

# 'בלי נדר' - האם השימוש בנדרים חיובי או שלילי

---

## הרב מיכאל ישראל

### פתיחה

בתורה אנו מוצאים מקומות רבים בהם יש שימוש בנדרים ובשבועות, גם בסיפורי התורה וגם במצוות התורה יש נתינת עוגן לשימוש בכלים אלו כחלק מדיבורו של האדם. במאמר זה, נרצה לעיין בשאלה מה תפקידם ומקומם של הכלים הללו, עם דגש על הנדרים. את הדיון שלנו נפתח בסקירה של המקומות השונים בתורה בהם מופיע השימוש בנדרים ושבועות, לאחר מכן נציג בקצרה את הפער בין נדר ושבועה שעולה מתוך הפסוקים, ומתוך כך ננסה לעמוד על מהותם של הכלים הללו. בחלק השני (והעיקרי) של המאמר, נבחן יותר לעומק את עניינם של הנדרים, והאם מדובר בכלי חיובי או שלילי.

### סקירת מקורות בתורה

לקמן רשימת מקורות בהם יש תיאור של נדר ושבועה בתורה.

### ספר בראשית

א. אנחנו מוצאים בתחילת התורה (בראשית ט) את הברית שה' כורת בינו ובין נח אחרי המבול. אמנם בתורה לא נאמר שיש כאן שבועה, אך בדברי הנביאים (ישעיה נד, ט) אנחנו מוצאים שברית זו כללה גם שבועה: "כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי מעבר מי נח עוד על הארץ".<sup>1</sup>

ב. אבימלך ואברהם כורתים ברית שבמסגרתו נשבעים זה לזה (בראשית כא, כב-לא): "ויהי בעת ההיא ויאמר אבימלך ופילכל שר צבאו אל אברהם לאמר אלהים עמך בכל אשר אתה עשה. ועתה השבעה לי באלהים הנה אם תשקר לי ולנייני ולנכדי כחסד אשר עשיתי עמך תעשה עמדי ועם הארץ אשר גרתי בה. ויאמר אברהם אנכי אשבע... על כן קרא למקום ההוא באר שבע כי שם נשבעו שניהם".

ג. בעקבות עקידת יצחק ה' נשבע לאברהם לברכו (בראשית כב, טז-יח): ויאמר בי נשבעתי נאם ה' כי יען אשר עשית את הדבר הזה ולא חשכת את בנדך את יחידך. כי בראך אברכך".

---

<sup>1</sup> הקב"ה גם כורת ברית בינו ובין אברהם (יברית המילה), ואמנם גם בזה לא מוזכר ענין השבועה, אך נדמה שהיסוד של ענין הברית מעורר יסוד דומה, אך לא נאריך כאן ביסוד של המושג 'ברית'. גם בשאר התורה המושג ברית עולה כמה פעמים, ולא נרחיב בכך כאן (עיין שמות ו, ד; שמות יט, ה; שמות לד, י; ויקרא כו, מד; במדבר יח, יט; במדבר כה, יב; דברים ה, ב-ג; דברים כח, סט ועוד).

ד. אברהם משביע את עבדו לפני שליחתו למצוא אישה ליצחק (בראשית כד, ב-ג): "ויאמר אברהם אל עבדו זקן ביתו המשל בכל אשר לו שים נא ידך תחת ירכי. **ואשבעך** בה' אלקי השמים ואלהי הארץ אשר לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני אשר אנכי יושב בקרבן".

ה. ה' מתחייב ליצחק לקיים את שבועתו לאברהם (בראשית כו, ג-ג): "ויגרא אליו ה' ויאמר אל תרד מצרימה שכן בארץ אשר אמר אליך. גור בארץ הזאת ואהיה עמך ובברכתך כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל והקמתי את **השבועה** אשר **נשבעתי** לאברהם אביך".

ו. יעקב נודר נדר לפני יציאתו לבית לבן (בראשית כח, כ-כב): "**וינדר יעקב נדר** לאמר אם יהיה אלקים עמדי ושמרני בדרך הזה אשר אנכי הולך ונתן לי לחם ללכל ובגד ללבוש. ושבתי בשלום אל בית אבי והיה ה' לי לאלקים. והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית אלקים וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך". בהמשך מתוארת הפצרה של ה' ביעקב לקיים את נדרו (בראשית לא, ג; לא, ג): "ויאמר ה' אל יעקב שוב אל ארץ אבותיך ולמולדתך ואהיה עמך... אנכי האל בית אל אשר משחת שם מצבה אשר **נדרת לי שם נדר** עתה קום צא מן הארץ הזאת ושוב אל ארץ מולדתך". ושוב, אחרי שובו של יעקב לארץ ה' מפציר בו לקיים נדרו (בראשית לה, א): "ויאמר אלקים אל יעקב קום עלה בית אל ושב שם ועשה שם מזבח לאל הנראה אליך בברכתך מפני עשו אחיך".

ז. יעקב ולבן כורתים ברית, שבמסגרתה יעקב נשבע ללבן שלא יעבור את הר הגלעד (בראשית לא, ג): "**וישבע יעקב בפתח אביו יצחק**".

ח. יעקב משביע את יוסף שיעלה את עצמותיו לארץ (בראשית מז, ל-לא): "וינשאתני ממצרים וקברתני בקברתם ויאמר אנכי אעשה כדברך. ויאמר **השבועה לי וישבע** לו". כמו כן יוסף משביע את בני ישראל שיעלו את עצמותיו לארץ (בראשית נ, כה): "**וישבע יוסף** את בני ישראל לאמר פקד פקד אלהים אתכם והעלתם את עצמתי מזה" (שבועה זו מוזכרת שוב בשמות יג, יט).

### ספר שמות

א. לאחר מלחמת עמלק, יש לשון שאמנם אינה לגמרי ברורה, אך רבים ביארוה כשבועה (שמות יז, טז): "ויאמר **כי יד על פס יה** מלחמה לה' בעמלק מדר דר" (וזו לשון רש"י שם: "ידו של הקדוש ברוך הוא הורמה לי שבע בכסאו להיות לו מלחמה ואיבה בעמלק עולמית").

ב. בפרשת משפטים מתוארות מספר שבועות בדיני שומרים, לדוגמא (שמות כב, י): "**שבעת** ה' תהיה בין שניהם אם לא שלח ידו במלאכת רעהו ולקח בעליו ולא ישלם".

ג. בדברים שבין משה לה' בעקבות חטא העגל מוזכרת כמה פעמים שבועת ה' לאבות (שמות לב, יג; שמות לג, א).

### ספר ויקרא

- א. מפורטים דיני 'שבועת ביטוי', 'שבועת העדות' ו'שבועת הפקדון' (ויקרא ה).  
 ב. מתוארת האפשרות שאדם יביא שלמים בנדר או נדבה (ויקרא ז, טז): "וְאִם נָדַר או נְדָבָה זָבַח קֶרְבָּנוֹ".  
 ג. יש ציווי על שבועת שקר (ויקרא יט, יב): "וְלֹא תִשָּׁבְעוּ בְשֵׁמִי לְשָׁקֵר וְחִלַּלְתָּ אֶת שֵׁם אֱלֹהֶיךָ אֲנִי ה'".  
 ד. יש איסור להביא קרבן בעל מום בנדרים ונדבות (ויקרא כב, יח-כג).  
 ה. בפרשת המועדות מתוארת האפשרות שמלבד קרבנות החג יש לאדם להביא קרבנות נדר ונדבה (ויקרא כג, לח).  
 ו. התורה מלמדת על 'נדרי ערכין' (ויקרא כז, א-ח): "דִּבַּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ כִּי יִפְלֵא נֶדֶר בְּעַרְפּוֹ נִפְשֹׁת לֹה' ", ובהמשך מפורטים חיוביו. בהמשך הפרק שם מתוארים גם דיני הקדשות ודיני חרמות.

### ספר במדבר

- א. התורה מתארת חיוב להשביע אישה סוטה (במדבר ה, יט-כא): "וְהִשְׁבִּיעַ הַכֹּהֵן אֶת הָאִשָּׁה בְּשִׁבְעַת הָאֱלֹהִים".  
 ב. התורה מפרטת בהרחבה את דין נדר הנזיר (במדבר ו): "דִּבַּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ או אִשָּׁה כִּי יִפְלֵא לְנֶדֶר נְזִיר לְהַזִּיר לֹה' ".  
 ג. משה מזכיר את שבועת ה' בתפילתו אחרי חטא המרגלים (במדבר יד, טז), וגם ה' מזכיר שבועה זאת במהלך דבריו למשה (במדבר יג, כג). כמו כן יש לשון של שבועה כשה' קובע את העונש לישראל לאחר חטא המרגלים (יד, כא; יד, כח). שבועה זו מוזכרת שוב בדברים (א, לד).  
 ד. התורה מפרטת את חיוב הנסכים בקרבנות נדר או נדבה (במדבר טו, ג).  
 ה. ישראל נודרים לה' במלחמתם במלך ערד (במדבר כא, ב): "וַיִּדְרוּ יִשְׂרָאֵל נֶדֶר לֹה' וַיֹּאמֶר אִם נָתַן תַּתֵּן אֶת הָעַם הַזֶּה בְּיַדִּי וְהִחַרְמֹתִי אֶת עַרְיָהֶם".  
 ו. התורה מתייחסת להבאת נדרים מלבד מוספי החגים (במדבר כט, לט): "אֱלֹהִים תַּעֲשׂוּ לֹה' בְּמוֹעֲדֵיכֶם לְבַד מִנְדוּרֵיכֶם וְנֹדְבֹתֵיכֶם לְעֹלֹתֵיכֶם וּלְמִנְחֹתֵיכֶם וּלְנִסְכֵיכֶם וּלְשִׁלְמֵיכֶם".  
 ז. התורה מפרטת בהרחבה את דיני נדרים לאיש ואישה (במדבר ל, ב-ז): "אִישׁ כִּי יִדֹר נֶדֶר לֹה' או הַשְּׁבַע שְׁבַעָה לְאִסּוּר אִסּוּר עַל נַפְשׁוֹ לֹא יַחַל דְּבָרוֹ כְּכֹל הַיָּצֵא מִפִּיו יַעֲשֶׂה".

