחד. לכל אדם יש את הנראטיב שלו, שמעצב את מערכת האמונות וההתנהגות שלו. הטיפול בשיטה הנראטיבית מנסה לאפשר למטופל לפרש מחדש את חייו תוך כדי סיפורם מחדש, על ידי הדגשת אירועים או רגשות שקודם היו בצל, עד כדי הפיכת אירועי חיים שונים, שלא נכללו כלל בסיפור הראשוני שסיפר המטופל, לחלק בלתי נפרד מן הסיפור החדש – הסיפור משתנה, וממילא חל שינוי במטופל" (סיפורי המעשיות של ר' נחמן, באתר ישיבת שיח יצחק).

אמנם, הרב שג"ר אינו רואה בכך בירור של הרצון הראשוני שהוא עמום במקצת, אלא שינוי ישיר של פני ההיסטוריה על ידי בחירת נרטיב חדש. לפי שניהם שורשה של התשובה בתהליך פסיכולוגי, אך בעוד לפי הר"י אלבו התהליך משפיע על הרובד המשפטי ומוביל להגדרת החוטא כאנוס, לפי הרב שג"ר מתרחשת השפעה ישירה על הרובד ההיסטורי – ההיסטוריה נכתבת מחדש לפי הנרטיב שבונה החוזר בתשובה.]

מתשובה להתרת נדרים

הן הרמח"ל והן הר"י אלבו הקבילו בין תהליך התשובה להתרת נדרים. לפי הרמח"ל מסתבר שעיקרה של התרת הנדרים בחסד א-להי. לא ניתן להצדיקה בעיניים אנושיות רגילות ללא חידוש מיוחד של הקב"ה. אמנם, כדי שלא לסתור את מידת הדין אנו מוצאים ליקויים מסוימים בנדר המקורי, אך יסוד התרת הנדרים אינו בליקויים אלא ברחמיו של הקב"ה. אולם לדעת הר"י אלבו – אשר בשיטתו נרחיב – התרת נדרים נובעת מפרשנות טרוספקטיבית של מעשה ההפלאה:

ויראה שזה כן ממה שאמרו רבותינו ז"ל במסכת נדרים והלכתא פותחין בחרטה, ופירשו שם בגמרא היאך דאמר ליה לבך עלך או כדו תהית, וזה ממה שיררה שהכל הולך אחר קיום הרצון, שאם הרצון קיים השבועה קיימת ואם אין הרצון קיים הרי **השבועה כאלו היא בטעות, ומתירין אותה אף על פי שנעשית תחלה ברצון.**

על שבועה ונדר להיווצר מכוח רצון גמור של האדם. בהתרת נדרים מתרחש תהליך המאפשר לראות את הרצון בזמן ההפלאה כמוטעה, וכך שקולים הם לקניין בטעות. ייתכן ששורשיו של רעיון זה, שהרצון הוא רכיב משמעותי בקיומו של תהליך ההפלאה, גלומים כבר בדברי הירושלמי בנדרים:

מימיו לא אכל שמעון הצדיק חטאת דם. מימיו סבר שמעון בני אדם מתוך הקפדתן הן נודרין, ומכיון שהן נודרין מתוך הקפדן סופו לתהות, ומכיון שהוא תוהא נעשה קרבנותיו כשוחט חולין בעזרה (פ"א ה"א).

לפי שמעון הצדיק, בני אדם אינם נודרים מתוך יישוב הדעת ורצון ברור. החלטתם נובעת מכעס ומבוססת על דעת עמומה וחלקית, שעתידה להתברר לאחר זמן, כאשר יפוג הכעס. שמעון הצדיק חושש כי למרות שהנזיר לא נשאל על נזירותו, היא בטלה, משום שלרוב מתברר שהרצון בשעת ההפלאה היה מוטעה, והנזיר תוהא על הראשונות גם אם אינו מביע זאת כלפי חוץ ואינו נשאל על נזירותו.

בשורות הבאות נבחן את גישתו של ר"י אלבו לאור מספר הקשרים. נתחיל מהכלל "הלכתא פותחים בחרטה", ולאורו נציע שניתן למצוא חברים לר"י אלבו בקרב הראשונים. לאחר מכן נבאר כיצד "חומרת הגאונים" – שצמצמו מאוד את היקף התרת הנדרים – מתבארת לאור שיטתו. כמו כן, נחתום את המאמר בביאור מחדש לנדרו של יפתח.

הלכתא פותחים בחרטה

אדם הרוצה להתיר את נדריו בא אל החכם, וזה יכול להעמיד בפניו שני מסלולים: הפתח והחרטה.⁴ במסכת נדרים מוקדש הפרק התשיעי במסכת לדין בענייני הפתח; דוגמה לפתח ניתן למצוא במשנה השניה של הפרק:

קונם שאני נהנה לאיש פלוני ונעשה סופר או שהיה משיא את בנו – ואומר אילו הייתי יודע שהוא נעשה סופר או שהיא משיא את בנו בקרוב לא הייתי נודר...

”פתח” הוא פגם משפטי שמוצאים בנדר עצמו, ומאפשר טענת ביטול, בדומה ל”מקח טעות”. בהתרה על ידי פתח הנודר אומר שאילו בשעת הנדר היה מודע לדבר מסוים, שנודע לו רק לאחר מכן, לא היה נודר, וממילא – הנדר נעשה בטעות. כך מסביר הר”ן בנדרים מהו פתח:

לפי שכל נדר שהוא נותר בפתח הרי הנודר אומר שאפילו בתחלה כשנדר אילו היה נותן אל לבו אותו פתח לא היה נודר ונמצא נדרו בטעות (כא: ד”ה אין חכם).

כאמור, לא מדובר בפגם כללי בדעת הנודר, אלא בחוסר התייחסות לתרחיש מסוים שעלול לנבוע מהתחייבות זו.⁵

ב”חרטה”, לעומת זאת, האדם אומר שהוא מצטער על הנדר **לאחר שנדר**, ולמרות שבשעת הנדר התכוון לנדרו ולא חסר לו שום מידע נחוץ, הוא טוען שהנדר נעשה מתוך שיקול דעת לקוי בשל המידות הרעות שהיו בו וגרמו לו לנדר. החרטה אינה נזכרת בדברי המשנה באופן מפורש אלא בביריות המובאות בתלמוד הבבלי, לדוגמה:

תניא ר' יהודה אומר: אומרים לו לאדם לב זה עליך? אם אמר לאו – מתירין אותו

(נדרים כא:).

4 בהקשר זה עיין במאמרו של הרב ספי מרקוס, בספר זה.

5 אמנם, אפשר היה להבין שפתח בנדר מלמד גם הוא על רצון פגום בשעת הנדר ולכן הנדר בטל מעיקרו. הבנה זו אינה פשוטה – האם נעלה על דעתנו לחשוש לכל נדר שמא יש בו פתח שלא התגלה? חשש כזה עשוי להתבטא, למשל, בהימנעות מהבאת קרבנות נדר למקדש, מחשש להבאת חולין לעזרה. חשש דומה הועלה על ידי שמעון הצדיק לגבי חרטה, והוא אכן סירב לאכול קרבנות הנובעים מנדר (אמנם, נראה שחכמים החולקים עליו סוברים שזהו חשש רחוק, אך ייתכן שהחשש שמא יש בנדר פתח שלא התגלה יותר סביר מאשר חששו של שמעון הצדיק, הן בגלל שכיחות הפתח לעומת החרטה, והן בגלל העובדה שקשה לזהות פתח שהנודר לא בא להישאל עליו). נראה יותר, וכך נבין במאמרנו זה, שהפתח אינו מהווה חיסרון בדעת הנודר הפוסל את הנדר מלכתחילה, אלא פגם משפטי המאפשר טענת ביטול, ואם לא ביטלו את הנדר על פיו בפועל – הנדר קיים. על פי גישה זו מובן יותר מעמדו של החכם בהתרת הנדר – החכם אינו נחוץ רק לצורך ידיעת ההלכה, אלא גם בשל סמכותו – בדומה לסמכותו של בית הדין בדיני ממונות, המאפשרת ביטול המעשה בשל הפגמים המשפטיים שהתגלו בו.

וכך מסביר זאת המאירי:

ומכל מקום צריך שיבין את דבריו יפה ושהעולה מהם שחרטה זו **תהא חרטה מעקר הנדר** כלומר שמתוך כעס או כילות ועצרנות או כיוצא בזה נדר ולא מתוך ישוב הדעת **ועכשו נתישבה דעתו ומתחרט** (נדרים כא: ד"ה ואע"פ שזהו מנהג הגאונים).