## ספר דברים

א. פעמים רבות במהלך הספר מוזכרת העובדה שה' נשבע לאבות שיתן להם את הארץ (דברים א, לה ועוד).

ב. ה' נשבע ששמה לא יעבור את הירדן (דברים ד, כא): "והי' התאנף בי על דבריכם וישבע לבלתי עברי את הירדן ולבלתי בא אל הארץ הטובה אשר ה' אלקיך נתן לך נחלה".  
ג. ציווי שכאשר אדם נשבע, עליו להישבע בשם ה' (דברים י, כ): "את ה' אלקיך תירא אתו תעבד ובו תדבק ובשמו תשבע".

ד. במהלך הציוויים על המקום אשר יבחר ה' מוזכר מספר פעמים הצורך להביא לשם את הנדרים והנדבות (דברים יב, ו): "והבאתם שמה עלתיכם וזבחיכם ואת מעשרתיכם ואת תרומת ידכם ונדריכם ונדבתיכם ובכלת בקרכם וצאנכם".  
ה. איסור אתנן זונה בנדר (דברים כג, יט): "לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב בית ה' אלקיך לכל נדר פי תועבת ה' אלהיך גם שניהם".

ו. ציווי נוסף על נדרים (דברים כג, כב-כד): "כי תדר נדר לה' אלקיך לא תאחר לשלמו כי דרש ידרשנו ה' אלקיך מעמך והיה בך חטא. וכי תחדל לנדר לא יהיה בך חטא. מוצא שפתיך תשמר ועשית כאשר נדרת לה' אלקיך נדבה אשר דברת בפיך".

עד כאן סקירת הפסוקים השונים בתורה שנוגעים לעניין נדרים ושבועות. להלן טבלה מסכמת של הבדלים העולים מהפסוקים בין נדרים ושבועות, שלאורם ננסה לאפיין את הנדר והשבועה:<sup>2</sup>

נדר	שבועה
לא מוצאים בשום מקום מושג 'נדר שקר'.	המושג 'שבועת שקר' רווח ונפוץ (ויקרא יט ועוד).
לאורך התורה נדרים מתקשרים לעולם הקרבנות (או באופן כללי לנתינה לגבוה).	בשבועה לא מצינו קישור לעולם הקרבנות.
אין אפשרות לנדור אודות העבר.	ניתן להישבע על מה שהיה בעבר.
בגוף הנדר לא מוצאים שימוש בשם שמים.	בשבועה יש שימוש בשם שמים (הדבר ודאי אפשרי, ואולי אף הכרחי).
לא מצינו בשום מקום שהקב"ה נודר.	מצינו במקומות שונים שהקב"ה נשבע.

מתוך ההבדלים הללו נראה שניתן לקבוע שיש הבדל יסודי בהגדרות של נדר ושבועה. השבועה מהווה 'הצהרת אמת', והנדר מהווה 'התחייבות לגבוה' (ובנדרי איסור התחייבות

<sup>2</sup> חלק משמעותי מהדברים בעניין זה שמעתי בשיעורים בעל פה מהרב אליהו בלומנצוויי.

באופן כללי). לכן בפסוקים רבים רואים שימוש בשבועה כהצהרה על אמת שכך וכך יהיה או יעשה, והמקרים השונים של נדרים הם בהקשר של קורבנות שהם התחייבות לגבוה, או התחייבות כללית לגבוה (כמו נדר יעקב, ונדר ישראל במלחמה מול ערד). בנוסף זה מסביר למה הקב"ה נשבע ולא נודר, כי הקב"ה ודאי מצהיר דברים אמיתיים, אך אין מקום להקב"ה להתחייב לגבוה (כלפי עצמו). כמו כן ניתן להצהיר אמת על דברים שאירעו בעבר, אך לא ניתן להתחייב לגבוה על העבר. גם מובן השימוש בשם שמים - הואיל ורוצים לבטא שהצהרה שלי היא אמת כמו אמיתו של עולם, הקב"ה, מה שאין כן הנדר, עניינו נתינה לה', אבל אין צורך להזכיר את שמו בעת הנדר. גם המושג של שבועת שקר מובן לאור העובדה שעניין השבועה הוא להצהיר אמת, ואילו בנדר, גם אם האדם יעבור על נדרו, הוא לא שיקר, הנדר (ההתחייבות) במקומו עומד, אלא שהאדם לא מקיימו.<sup>3</sup>

### ייחודם של הנדרים

אחרי שעמדנו על ההגדרה הבסיסית של נדר ושבועה, נרחיב יותר בעניינם של הנדרים. ראשית, נראה שנכון לומר שיעקב אבינו, שהוא הראשון לידור נדר בתורה, לא המציא את עצם המושג הזה. ממקורות חוץ תורניים שונים ניתן לראות שהתופעה של נדרים הייתה נפוצה מאוד בעולם הקדום. אנשים נדרו נדרים לאלילים באופן נרחב, ולכן ניתן לשער שיעקב הכיר את התופעה וכנראה לא ייסד אותה. יתכן לומר, שהתורה בעצם מקיימת את עולם הנדרים כתגובה למנהג אנושי קדום שהתורה מקדשת אותו ויוצרת לו מסגרת 'תורנית'.<sup>4</sup> עוד יתכן שהדגשת התורה שנדרים יהיו נדרים לה' - באה להנגיד את המציאות הנפוצה שאנשים נדרו לאלילים.<sup>5</sup>

נרחיב מעט יותר, ונרצה להציע הצעה שנועדה להסביר כיצד נולד המושג נדר (ליתר חידוד, ניתן לנסח את השאלה, מה מייחד את הנדר, לאור ההגדרה הבסיסית שלו דלעיל, שהוא

<sup>3</sup> נציין עוד מספר הבדלים: 1. 'התפסה' (קביעה שחפץ מסוים יהיה במעמד וסטטוס הלכתי כמו חפץ אחר) בנדרים היא אפשרית ואולי אף הכרחית, ואילו בשבועה יש דיון אם בכלל קיים בו מושג התפסה. דבר זה מובן כי בנדר אני מתחייב במשהו כמו דבר אחר שהתחייבתי בו, אבל בשבועה יש פחות מקום לכך בפשיטות. 2. השבועה מתקשרת במקומות שונים למושגים של קללה, דבר שלא מצינו בנדרים. דבר זה מובן כי השבועה כקללה, מתחדדת את האמת שהקללה תתרחש, ובנדר אין שייכות לכך. 3. העובר על שבועתו מביא קרבן, ואילו העובר על נדרו לוקה ואינו מביא קרבן. דבר זה מובן כי העובר על שבועה פגע בשם שמים ומביא קרבן, ואילו העובר על נדרו אין עניין לחייבו בעוד דברים כלפי גבוה. 4. השבועה מכונה במקומות מסוימים 'ביטוי', ואילו הנדר לא מכונה כך. דבר זה מובן כי השבועה עניינה לבטא את האמת.

<sup>4</sup> ודבר זה מצינו במקומות רבים בתורה, שפרשנים קדמונים וחדשים ערכו השוואות בין דינים ומצוות בתורה שבאים כתגובה לדברים שנהגו בעולם הקדום, והתורה ממסדת אותם בצורה מתוקנת. <sup>5</sup> כביכול היינו מצפים למצוא ניסוח של 'אל תדרו לאלילים', אבל אם נחدد שעולם הנדרים קשור מאוד לעולם התפילה (וכפי שנראה יותר בהרחבה לקמן), וברוב הנדרים כלולה פניה של האדם לאלוקיו, אזי ניתן לומר שהציווי 'אל תפנו אל האלילים' (ויקרא יט) רומז וכולל אף איסור לפנות בנדרים ובפניה תפילתית לאלילים.

התחייבות כלפי גבוה). נדמה שניתן לאפיין את הצורך בעולם הנדרים כימוסד עצמאי - כדבר שהתפתח אצל האדם מפני צורך. כלומר קשה לדעת במדויק מתי נולד מוסד הנדרים, אבל לפחות ממבט מסוים בפרשות התורה ניתן להציע, שלאדם ביסוד נפשו יש דחף ומשיכה לעבוד ולהתקרב לאלוקיו. בתחילה אנשים שהיו רוצים לעבוד את ה' ולבטא את רצונם להודות או להלל או להתקרב לה', היו פונים אליו בצורה ישירה (בדיבור, בקרבן, וכד', כמו קין והבל, נח). הגיוני שבשלב מסוים מפאת קשיים שעלו לאנשים, הם החלו לייצר מסגרת של "נדרים", שזו בעצם 'התחייבות תוך כדי פניה לה'. כלומר, אם אדם היה במצב רגיל, אין שום סיבה שינדור נדר, אפשר לתת משהו לה' בלי לנדור. הגיוני שהנדר נולד בשעות של חיסרון או קושי (אבל לא דווקא), שבהם האדם אומר - 'רצוני ה' לעבוד אותך, אלא שכעת אין הדבר בידי, או שיש קושי שמונע ממני לעשות זאת, אם תמלא חסרוני או תסייעני בקושי שלי וכד' אז אעשה כך וכך או אתן לך כך וכד'. וכך אנחנו מוצאים אצל יעקב אבינו (שבאמת בשעת בריחתו מעשו לא היה לו יותר מדי מה לתת לה'). מסתבר שבהמשך הדרך התגלגלו הדברים לכדי מצב שהמושג נדר הפך להיות שגור בלשונם של אנשים, והשתמשו בו לעצם התחייבות לה' גם בלי התניה או קושי, מתוך הרגל שכך מתחייבים לה' (למרות שבמקור היה ניתן לתת משהו לה' גם בלי 'נדר' רשמי, שוב עיין בסיפור קין והבל, ועיין עוד ביונה פרק א', שם מדובר דווקא על נדרים שאחרי צרה, ואדרבה בא לידי ביטוי שהם באים במצב נוח).