המאירי מצביע על ליקוי בדעת בעיקר הנדר, הנובע מחוסר יישוב הדעת וטרדות שונות בשעת ההפלאה. לאחר זמן נתישבה דעתו של הנודר, והתברר שאמנם בשעת הנדר התכוון לדבריו, אך אלו נאמרו ממניעים שכעת אינו מקבל אותם. כמובן, עולה השאלה מהי ההצדקה ההלכתית להתיר לאדם את נדריו בגלל שרצונו האישי השתנה. נראה שעל כך משיב הר"י אלבו:

ופירשו שם בגמרא: היאך דאמר ליה: 'לכך עלך או כדו תהית?', וזה ממה שירדה שהכל הולך אחר קיום הרצון, שאם הרצון קיים השבועה קיימת ואם אין הרצון קיים הרי השבועה כאלו היא בטעות, ומתירין אותה **אף על פי שנעשית תחלה ברצון**.

ר"י אלבו מפתח כאן את טענתו בנוגע לתשובה, ומוסיף שהשאלה שאותה מציב החכם בפני הנודר איננה רק בנוגע לדעתו בשעת הנדר – האם הנדר נעשה מתוך צלילות מלאה. יש כאן טענה מרחיקת לכת יותר – דעתו של הנודר לאחר מעשה משפיעה על תפיסתו את הנדר; אם הנודר שינה את דעתו – נתייחס אל הנדר למפרע כאילו יסודו בטעות. בכך דומה התרת נדרים לתשובה, שגם בה החוטא המהרהר בתשובה מחליט שאם תזדמן לידו העבירה שוב לא יחטא בה.⁶ בקבלה זו משפיע החוטא על מעשיו למפרע ומגלה שבשעת החטא לבו לא היה עמו.⁷

נחלקו הדעות בגמרא, ובעקבותיה הראשונים, האם ניתן להתיר נדר בחרטה. לכאורה, המאפשרים ביטול נדר בחרטה סוברים כר"י אלבו, ואילו מי שאינו מקבל את דבריו – ידרוש התרת נדר בפתח בלבד.⁸

6 וראה בהרחבה אצל הגר"ד סלובייצ'יק בספרו 'על התשובה' (עמ' 173-174).

7 אפשר להציע לאור דבריו, שכל התרת נדרים מבוססת על העיקרון האמור, גם כאשר מסתמכים על "פתח", כך שבאמצעות הפתח וההתמודדות עם הרצון המעשי שהביא לנדר, תוהה הנודר גם על רצונו הראשוני. הדים לגישה זו ניתן למצוא בדברי הרמ"א (י"ד רכת, ז) "ויש אומרים דחוזרין ושואלין לו אם מתחרט". כלומר, לאחר שהחכם מוצא פתח לנודר, הוא חוזר ושואל אותו האם לאור הפתח החדש שנמצא הוא מתחרט – היינו, הפתח משמש כאמצעי נוסף להביא את הנודר לידי חרטה גמורה.

8 אמנם, ישנה מחלוקת בראשונים גם בנוגע להגדרת החרטה. יש ראשונים (כמו המאירי המובא בגוף המאמר) הסוברים שהנודר צריך לומר שהנדר המקורי נעשה מתוך דעה בעייתית, בשל מידות רעות שהיו באדם וגרמו לו לנדור. דמיונה של דעה זו לדעת הר"י אלבו שהזכרה בולט. ראשונים אחרים (ר"ן נדרים כא:): סוברים שדי בכך שהנודר יצהיר שהוא מתחרט על הנדר, בלי

לחידוד ההבדל בין שני המושגים נשתמש במשל. לאור דברינו בנוגע לדעת ר"י אלבו (כאמור, בניגוד לשיטה הגורסת שחרטה אינה מכילה בהכרח את הטענה "שמתוך כעס או כילות ועצרנות או כיוצא בזה נדר"), היא מעין תהליך פסיכולוגי שבו החכם משקף לאדם את רצונותיו. באמצעות תהליך השיקוף יכול האדם לבחון אם הרצונות שהובילו אותו לנדר היו אמתיים, או שמא נגררו מנסיבות צדדיות וטרדות החיים. אם כעת, בזמן שדעתו מיושבת, הוא מוצא בקרבו שמעולם לא היה מעוניין בנדריים אלו – הרי הנדר בטל מעיקרו. אך אם מוצא שרצונות אלו קיימים גם בזמן זה, מתברר שכבר בשעת יצירת הנדר היו אלו רצונות אמתיים. לעומת זאת, במנגנון הפתח התרת הנדריים היא מעשה משפטי ופורמאלי שבו הנודר מברר את הכשלים שהיו בשעת אמירת הנדר.

במילים אחרות: הפסיכולוג מאפשר לאדם לחשוף ולפרש את רצונותיו המקוריים, ואילו המשפטן משתמש בתהליך השיקוף כדי למצוא תקלה פורמאלית בתהליך הנדר.

נקודה נוספת שעשויה להיות מושפעת מהשאלה אודות יסוד התרת נדריים, מועלית על ידי הגרש"ז אויערבך.⁹ על פי הצעתו (שאותה הוא שולל בהמשך דבריו), אם הנודר מבהיר בשעת הנדר שהוא רוצה שנדרו יתקיים גם אם ימצא בעתיד פתח להתיירו – אין החכם יכול להתיר את הנדר, משום שפעולה זו מהווה מעין "מודעא" המבטלת מראש את "טענת הטעות" שיכלה לבטל את הנדר.¹⁰

נראה, שלשיטת ר"י אלבו שהבאנו לעיל, גם במקרה זה עדיין יש ביד חכמים – המפרשים את רצון האדם באופן רטרוספקטיבי – להתירו (כפי שהסיק הגרש"ז למעשה), משום שאף שהאדם יכול לוותר על יכולתו לבטל את הנדר בטענות משפטיות, פתח השואב את כוחו מיסוד ה"חרטה" פועל במישור אחר וחותר תחת חלותו המקורית של הנדר משום שנעשה בלא דעת, בלי קשר לתוכנו ולסייגים שקבע האדם בשעה שנדר.

למצוא שום פגם בנדר המקורי. ייתכן שגם ראשונים אלו סוברים כר"י אלבו, אלא שהם מניחים שהחרטה מוכיחה שדעתו של האדם היתה בעייתית בשעת הנדר, גם אם אינו מצהיר זו בפירוש. ייתכן גם שראשונים אלו קרובים יותר לדעת הרמח"ל שהזכרנו, הסובר ש"עקירת הדבר מרצונו, יחשב לו כעקירת הנדר" ואין צורך במציאת שום פגם בנדר המקורי.

בסוף מאמרנו נציע דרך הפוכה להבין את דעת הגאונים, השוללים גם הם את החרטה.

9 מנחת שלמה ח"א סימן ל ד"ה ועפ"ז היה נראה לענ"ד.

10 אמנם, ניתן היה להבין שבכך שהאדם מודיע מראש שהוא מבטל כל פתח שיימצא בנדר הוא מגלה את דעתו שהוא נודר בלב שלם, אולם קשה לומר שאדם יכול להצהיר שהוא רוצה שנדרו יהיה קיים למרות כל המידע שאינו גלוי לפניו, משום שכאמור-מידע זה אינו גלוי לו... לכן אנו נאמץ את ההבנה שהאדם "מוותר" מראש על כל פתח שיימצא.

חומרות הגאונים

במהלך ההיסטוריה הייתה תקופה משמעותית, שבה הסתייגו מהתרת נדרים ונמנעו ממנה או צמצמו אותה מאוד. בתשובת רב האי גאון¹¹ מופיע תיאור מעניין משמו של רב נחשון גאון כיצד לאורך תקופה ארוכה של מאה שנים לא עסקו בישיבות הגאונים בהתרת נדרים.¹² לאחר זמן חזרו הגאונים (רב האי) לעסוק בהתרת נדרים אולם הם צמצמו את פעילותם רק לאותם "ארבעה נדרים" שמנויים במשנה.¹³ עם הזמן עברו הגאונים להתיר נדרים נוספים במקרים מיוחדים – כאשר הטורח והעול הנובעים מן הנדר עלולים לפגוע בציבור או בתורה.

להלכה בטלה חומרת הגאונים מן העולם והשו"ע (יו"ד רכח) עוסק בהתרת נדרים בכל מקרה שבו נדרשת התרה ללא תלות בנסיבות הנדר (שגגה, זרוז, אונסין, הבאי) או בהשלכותיו (ציבור ותורה).

אך מה עמד בשורש חומרה זו?