נוסיף לחדד את הדברים. הנדרים כהתחייבות תוך כדי פניה לה', יוצרים מסגרת שהיא בעצם מסגרת 'תפילתית'. כיצד? כיום אנו רגילים לכך שהתפילה שלנו היא תפילה מופשטת, שבה רק אנחנו מדברים עם ה' וכביכול אין מענה ישיר וברור. דרך זו של עבודה לה' היא קשה מאוד ובאמת נמצאת במדרגה מאוד נעלה. לרוב, אנשים רוצים ומשתוקקים לחוש את המענה האלוקי לדבריהם. יתכן שעולם הנדרים משקף עולם של תפילה שבו האדם תובע מה' מענה למבוקשו, ואף מתחייב ומבקש להצליח להתקדם בעבודת ה', לו אכן תתקיים בקשתו. זו תביעה להדדיות בקשר שבין האדם ובין אלוקיו.

צריכים לזכור שלנדרים שגיבורי התנ"ך נודרים יש צד שני שלא כתוב במפורש. כביכול המשמעות היא: אם ה' יהיה עם יעקב הוא אכן יבנה לו מצבה ויעשר את כל אשר לו, אבל אם ה' לא יהיה עם יעקב, חלילה, אזי יעקב לא יעשה את הדברים האלה כלפי הקב"ה. ניתן להבין את הדברים הללו ולשאול כיצד יתכן לצייר את גיבורי התנ"ך כתובעים תביעות כלפי שמיא? מי הוא זה ואיזה הוא אשר מלאו לבו לעשות כן, לתבוע תביעות ולומר להקב"ה ש'אני בא לקראתך רק אם אתה בא לקראתי? אבל נדמה לי שזו אכן העמדה המוצגת בתנ"ך - הגיבורים לא מצפים להצליח להתקרב לה' בצורה מופשטת ואוורירית, אלא הם מצפים לקשר ממשי ומוחשי בינם ובין ה', הכולל גם התניות מעין אלה. אם כדברינו,

הנדרים הם חלק מהותי מעולמו הרוחני ומעבודת הבורא של האדם. אין זה אומר שבכל דבר ובכל רגע צריך לנדור נדרים. ודאי שאנחנו לא אומרים לה' מה לעשות, ואנו מקיימים מצוות ונשמרים מעבירות בלי כל קשר לשאלה אם ה' יעשה לנו כך או כך, אבל כשמדובר על התחייבות שמעבר למינימום המצופה - בהחלט יש מקום להתדיינות כזאת עם ה', וציפיה שה' יבוא לקראת האדם. חוויה זו של שימוש בנדרים ודאי מעצימה את הקשר שבין אדם ובין קונו.

אם כך הם פני הדברים, יתכן להציע ביאור נרחב נוסף לשאלת ההבדל שבין נדר ובין שבועה. ראינו לעיל שיש ביניהם הבדל בסיסי בהגדרה, אבל עדיין יש מקום להבהיר מה צורך יש בשני אמצעים אלו. לפי האמור, הדברים נראים פשוטים ובהירים. עולם הנדרים שונה מאוד מעולם השבועות. עולם הנדרים אינו בא להתמקד ביכולת של האדם לייצר דברים בדיבורו, ואף לא להצהיר הצהרות אמת. עיקר ענינו של הנדר הוא לשמש תפילה אקטיבית של האדם שבה הוא דורש מה' שיפנה אליו בחזרה.<sup>6</sup> מתוך ההבנה הבסיסית הזאת במושג הנדר, התפתח והתגלגל במשך הזמן, שהמושג נדר יכול, כמושג כללי, את כל סוגי ההתחייבויות לה'. גם זה כחלק מההבנה שלאדם יש רצון להיות שותף עם אלוהים ולתת לו משלו, מתוך תשומת לב של האדם לתקשורת העמוקה שבינו ובין קונו. כי האדם מבין שאת מה שיש בידו הוא קיבל מאת ה', וממילא רצונו, כחלק מהדו-שיח ההדדי בינו ובין בוראו, להחזיר או לתת מתנה לה' עד כמה שהדבר בידו. על בסיס היסוד הזה נולד המושג 'נדר איסור', שעניינם התחייבות אישית בהעדר הקשר "לגבוה". יתכן שצריך לומר שגם בנדר איסור, ברמה בסיסית יש קשר לנדר "גבוה", שהאדם אוסר על עצמו דברים כחלק ממגמתו להתקדם בעבודת בוראו.<sup>7</sup>

### נדרים - חיובי או שלילי? מחשבות ראשוניות

הדברים שלנו עד כה יכולים לעורר את השאלה האם השימוש בנדרים הוא דבר חיובי או דבר שלילי. על פי האמור לעיל ניתן היה לומר, שהנדרים הם דבר שלילי - כי אין זה ראוי לעבוד את ה' בהתניה, במוכנות לעבוד את ה' בתנאים מסוימים. אבל נדמה שהנטייה הבסיסית שלנו היא לתפוס את יעקב אבינו כעושה דבר חיובי (וכמו כן עם ישראל מול מלך ערד, חנה, ועוד), וממילא הנדרים והפניה לה' באופן הזה - יש בו ערך חיובי, וכך ראוי לפנות

<sup>6</sup> יתכן לומר היבט מעט שונה, לפיו אין לתת את הדגש דווקא על התביעה המלאה של האדם אל אלוהים, אלא יש תביעה, אבל האמירה של האדם היא בעיקר - אני מבין שלכשיקרה כך וכך, הדבר הראוי שאני אעשה הוא לתת בתמורה כך וכך. כלומר, הדגש אינו על הבקשה אלא על ההבנה המקדימה של האדם שכדי שבקשתו תמולא, הוא צריך להבין את הנדרש ממנו, לכשבקשה זו תתרחש.  
<sup>7</sup> מהרב בלומנצוויג שמעתי שיש בכך מימד שהאדם 'מחזיר' לה' דברים שניתנו לו שהוא מרגיש שאינו מסוגל להשתמש בהם באופן ראוי.

אל ה' יש לזכור שהתפילות כפי שאנו מכירים אותן היום באופן מוגדר וממוסד לא היו קיימות. תפילות הקבע נתקנו רק בימי בית שני).

אלא שבפועל, השאלה אם הנדרים הם חיוביים או שליליים, עולה לדיון במספר מקורות שונים בחז"ל, ונסה לראות ביסודיות את הצדדים לכאן ולכאן. בטרם נבוא לפירוט העניין, ננסה לחשוב אילו בעיות יכולות להיות במסגרת "עולם הנדרים".

בקריאת פסוקי התורה על נדרים, קשה לקבוע לאורם שנדרי הקדש הם דבר שלילי. ביחס לנדרי איסור (בהנחה שפרשת הנדרים שבבמדבר ל' עוסקת בנדרי איסור), היה מקום להתלבט מה היחס של התורה לנדריים, כי מכך שקיימת אפשרות ההפך, יכולנו להסיק שיש משהו שלילי בנדר, אלא שמכך שהפרת הנדר הינה רק אפשרות (ולא חיוב), ומכך שההפך קיימת בפשטות רק בין אב לבתו ובין איש לאשתו, ולא כמשהו כללי שמאפשר הפרה של כל סוג נדר (וגם בין אב לבתו ואיש לאשתו רק סוגים מסוימים של נדרים ניתנים להפך), עולה יותר המחשבה שאין התורה מצייגה את הנדרים כדבר שלילי.<sup>8</sup> ביחס לפסוקים אחרים בתורה שמתארים נדרים, כבר הצענו לעיל ביאור על מקומם של הנדרים וייחודם כמבטאים תפילה.

אם נשאל את עצמנו אילו צדדים שליליים ואילו צדדים חיוביים יכולים להיות ביחס לנדריים עולות מספר מחשבות.

חששות שיכולים להיות ביחס לנדריים:

א. **אי קיום:** קיים חשש שהאדם לא יקיים את מה שהתחייב, או יעבור על מה שהתחייב, ולא יעמוד בדיבורו.

ב. **הפרזה:** יש חשש שגם אם האדם יעמוד בכל דבריו ויקיים את כל נדריו, הוא עלול להפריז בהם, ולהתחייב בדברים שהתורה לא מעוניינת בהם (החמרה יתירה, פרישות יתר וכד'), או בנדרי הקדש, האדם יתחייב (מתוך כוונה טובה) לתת יותר מדי (כביכול) להקב"ה (בבחינת 'המבזבז אל יבזבז יותר מחומש', כלומר, התורה לא מעוניינת שהאדם יתן את כל רכושו לגבוה או לעניים וכד').

ג. **ניצול שלילי:** יש חשש שהאדם ינצל את הנדרים כמעין חיפוי על מעשים שליליים אחרים שהוא עושה, וירגיש שהוא איל והוא נודר נדרים רבים זה מחפה על פשעיו. לחלופין האדם

<sup>8</sup> דברינו ביחס להפך גם עולים מביאורו של הרמב"ם (מורה נבוכים ג, מח): "ומפני שהנשים ממהרות לבעוס לקלות הפעלותם וחולשת נפשם, אלו היה ענין שבועותיהן ברשותן היה בזה צער גדול בבית ומחלוקת והפסד סדר, בהיות זה המין מן המזון מותר לאיש ואסור לאשה, וזה אסור על הבת ומותר לאם, ומפני זה סמך הענין לבעל הבית בכל מה שיש לו בו נזק או תועלת, הלא תראה שמי שהיא ברשות עצמה ואינה נמשכת אחר בעל הבית להנהיגה, דינה כדין האנשים בנדרים, ר"ל מי שאין לה בעל ומי שאין לה אב או מי שבגרה". ניכר לפי דבריו שההפך הם צורך נקודתי ביחס לנדריים מסוימים שעלולים לפרק את ביתו של אדם, אבל אינו מהווה אמירה שכל הנדרים הם שליליים וראויים להפך.

עלול לנצל את הנדרים לקידום מגמות שליליות (כמו ליצור מעין חרם חברתי על אדם מסוים שלא כהוגן על ידי הדרתו מנכסים וכד').

ד. **קלות ראש**: יש חשש שהאדם ינדור נדרים במצבים שלא היה לו בהם יישוב דעת מלא, ואחר כך הוא יתחרט עליהם.

ה. **אכזבה**: יש חשש שאם הנדר הוא מעין 'נדר תנאי' (כלומר, נדר שהאדם עושה על מנת שיתרחש כך וכך, כמו יעקב אבינו) אם הדברים לא יתרחשו כרצונו, הוא עלול לנחול אכזבה ותסכול רוחני. בנוסף, יש אפשרות שהאדם יתאכזב מעצמו, כשהוא מרגיש שהוא לא מסוגל לעמוד במה שהוא נדר, ודבר זה אף עלול לעורר אצלו לחץ פנימי שלילי.

ו. **יצירת שתי תורות**: יש חשש שהנדר עלול ליצור לעצמו עולם רוחני אלטרנטיבי לעבודת ה' הרגילה והמצוות, וכל אדם שינהג כך כביכול גורם לריבוי תורות בעם ישראל, שכל אחד יוצר לעצמו דרך שונה בעבודת ה' (ואולי בנדר איסור בא לידי ביטוי גם מימד של יצירת מקום קדושה אלטרנטיבי לבית המקדש).<sup>9</sup>

לעומת כל השיקולים הללו, נציב מספר תועלות שיכולות להיות במסגרת הנדרים:

א. **קביעת יעד בעבודת ה'**: על ידי הנדר, האדם מסמן לעצמו נקודה שאליה הוא שואף להגיע ולהתקדם בעבודת ה'.

ב. **יצירת רצינות בעבודת ה'**: הנדר יוצר התחייבות רצינית להתקדם לקראת אותה נקודה מסוימת בעבודת ה'.

ג. **תוכן הנדר קשור לעבודת ה'**: בנדר איסור, בפשטות האדם מנסה להתרחק מדבר שלילי שאותו הוא אוסר על עצמו, ובנדר הקדש האדם מתחייב לתת מממונו לגבוה, דבר שוודאי יכול להיות תנועה רוחנית חיובית (ויש פה מעין 'יסור מרע ועשה טוב').

ד. **אמון האדם בעצמו**: הנדר בהיותו תמריץ, נותן לאדם דחף להאמין ביכולתו להצליח.

ה. **פיתוח הקשר שבין אדם לאלוקיו**: בכך שהנדר מקשר את ההתחייבות שלו לקב"ה והופך את רצונו למשהו מחייב מבחינה משפטית אלוקית, הוא מפתח קשר בינו ובין קונו, בכך שכעת הקב"ה 'מעורב' ברצונותיו ומגמותיו (התורה בעצם נותנת מקום לכך שלאדם יהיה עולם רוחני אישי, מעבר למחויבות שלו לעולם הרוחני הכללי הציבורי). כמו כן, על הצד שעסקנו שהנדר הוא כתפילה, אז גם אם הנדר נועד כאמצעי בלבד להשגת מטרה מסוימת, סוף סוף יש בנדר משהו שמעורר את התפילה של האדם שתהיה עמוקה יותר ומבקשת יותר את המענה של הקב"ה.

<sup>9</sup> יש לציין שרוב הדברים שצוינו עד כה, היו בעיקר 'חששות', ולא פגמים בעצם הנדר, ואילו הנקודה האחרונה מהווה בפשטות פגם ממשי בעצם הנדר ולא רק חשש.

ו. **קביעת הטוב כטוב:** הנדר יוצר מצב בו האדם מפנים שהדבר שאליו הוא חותר ושואף, הוא אכן טוב מוחלט (אחרת הוא לא היה נודר לשאוף לשם). כלומר, הנדר מקבע את הטוב בעמדה כזאת, שהאדם לא סוטה מדרכו לקראתו.

ז. **סדר ציבורי:** מדברי הרש"ר הירש (במדבר ל, א, מובאים לקמן) עולה עניין נוסף, שהנדרים מאפשרים לציבור לתקן הנהגות לפי הצרכים הציבוריים המשתנים מזמן לזמן. כשמנסים לשקול צדדים אלו מול צדדים אלו, עולה בעיקר המחשבה שהנדר הוא סוג של כלי, שיש בו צדדים חיוביים אך יכולים להיות בו גם צדדים שליליים, והאדם יכול לבחור להשתמש בכלי הזה לטובה, להתקדמות וצמיחה רוחנית, ומאידך הוא יכול לבחור להשתמש בכלי זה לרעה - לחורבן העולם הרוחני והחברתי.

העובדה שהתורה מלמדת על האפשרות של נדרים מזכירה מאוד עניינים נוספים שניתן לראותם כאמצעים וכלים לעבודת ה', וגם בהם ניתן לבחור להשתמש בהם לטובה ואפשר לבחור להשתמש בהם לרעה. למשל, התורה התירה לבני ישראל לאכול בשר חולין לאחר שיכנסו לארץ (דברים יב, כ-כח). האם יש כאן דבר חיובי או שלילי? נדמה יותר לומר שיש כאן אפשרות שמוצעת לבני ישראל, והם יכולים לנתב את השימוש בבשר חולין כדבר חיובי, ולחלופין הם יכולים להשתמש בהיתר זה באופן שלילי. גם תיאור התורה על פירות הארץ (דברים ח) מוצג כדבר מבורך וטוב שה' בירך בו את ארץ ישראל ושפע זה ניתן לעם ישראל, ומיד אחרי כן מוצג החשש הגדול שהשפע עלול ליצור - שכחת ה'. האם יש כאן דבר חיובי או דבר שלילי? נדמה לומר שאין כאן לא זה ולא זה, אלא יש כאן אמצעי וכלי שאפשר להשתמש בו לטובה ולבסוף לשבח בעבורו את ה', ואפשר להשתמש בו לרעה ובסוף לשכוח את ה'. באופן דומה הנדרים הם אמצעי וכלי שהתורה מאפשרת אותם, מכירה בכוחו, ונותנת לו גדרים הלכתיים שונים, אלא שיש להכיר גם את החששות שטמונות בו, ולפעול בחכמה כדי שהנדרים ישמשו לתועלת ולא לחורבן.

### הנדריים - חיובי או שלילי? במקורות חז"ל

כעת נסקור מקורות חז"ל שונים שמציפים את הדיון כיצד להתייחס לנדריים. יש לציין שהמקורות השונים מעלים רק חלק מהצדדים השונים שהצגנו לעיל, ולא את כולם. המשנה (נדריים ט' ע"א) קובעת:

'כנדרי רשעים' - נדר בנזיר ובקרבת ובשבועה. 'כנדרי כשרים' - לא אמר כלום. 'כנדבותם' - נדר בנזיר ובקרבת.

קריאה ראשונית של המשנה, מעוררת בפשטות את המחשבה, שהרשעים הם אלה שנודרים, ואילו אנשים כשרים אינם נודרים, וממילא הנודר בלשון 'כנדרי רשעים' נדרו חל

(בין לענין נדר של קרבן, בין לענין נדר של נזירות, ובין לענין התחייבות של שבועה), ולעומת זאת הנודר בלשון 'כנדרי כשרים', אין נדרו חל. ואילו ביחס ללשון 'כנדבות כשרים', הדברים חלים, הואיל והכשרים אכן נודבים. התוספתא (נדרים א, א) אף מוסיפה השלמה - שהאומר 'כנדבות רשעים' אין בדבריו כלום, כי אין הרשעים נודבים.

אלא שצריך לברר - למה לחשוב שדווקא הרשעים נודרים, ואילו הכשרים לא? ובנוסף, אם האדם הנידון הוא רשע - מה המניע שלו לנדור או להתחייב בנזירות? ואם האדם כשר, למה הוא נמנע מלנדור?