ניתן להציע, ומדובר רק בהצעה, שחומרת הגאונים נבעה משיטת הר"י אלבו בה עסקנו. לשיטתו, לא די בהליך משפטי של זיהוי כשל נקודתי בנדר. נדרש שינוי מהותי של רצון האדם – שהיה בשעת הנדר. ישנו חשש של ממש, שלא חל שינוי משמעותי דיו ברצון האדם, שיהפוך את הנדר למפרע לנדר שנידר בחוסר דעת. מורכבות התהליך הפסיכולוגי הכרוך בהתרת נדרים, הובילה לרתיעה ממנו ועל כן להגבלתו בתקופת הגאונים.¹⁴

נדר יפתח

המדרש בויקרא רבה משלים פרט סיפורי שממנו מתעלם המקרא בסיפור בת יפתח – מדוע לא הלך יפתח אצל חכם כדי לבקש פתח לנדרו:

11 תשובות הגאונים החדשות (עמנואל-אופק) סימן נח.

12 מציאות זאת נתפסה ככל הנראה כחולשה ציבורית שכן מצאנו 'תחינות' מיוחדות שנאמרו בימי תעניות וביום הכיפורים, המבכות את המצב החמור: 'רחמנא גליא קמך דלית דמופרי נדרי ולית דשרי איסרי' (תשובות הגאונים שם).

13 נדרי זרוזין, נדרי הבאי, נדרי שגגות ונדרי אונסין. בתלמוד (כ: ואילך) נחלקו אמוראים האם התרת ארבעת הנדרים צריכה חכם או שאם הנודר מזהה את נדרו ככזה – הנדר כבר מותר. להלכה התקבלה שיטת שמואל שבארבעה נדרים אין צורך בהתערבות חכם. מסיבה זו, התירו הגאונים בתקופה מסוימת רק נדרים אלו, שלמעשה אינם דורשים התרת חכם של ממש.

14 להבנה זו, הסיבה לחוסר היכולת להתיר באמצעות חרטה אינה אי קבלת המנגנון העומד בבסיסה, כפי שהצענו בתחילת מאמרנו, אלא דוקא הערכת יתר של מנגנון זה ומורכבותו.

ויהי כראותו אותו ויקרע את בגדיו – היה יכול להפר את נדרו ולילך אצל פנחס אמר אני מלך ואלך אצל פנחס ופנחס אמר אני כהן גדול ובן כה"ג ואלך אצל עם הארץ זה, בין דין לדין נספת ההיא עלובתא ושניהם נתחייבו בדמיה פנחס נסתלקה ממנו ורה"ק הה"ד (דברי הימים א ט) ופינחס בן אלעזר נגיד היה עליהם לפני ה' עמו, יפתח נישול אבר אבר ונקבר הה"ד (שופטים יב) ויקבר בערי גלעד (פרשה לז).

יפתח ופנחס שלא הסכימו לחוס על כבודם ובגללם הוקרבה בת ישראל כשרה, נענשו על כך. על פניו מדברי המדרש עולה שאלמלא שיקולי הכבוד היה ביד פנחס להתיר את נדר יפתח. ברם, לענ"ד, אם נתפוס כי הנדר אכן חל (תפיסה קשה למדי לאור דיני נדרים), נראה מתוך פשטי המקראות שלא ניתן היה להתיר את הנדר:

וַיְהִי כִּרְאוֹתָו אֹתָהּ וַיִּקְרַע אֶת בְּגָדָיו וַיֹּאמֶר אֲהֵה בְּתִי הַכָּרַע הַכָּרַעַתְנִי וְאַתָּה הֵייתְ בְּעֶכְרִי וְאַנְכִי פְּצִיתִי פִּי אֶל ה' וְלֹא אוּכַל לָשׁוּב (שופטים י"א, לה).

יפתח מצהיר בתוקף ובקול גדול שמאחר והוא פצה את פיו לה' אין בידו לשוב מדבריו ומרצונו הראשוני. ברור שיפתח אינו במקום נפשי המאפשר לו להגיע לשלילת רצונו מן הנדר, ועבודת החכם שהיה שואף להתיר את הנדר בוודאי הייתה קשה ביותר. כל תכליתה של התרת הנדרים לדעת ר"י אלבו היא לתת לאדם את האפשרות לברר את רצונותיו מחדש, להתנתק מן המעשים שעשה בעבר על ידי ברור מחשבה וגיבוש הרצון להתנקות מהם. אם האדם אינו מסוגל ללבן מחדש את רצונו מתוך יישוב הדעת, ולמצוא את הטעויות בהחלטתו – חכם לא יוכל להתיר את נדרו. על כך נאמר: "יש בוטא כְּמִדְקָרוֹת תָּרַב וּלְשׁוֹן חֲכָמִים מְרַפָּא" (משלי י"ב, יח)!