שאלה זו, יכולה להוביל לכמה מסקנות. אפשר לומר, שאין הכי נמי, הקריאה הראשונית כפי שהוצעה לעיל נכונה, והרשעים נדרו כדי להשיג אינטרסים שונים, דבר שממילא גרם לכשרים להדיר רגליהם מלנדור. אלא שלפי זה נצטרך להסביר מדוע הכשרים המשיכו לנדוב, ולא פסקו גם מזה (הרי גם אם נאמר שנדבה אינו ממש כנדר, סוף סוף התוצאה של התחייבות להבאת דברים למקדש כקרבן, או התחייבות כנזיר, היא אותה תוצאה). אולי נאמר שבאמת הסיבה לכך שהנדרים יוחסו לרשעים, היא מפאת חוסר הזהירות שיש בה, כי האדם עלול לא לקיים את נדרו (חשש שלא קיים ביחס לנדבות, ועיין פירוש הרא"ש שכך ביאר) וממילא הכשרים הרגישו שהם יכולים להמשיך לנדוב. אלא שאז לא לגמרי ברור מדוע יש קביעה נחרצת בתוספתא שהרשעים לא נודבים, ואולי הלשונית ננקטת לפי מה שהיה מצוי.

אפשרות אחרת תהיה לבאר באופן שונה את יסוד המשנה. לאור ההקשר הרחב של פרק ראשון במסכת נדרים, שעוסק בדיני ידות נדרים, נוכל לטעון שהדיון במשנה הנ"ל הוא דיון שעיקרו הוא דיון לשוני, האם לשונות שונים מורים בצורה ברורה על התחייבות בנדר או לא. ממילא נוכל לומר, שהמושגים 'רשעים' ו'כשרים' אינם מושגים מוחלטים, אלא מושגים יחסיים. ואזי, הואיל והרבה רשעים נודרים, לאו דווקא רשעים ממש, אלא אנשים שפחות נזהרים, ניתן לומר שהלשון הזה מועיל כיד לנדר והנדר חל. לעומת זאת הכשרים, אמנם אף הם לפעמים עלולים לנדור, אבל באופן כללי הם העדיפו לנדוב, וממילא הלשון 'כנדרי כשרים' אינו מועיל מטעם יד לנדר (אבל יתכן ואם היה מתווסף לשון יותר מובהק של נדר, הוא היה מועיל<sup>10</sup>). כמו כן נוכל להסביר, ש'כנדבות רשעים', לא מועיל מדין יד, לא מפני שלעולם לא יתכן 'רשע' שנודב (ושוב נדגיש - לאו דוקא רשע, אלא אדם שבאופן כללי

<sup>10</sup> יתכן ששתי הקריאות המוצעות כאן במשנה, הן בעצם שתי דעות שמובאות בתוספות (ט' ע"א ד"ה 'כנדרי כשרים') האם לעולם נדרי כשרים זה ביטוי לא מועיל, או שמא בצירוף לשון מובהק יותר הלשון תועיל (הרא"ש שנקט שבכל אופן הלשון לא יועיל, נאמר שפירש כאפשרות הראשונה במשנה, ואילו התוספות שנשארו בצריך עיון על כך, נאמר שפירשו כאפשרות השנייה).

פחות נזהר), אלא מפני שבאופן כללי פשטות הלשון אינו מחייב שזו המשמעות, ולכן לשון זו אינה יוצרת חיוב.

שתי הפרשנויות האלו במשנה, בעצם משקפות אפוא שתי תפיסות שונות ביחס לנדרים ונדבות. הקריאה הראשונה משקפת עמדה שלילית ביחס לנדרים, ועמדה חיובית כלפי נדבות. ואילו הפרשנות השנייה, לא נוקטת עמדה מפורשת ביחס לנדרים, אלא רואה בהם דבר שיש בו חשש או פוטנציאל להיות שלילי, אך אין זה מחייב שהם נשללים לגמרי.<sup>11</sup> סוגיית הגמרא, מעלה אף היא את השאלה העקרונית, האם אכן הנדרים חיוביים או שליליים.<sup>12</sup> וכך מובא (נדרים ט' ע"א):

מאן תנא דשאני ליה בין נדר לנדבה? (מיהו התנא ששנה את משנתנו, שמחלקת בין נדר לנדבה?) לימא, לא רבי מאיר ולא רבי יהודה! דתניא: 'טוב אשר לא תדור וגוי' - טוב מזה ומזה שאינו נודר כל עיקר, דברי ר' מאיר; רבי יהודה אומר: טוב מזה ומזה נודר ומשלם!

הגמרא מביאה ברייתא (שמקורה בספרי על פרשת כי תצא, פסקה רסה) שבפשטות מציגה את השאלה האם טוב לנדור כמחלוקת בין ר' מאיר ור' יהודה - לר' מאיר עדיף שלא לנדור כלל, אפילו מאשר לנדור ולשלם, ואילו לר' יהודה טוב לנדור ולשלם, מאשר לא לנדור כלל. בטרם נתקדם בלימוד סוגיית הגמרא יש לעיין בפסוקים שמשם ר' מאיר ור' יהודה דולים את שיטתם. מדובר על שני 'סטים' של פסוקים. הסט הראשון, זה הפסוקים בפרשת כי תצא (דברים כג, כב-כד):

כִּי תֵדַר נֶדֶר לְה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תֵאַחַר לְשִׁלְמוֹ כִּי דָרַשׁ יְדַרְשֶׁנּוּ ה' אֱלֹהֶיךָ מֵעַמְּךָ וְהָיָה בְךָ חֵטָא. וְכִי תִחַדֵּל לְנֶדֶר לֹא יִהְיֶה בְךָ חֵטָא. מוֹצֵא שְׁפָתֶיךָ תִשְׁמֹר וְעֵשִׂיתָ כְּאֲשֶׁר נִדְרַתְּ לְה' אֱלֹהֶיךָ נִדְבָה אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ בְּפִיךָ.

באופן פשוט, לא היינו דולים מפסוקים אלו קריאה חיובית או שלילית ביחס לנדרים, ויותר נראה שהפסוקים עוסקים באדם שכבר נדר, ומבהירים לו שעליו להיזהר מלאחר את

<sup>11</sup> הר"ן שואל כיצד יתכן שיש מושג 'נדבה' אצל הנזיר, ומבאר שאכן המושגים 'נדר' ו'נדבה' משקפים עמדה נפשית של האדם, והחילוק של 'הרי זו' לעומת 'הרי עלי' שרגילים לחלק בין נדר ונדבה, אינו אלא תוצאה של עמדת הנפש של האדם. לדבריו, הנדר מבטא עשייה שאינה נעשית בצורה רצונית מלאה, ונדבה מבטאת עשייה מלאה מהלב, וממילא היא רצויה יותר. לפי פרשנות זו, נשמע שאכן הרשעים במשנה הם לאו דווקא רשעים, אלא מדובר באנשים שאין כוונתם לגמרי לשם שמים במה שהם עושים, ולכן הדברים מכונים 'כנדרים רשעים', אבל באמת הכוונה למשהו שאינו בצורה מעולה. ובריטב"א (ט' ע"א) הדברים מחודדים עוד יותר, שכתב במפורש 'לאו ממש', כלומר, אין הכוונה כאן לרשעים ממש, אלא לאנשים שנודרים ברגילות וממילא יש בכך מימד של חוסר זהירות.

<sup>12</sup> בחלק הראשון של הסוגיה, הגמרא מבארת בצורה מפורטת כיצד הלשונות השונים במשנה מהווים ידים מוכיחות על הצד שצריך יד מוכיח, ולא נאריך כאן ביסוד של הצורך בידים מוכיחות וכיצד לשונות שונים מועילים.

תשלום נדרו, ואם אכן יאחר את נדרו - היה עדיף שלא היה נודר מלכתחילה. לכל היותר ניתן להסיק מכאן שאם אדם מראש מפקפק ביכולתו לשלם את נדרו, טוב לו להימנע מלנדור, אבל קשה לדלות מכאן אמירה כוללת. ניתן אולי לפרש שזו כוונת ר' יהודה, שבמצבים שאדם יודע שהוא יוכל לשלם בזמן, הכי טוב לנדור ולשלם. אך קשה להבין כיצד ר' מאיר קורא את הפסוקים, כי אילו התורה היתה רוצה לשלול לגמרי את הנדרים, היינו מצפים שהיא תאמר זאת (אולי ניתן לבאר את שיטת ר' מאיר כאומרת אמירה חיובית, לאור החשש שלו שאכן רוב האנשים שנודרים לא מצליחים לעמוד בדבריהם, וממילא הוא יונק מהפסוק את הרעיון שהצענו - שאדם שלא בהכרח מסוגל לקיים את נדרו, טוב לו שלא לנדור, ור' מאיר חש שרוב האנשים הם כאלה, וממילא הוא מעודד שלא לנדור כלל). יש לציין שעל הפסוק "וְכִי תִחְדַּל לְנִדֵּר לֹא יִהְיֶה בְּךָ חֲטָא", מלמד ה'מדרש תנאים' לדברים (כג, כג):

למה נאמר? שהייתי אומר הואיל והוא מקבל עליהן שכר כשיעשם, אם ישב לו ולא עשה יהא מקבל עליהן פורענות? ת"ל וכי תחדל לנדור לא יהיה בך חטא.

מדברים אלו, ניתן היה לשמוע שאכן הנדרים הם דבר חיובי (או לכל הפחות שיש להם פוטנציאל חיובי, שהרי הם מתארים את האדם המקיים את נדרו כמקבל שכר). בשלב המסקנה של הברייתא, ניתן להבין שאין באדם חטא כשאינו נודר, או מפני שכדברינו לעיל, הנדר הוא כלי, והואיל וניתן לפעמים להגיע לאותן מטרות חיוביות גם בלי לנדור, אזי מי שלא משתמש בכלי הנדר, אין בו חטא; או לחלופין ניתן לבאר שאמנם הנדר הוא דבר חיובי, אבל בגלל החששות השונים שיש בנדר, אין באדם שאינו נודר חטא.

עוד ניתן להציע, שהפסוק הזה בא לשלול מישראל את התפיסה האלילית (עיי' רמב"ם עבודה זרה א, ב) שלפיה מצופה מהאדם כל הזמן להביא מממונו לא-ל על מנת לרצותו ולפייסו. אמנם עבודת הקורבנות היא חיובית ויש קורבנות חובה, ואולי גם מצופה שהאדם ידור במצבים מיוחדים, אבל אין ציפייה מהאדם לתת כל הזמן מממונו לקב"ה, והפסוק בא לצאת כנגד תפיסה כזו (ניתן להסביר כך בפסוק בין אם נאמר שנדר זה דבר חיובי בעצם ובין אם זה רק כלי).

הסט השני של פסוקים שעליו נסוב הדיון של ר' מאיר ור' יהודה, הוא הפסוקים בקהלת (ה, ג-ה):

פְּאֶשֶׁר תִּדְרֶה נְדָר לְאַלְקִים אֶל תִּאָּחַר לְשִׁלְמוֹ כִּי אֵין חֲפֶץ בְּפְסִילִים אֶת אֶשֶׁר תִּדְרֶה שְׁלָם. טוֹב אֶשֶׁר לֹא תִדְרֶה מִשְׁתַּדּוֹר וְלֹא תִשְׁלָם. אֶל תִּתֵּן אֶת פִּיךָ לְחֲטִיא אֶת בִּשְׁרֶךָ

וְאֵל תֹּאמַר לִפְנֵי הַמִּלְאָךְ כִּי שִׁגְגָה הִיא לָמָּה יִקְצָף הָאֱלֹקִים עַל קוֹלְךָ וְחַבֵּל אֶת  
מַעֲשֵׂה יְדִיד.

פסוקים אלו מעוררים תחושה שלילית יותר ביחס לנדרים, וניתן שעל סמך פסוקים אלו שיטת ר' מאיר מובנת יותר. אלא שגם מפסוקים אלו ניתן לדלות את עמדתו של ר' יהודה שהנדרים הם אמנם דבר חיובי כשהאדם אכן מקיימם, והביקורת המושמעת בפסוקים היא בעיקר נגד האדם שאינו משלם את נדריו.

נמשיך לעיין בדברי הגמרא. נזכיר שהגמרא מחפשת את העמדה בדעות התנאים שתתאים למשנתנו, שהנדרים יש בהם מן השלילי ואילו הנדבות יש בהם מן החיובי. על כך הגמרא מציעה: "אפילו תימא ר' מאיר, כי קאמר רבי מאיר בנדר, בנדבה לא קאמר". המשנה יכולה להתאים לשיטת ר' מאיר, כי בפועל דברי ר' מאיר שהתייחסו בשלילה לנדרים, מכוונים רק כלפי נדרים ולא כלפי נדבות.

מיד מקשה הגמרא: "והא קתני: כנדבותם - נדר בנוזר קרבן!", מלשון המשנה נשמע שיש אופן שבו גם הנדר הוא חיובי, וכיצד הדבר תואם לשיטת ר' מאיר (עיין בר"ן שמרחיב בביאור הקושיא כאן). "תני: נדב בנוזר ובקרבן". מעמידים שאכן המשנה עוסקת רק בנדבות שמועילות לכשרים ולא בנדרים. "מאי שנא נודר דלא? דלמא אתי בה לידי תקלה, נדבה נמי לא, דלמא אתי בה לידי תקלה!", לכאורה החשש שיש לר' מאיר ביחס לנדרים זה שמא האדם יבוא בהם לידי תקלה. אם כן גם ביחס לנדבה תתכן תקלה ומדוע לחלק ביניהם? (נציין שדנו הראשונים לאיזו תקלה חוששים כאן - אי קיום הנדר, או שמא מעילה בנדר, אבל בכל מקרה החשש הוא לתקלה הלכתית). משיבה הגמרא: "כהלל הזקן, דתניא: אמרו על הלל הזקן, שלא מעל אדם בעולתו כל ימיו, מביאה כשהיא חולין לעזרה ומקדישה, וסומך עליה ושוחטה". כאשר נודבים באופן דומה למה שעשה הלל הזקן, אזי נשמרים מתקלות, ועל נדבה כזאת גם ר' מאיר לא יאמר שהיא שלילית.

אך מיד מקשה הגמרא: הניחא נדבה דקרבנות, נדבה דנזירות מאי איכא למימר?", ההצעה לעשות כהלל הזקן מועילה לענין מה שהמשנה תיארה נדבות כשרים על קרבן, אבל כיצד הדבר יכול לפתור את הנאמר במשנה שנדבת נזירות מועילה - והרי במצב כזה עדיין יש מקום רב לחששות ותקלות?  
הגמרא משיבה:

סבר לה כשמעון הצדיק; דתניא, אמר שמעון הצדיק: מימי לא אכלתי אשם נזיר טמא אלא אחד; פעם אחת בא אדם אחד נזיר מן הדרום, וראיתיו שהוא יפה עינים וטוב רואי וקוצותיו סדורות לו תלתלים, אמרתי לו: בני, מה ראית להשחית את שערך זה הנאה? אמר לי: רועה הייתי לאבא בעירי, הלכתי למלאות

מים מן המעיין ונסתכלתי בבבואה שלי, ופחו עלי יצרי ובקש לטורדני מן העולם, אמרתי לו: רשע! למה אתה מתגאה בעולם שאינו שלך, במי שהוא עתיד להיות רמה ותולעה? העבודה, שאגלחך לשמים! מיד עמדתי ונשקתיו על ראשו, אמרתי לו: בני, כמודך ירבו נוזרי נזירות בישראל, עליך הכתוב אומר: איש... כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה'.

תשובת הגמרא אפוא, היא שקבלת נזירות לשם שמים כמו אותו נזיר מהדרום, מהווה 'נדבת נזירות', ונזירות מסוג זה גם ר' מאיר רואה בעין חיובית (לקמן נעיר על הקושי הגדול שמתעורר משלב זה של הגמרא, אך לפני כן נסיים את סקירת הגמרא).

הגמרא מציעה הצעה חלופית לגבי השאלה מיהו תנא משנתנו: "ואיבעית אימא: אפילו תימא רבי יהודה, כי אמר רבי יהודה - בנדבה, בנדר לא אמר. והקתני: טוב מזה ומזה נודר ומקיים! תני: נודב ומקיים". הגמרא מבארת באפשרות זו דברים דומים לאמור לעיל, שבאמת ר' יהודה ראה בעין חיובית רק נדבה ולא את הנדר.

מאי שנא נודר דלא? דילמא אתי בה לידי תקלה, נדבה נמי דילמא אתי לידי תקלה! רבי יהודה לטעמיה, דאמר: אדם מביא כבשתו לעזרה ומקדישה, וסומך עליה ושוחטה. תינח נדבה דקרבתות, נדבה דנזירות מאי איכא למימר? רבי יהודה לטעמיה; דתניא, רבי יהודה אומר: חסידים הראשונים היו מתאווין להביא קרבן חטאת, לפי שאין הקדוש ברוך הוא מביא תקלה על ידיהם, מה היו עושין? עומדין ומתנדבין נזירות למקום, כדי שיתחייב קרבן חטאת למקום; ר' שמעון אומר: לא נדרו בנזיר, אלא הרוצה להביא עולה - מתנדב ומביא, שלמים - מתנדב ומביא, תודה וארבעה מיני לחמה - מתנדב ומביא, אבל בנזירות לא התנדבו, כדי שלא יקראו חוטאין, שנאמר: וכפר עליו מאשר חטא על הנפש.

המהלך של הדברים בתשובה זו של הגמרא דומה ברעיון לדברים שהוצעו לעיל בדברי ר' מאיר.

יוצא שהגמרא מעלה שתי אפשרויות להבנת מחלוקת ר' מאיר ור' יהודה:

א. כולם מסכימים שנדבה זה דבר טוב, ומחלוקתם הוא בנדרים בלבד - לר' מאיר זה שלילי, ולר' יהודה גם זה בסדר.

ב. כולם מסכימים שנדר זה דבר שלילי, ומחלוקתם הוא בנדבה בלבד - לר' יהודה זה בסדר, ולר' מאיר גם זה שלילי.

יש להדגיש שבכל אופן עיקר הדיון כפי שמשמע בגמרא סובב סביב השאלה האם יש חשש לאיחור ואי קיום של הנדר/נדבה, ואין התעסקות כל כך בחששות אחרים שהצגנו לעיל.

ניתן לשאול איזה חשש קיים לשיטת ר' מאיר בהבנה השניה, הרי מדובר בנודב ומקדיש בפתח העזרה? הריטב"א מיישב שאכן במצב כזה אין משהו בעייתי, אבל ר' מאיר שולל גם את זה אגב האפשרות שהאדם ינדור וינדב שלא בפתח העזרה.

לפי כל אחת מההבנות השונות נצטרך לשאול, כיצד הם יתייחסו לפסוקים המרובים שבהם מתוארים בתורה 'מלבד נדריכם ונדבותיכם', דבר שבאופן פשוט נשמע כדבר חיובי? לר' יהודה באפשרות הראשונה - הפסוק עולה כהוגן באופן פשוט, שהרי אין שום מניעה מלנדור או מלנדב. אבל לפי האפשרויות האחרות בגמרא נצטרך לומר שהפסוקים אמנם מאפשרים דבר זה, אך זה יהיה מיוחד לסיטואציות מסוימות (כגון עת צרה, או הודיה על הצלה חריגה וכדו'). לחלופין ניתן להציע שברמת האידיאל התורה רואה בנדריים דבר חיובי, וכל היחס השלילי שבא לידי ביטוי בדעות השונות, נובע מכורח מציאותי, ועיין על כך לקמן.

בנוסף יש לשאול מהו בדיוק החשש, לפי הדעות השונות, שעליו אנחנו מדברים. כפי שצינו, יוצא מהסוגיה בנדריים, שעיקר הדיון נסוב סביב החשש לכך שהאדם עלול לעבור על 'בל תאחר' (וממילא יש מקום רב לנדב כשמדובר על מי שנמצא בפתח העזרה כבר - שם כבר אין חשש לבל תאחר). אבל אם כך הם הדברים, אזי נצטרך לברר כמה רחב הוא החשש הזה ואילו מקרים כלולים בו, ואילו לא. כלומר, אם אכן החשש הוא לבל תאחר, אזי מדובר על משהו שעניינו בעיקר בנדרי הקדש ודומיו, ולא בנדרי איסור.

אלא שמצינו בדברי רש"י בחולין (ב' ע"א) שמסביר את החשש לשיטת ר' מאיר כנובע מחשש לכך שאדם יעבור על 'לא יחל דברו'. דבריו אלו הם הרחבה עצומה בביאור שיטת ר' מאיר, כי לפיהם לא מדובר על חשש שקיים דווקא בנדרי הקדש, אלא חשש שקיים גם בנדרי איסור. דבר זה מהווה חידוש, כי המחלוקת של ר' מאיר ור' יהודה בפשטותה נסובה על נדרי הקדש ועל הפסוקים בבל תאחר שבפרשת כי תצא.

יתכן שמה שעורר את רש"י (וגם ראשונים נוספים כתוספות בנדריים), לפרש את המחלוקת כעוסקת בחשש יותר רחב לתקלות (ולא רק לבל תאחר) זו העובדה שהסוגיה בנדריים מכניסה את הדיון הזה גם במישור של נדר נזירות, דבר שהחשש העיקרי בו הוא לאי קיום כללי ולא לבל תאחר. ואכן הגמרא שואלת כיצד יתיישבו העמדות השונות עם 'נדבת כשרים' לענין נדר נזירות - הרי יש שם חשש לתקלה? (בפשטות, כאן הכונה לתקלה של אי קיום). על כך הגמרא משיבה שאין לחשוש לתקלה כי מדובר בנזיר שפעל לשם שמים וכבמעשה של שמעון הצדיק.

על דבר זה תוספות מעיר שיש קושיה גדולה מאוד:

דנזירות מאי איכא למימר. והלא מיד שנדר קם ליה בבל יאכל ובל ישתה, ואיכא חששא לתקלה שמא יעבור? ומשני כי ההיא דשמעון הצדיק דנדר נזירות לשם שמים מאהבה, ולכך קרי ליה נדבה, כדכתיב (שמות לה) 'כל נדיב לבי'. ואם תאמר

והלא כל הכשרים שמתנדבים לשם שמים נודרין בלשון נדר, ואם כן כנדרי כשרים אמאי לא אמר כלום, אף כי שמא זה אינו מתכוין לשם שמים תופס שפיר הלשון כיון שיש כשרים שנודרים נזירות לשם שמים, מידי דהוה אנדבת כשרים דקרובן לפירוש הר"ר אליעזר וכדפרישית לעיל?

תוספות מסב את תשומת לבנו לכך, שבשלב שבו הגמרא קבעה שהלשון 'כנדבת כשרים' מועילה לענין נזירות, הואיל ויש נזירים שנוזרים לשם שמים, אזי עברנו בסוגיה מהפך גדול. כל המהלך של הגמרא בתחילתו נועד להראות כיצד הנדבה תקינה מפני שהיא איננה מעוררת חששות לתקלות. בשלב זה של הסוגיה, הסרת החששות לתקלות, זה לא על ידי קביעת גדרים מעשיים לאופן בו נודבים (על פתח העזרה וכד'), אלא על ידי קביעת עמדת הנודב כעמדה חיובית. אם כך הם הדברים, שואל תוספות, מה המקום לחלק בין נדר לבין נדבה, ולקבוע שהלשון 'כנדרי כשרים' לא מועיל, ו'כנדבות כשרים' כן מועיל? והרי הלשון 'כנדבות כשרים' רק מועיל על סמך כוונה ראויה של הנודב, ולמה שלא תתכן כוונה חיובית של אדם כשר שרוצה לנדור, וגם במצב כזה נאמר שמפאת הנדר שהוא לשם שמים, הנדר יחול אף בלשון כנדרי כשרים? תוספות משיב לשאלתו:

ויש לומר דמכל מקום נדר כשר לא מיקרי כלל. דנדר משמע מה שאדם נודר מדאגת יסורים מעונותיהם ולא מאהבת המקום, אבל כשרים תופס שפיר, דנדבה משמע מאהבה דכתיב (הושע יד) 'אֶהְיֶם נְדָבָה', אלמא נדבה משמע מאהבה. וכן בתוספתא קתני כנדבת רשעים לא אמר כלום לפי שאין הרשעים מתנדבין כלל, ואף על גב דכמה מתנדבים בלשון נדבה ואומרים הרי זו עולה, מכל מקום לא מיקרי נדבה משום שאין עושין מנדבת לבם מאהבה רק מדאגת יסורים מעונותיהם כנדבת רשעים אינו קרויין נדבה לפי שאין עושין מאהבת המקום, נדרי כשרים נמי אינו קרוי נדר כיון שאין עושין מדאגת יסורים אלא מאהבה (אלא) קרוי נדבה ולכך קרי נזירות כשרין נדבתם אף על גב דבלשון נדר נמי דכל נזירות בלשון נדר הוא.

דברי התוספות נוטים לפרש את המשנה שלנו כאפשרות השניה שהצענו לעיל - שמדובר כאן על דיון לשוני בלבד, האם הלשונות הללו 'נדרי כשרים' ו-'נדרי רשעים' מועילים במצבים שונים, אבל אין הם משקפים עמדות גמורות ביחס לנדרים ונדבות, אלא הם אפיונים מסוימים לסוג של נדר או נדבה. כלומר, ודאי שהרשעים 'נודבים' מבחינה משפטית, אבל אינם נודבים ברמת ליבם, אלא זה כאופי של נדר, שנעשה מיראה, ומאידיך הצדיקים ודאי גם נודרים, אלא שנדריהם הם באופן של נדבה, כלומר, מאהבה.

אלא שכעת יש לשאול - אם כדברי תוספות, כיצד תבואר מחלוקת ר' מאיר ור' יהודה, הרי לכאורה הכל תלוי בכוונת הלב של האדם? על כך יש לומר שבאמת תוספות לא ניסו לשנות את ההבנה במחלוקת, אלא באמת, ר' יהודה סבור ברמה העקרונית שאכן נדר ונדבה זה דבר חיובי (וכמובן כאשר כוונת הלב חיובית), אבל לר' מאיר, החשש לתקלות עדיין דומיננטי, וגובר ברוב המצבים לשלול את הנדרים, אף כשהם נעשים מכוונה חיובית. רק במצב המסוים של נזירות לשם שמים, שנועד למנוע תקלה יותר גדולה - ההעדפה היא להינצל מתקלה גדולה למרות שיש חשש לתקלה אחרת (במעין 'תקלה ברי' ו'תקלה שמא' - תקלה שמא עדיף). לפי דברים אלו, שוב עולה בעוצמה התפיסה של הנדר כבעל מאפיינים חיוביים וכבעל פוטנציאל לחששות שליליים, והשאלה היא כיצד להעדיף אותם לאחר לקיחת השיקולים השונים בחשבון הכולל.<sup>13</sup>

גם הרשב"א מעלה יסוד דומה לזה של תוספות, ונחدد שוב, שלדבריהם יש לחלק **ברמת הלשון** בין 'נדר' שעניינו משהו שאינו לגמרי לשם שמים, והוא נעשה מיראה ומפחד לעונש וכד', לבין 'נדבה' שעניינה שהמשמעות הלשונית שלה היא משהו לשם שמים, מאהבה, יש כוונה חיובית מלאה. אין בדבריהם בהכרח שיפוט וקביעת יחס ל'נדר' הרשעים, ואם זה נעשה לכפרה יתכן שיש בכך מן הטוב, אבל ברמה הלשונית, אי אפשר לומר 'נדר כשרים' או 'נדבת רשעים' - הואיל ובלשונית אלו יש סתירה פנימית. הכשרים נמצאים ב'עמדת' נדבה, והרשעים נמצאים ב'עמדת' נדר.

לפי האמור, בפשטות יש לנתק בין השאלה הלשונית לבין שאלת היחס והגישה העקרונית לנדרים. אלא שאם כך, יש קושי בהבנת מהלך סוגיית הגמרא. הגמרא שואלת על המשנה: "מאן תנא דשאני ליה בין נדר לנדבה?" והרי לפי הדברים שכתבנו התשובה פשוטה - כולם מודים שלשונית יש פער בין הנדר והנדבה, ואין זה משפיע כלל וכלל על שאלת המקום של חשש לתקלות שגורמות לעידוד או שלילה של נדרים ונדבות.

אפשר להציע שבאמת הגמרא יכלה ליישב כך את שאלתה, אבל בכל זאת היא העדיפה לחפש חילוק עקרוני בין נדר לנדבה, לפני השימוש בחילוק הלשוני בלבד. לכן היא מציעה לומר שלר' מאיר יש חילוק בין נדר לנדבה. אלא שלאור הדין של נזיר, שיש בו אפשרות של נזירות נדבה ומדובר על נדר, שוב עולה השאלה, למה זה מועיל. על כך נאלצים להשלים חלק נוסף של התמונה - שיש להתחשב בעמדת הכוונה לשם שמים כמשפיעה על הלשון, אך עדיין החילוק העקרוני בעינו עומד, שמחלקים בין נדר לנדבה ברמה העקרונית.

<sup>13</sup> יש לציין שנחלקו הראשונים האם הלשון 'כנדבות כשרים' מועילה באופן כוללני (תוספות ט' ע"ב), או שמא לאור דברי הגמרא שהכשרים נודבים רק על פתח העזרה, אזי לשון זו מועילה רק כשאכן עושה ככשרים ונדב על פתח העזרה (רא"ש ט' ע"ב).

הצעה נוספת - באמת הגמרא לא יכלה להשיב כך על שאלתה, כי היא מבינה שאם יש דבר כזה כשרים שנודרים - למה שלא יהיה לשון שמועיל 'כנדרי כשרים'. לכן היא מסיקה בשלב ההוה אמינא שאם ר' יהודה (למשל) סבור שנדר זה טוב - לא יתכן שהוא יאמר כנדרי כשרים לא אמר כלום (ולחלופין אם ר' מאיר חושב שנדבה זה רע, לא יתכן לשון של כנדבות כשרים). על כך אומרת הגמרא שאכן לר' מאיר יש חילוק ברמת העיקרון בין נדר לנדבה, שגורמת לכך שהלשון נדר ביחס לכשרים אינו קיים, והלשון נדבה ביחס לכשרים כן קיים. ואם תשאל - מה תאמר בנוזר, ששם יש נדר של כשר, נאמר שסוף סוף אופיו של נדר כזה הוא נדבה, וממילא בלשון לא יכנו זאת 'נדרי כשרים' אלא 'נדבות כשרים'.

יוצא מכך, שלפי שתי ההצעות שהבאנו הדיונים ניתנים להפרדה, וממילא ניתן לדון בשאלה העקרונית של היחס לנדרים בהתעלמות מסוימת משאלת הלשון. אלא שכן ניתן לדלות מהדיון הלשוני של תוספות והרשב"א, את האמירה שהנדרים שנעשים מאהבה או לנדבה גמורה הם בסדר גמור (אפילו לר' מאיר), והנדרים שנעשים מיראה ופחד לעונש, הם של רשעים אבל לאו דווקא שליליים.

הדיון בשאלה העקרונית על נדרים כחיוביים או שליליים, מתרחב בדברי הראשונים בגמרא במסכת חולין (בי ע"א). הגמרא שם מביאה דברים המקבילים לאפשרות השניה בסוגייתנו (שלר' מאיר נדר ונדבה זה שלילי, ולר' יהודה נדר זה שלילי ונדבה זה חיובי), ועל כך הראשונים מעלים מספר שאלות, ומהתשובות השונות שהם מציעים ניתן לדלות הבנות על היחס לנדרים באופן כללי.

כך כותב התוספות שם (בי ע"ב ד"ה 'אבלי'):

ואם תאמר לרבי מאיר דאין טוב שיהא נודב ומשלם כל עיקר אפילו מביא כבשתו לעזרה להאי לישנא בתרא דנדרים היאך אכלו ישראל שלמים במדבר? ויש לומר, כיון שנאסרו בענין אחר בבשר הוו כאילו צוה להם המקום לאכול על ידי שלמים. ואם תאמר והא כתיב (בראשית כח) וידר יעקב נדר, וכתוב (יונה ב) את אשר נדרתי אשלמה? ויש לומר, דבשעת צרה שרי, כדאמרינן בבראשית רבה: וידר יעקב נדר לאמר - לאמר לדורות שיהיו נודרים בעת צרה.

התוספות מעלה את הקושי שיש בשיטת ר' מאיר, כיצד להתמודד עם הפסוקים השונים בתורה שמהם ניכר שהנדרים הם חיוביים לכאורה. תוספות משיב, שבני ישראל במדבר נאלצו להביא שלמים (בנדבה או בנדר) כי לא היתה להם ברירה אחרת (של בשר חולין שטרם הותר להם לצורך העניין), ויעקב יכל לנדור הואיל והוא היה שרוי בעת צרה, ובעת צרה קיים היתר לנדור נדרים. יש מקום לדון ולחשוב מה מיוחד בעת צרה ששם מתאפשר לנדור, אך לעת עתה נסתפק בהבנה בסיסית, שבעת צרה האדם רואה צורך לנדור ורוב

החששות שציינו לעיל אינם קיימים, וגם מצד החששות שעוד קיימים, הצורך לנדור כדי להינצל מהצרה גובר עליהם.

בכל אופן, מדברי התוספות נשמע שבאופן כללי, לפחות לשיטת ר' מאיר (והגיוני שתפיסתו העקרונית שייכת לפי ר' יהודה גם כן, על הצד שר' יהודה שולל נדרים), יש משהו שלילי בנדרים, מלבד המקרים היוצאים מן הכלל שהם מקרי הכרח וצרה. לעומת זאת מצינו בריטב"א גישה שונה, וזו לשונו (חולין ב' ע"א):

והרמב"ן ז"ל היה מפרש דבר מכל דין שאין דברי רבי מאיר ורבי יהודה אלא בנודרין ונודבין קרבנות של רשות גמור, דרך נדבה, שלא לצורך, ודומיא דערכין שהם רשות גמור, ואין חפץ לשם בעולות ושלמים וערכין כל שיש בו חשש בל יחל, אבל כל שהוא לצורך עצמם כההיא דמדבר, וכן כל שרואה בעצמו שצריך לידור עולות ושלמים לשום צד כפרה או ריצוי השם מותר, וכן נראה ודאי, שאם לא כן לפום לישנא בתרא לא משכחת מקריב עולות ושלמים לרבי מאיר, ונפלה קרבנות נדבה בבירא, וכן אומר ז"ל דכל שהוא לדבר מצוה שרוצה לזרוז עצמו פשיטא דשרי ואריך, וכדנפקא לן בפרק קמא דנדרים (ח,א) מדכתיב נשבעתי ואקיימה, והא דאמרין (נדרים כב,א) כל הנודר כאילו בנה במה ונקרא רשע, ההיא דברי הכל היא ובנדרי איסור שקיומם חטא וכדמוכח התם, ואף על גב דדריש התם אתיא חדלה מן וכי תחדל לנדור, לפי שיש בכלל דכי תחדל לנדור אף נדרי איסור, אבל כל שמועתינו דהתם אינו אלא איסור נדרים לכולי עלמא. נמצאת למד נדרי איסור אסורין לדברי הכל, ונדרי הקדש בקרבנות נדבה ורשות גמורה, פלוגתא דרבי מאיר ורבי יהודה והלכתא כרבי יהודה, ונדרי הקדש דלכפרה או של מצוה לזרוזי נפשיה, אי נמי בעת צרה, מותרין לכתחילה, ודברי הכל היא.

הריטב"א (על סמך הרמב"ן) עושה מהפך בהבנת הסוגיה. לדבריו צריכים להכניס את כל הדיון שבין ר' מאיר ור' יהודה לתוך המסגרת המתאימה, ולפיו מסגרת זו קובעת שכל המחלוקת נסובה על נדרים 'סתמיים'. ברגע שמדובר על נדרים או נדבות שיש בהם צד של צורך או צד של מצוה וזירוז, הם חיוביים לכולי עלמא, ואפילו ביחס לנדרים ה'בעייתיים' כביכול, קובע הריטב"א להלכה כר' יהודה שהם לגיטימיים. ניכר מאוד בניסוחים של הריטב"א שצריך לחלק בין סוגי הנדרים, ולא לצייר את הדיון על הנדרים כחיובי או שלילי כשאלה של שחור ולבן, אלא יש כאן שאלה מורכבת, שבסופה תלויה בשאלה על איזה סוג נדרים מדובר, ומה המטרה והמגמה של האדם הנודר אותם. יש נדרים רבים שהם אכן חיוביים מאוד, ויש נדרים אחרים שהם שליליים מאוד, ונדמה שמכאן עולה התפיסה

העקרונית שהצגנו בפתיחת הדברים - שהנדרים הם אמצעי לעבודת ה', וכמו כל אמצעי אחר - על האדם מוטל לבחור להשתמש בהם באופן חיובי ולא באופן שלילי.

## מקורות נוספים

בכל האמור עד כה בסוגיה, התייחסנו בעיקר לשאלת החשש מתקלה של בל תאחר או לעבור על הנדר, וכפי שעולה מהדיונים על שיטת ר' מאיר ור' יהודה. במקורות נוספים בחז"ל, אנו מוצאים אזהרות נוספות ביחס לנדרים, שלכאורה מתייחסים לעוד חלק מהחששות והתועלות שהצגנו ביחס לנדרים.

א. הגמרא בנדרים (כ"ב ע"א) מביאה ברייתא:

תנא: לעולם אל תהי רגיל בנדרים, שסופך למעול בשבועות; ואל תהי רגיל אצל עם הארץ שסופך להאכילך טבלים; אל תהי רגיל אצל כהן עם הארץ, שסופך להאכילך תרומה; ואל תרבה שיחה עם האשה, שסופך לבא לידי ניאוף.

נשמע מדברי הברייתא, שאף היא עוסקת בסוג של חשש לאי קיום בנדרים, אלא שבשונה מדברי ר' מאיר שהעלה חשש לאי קיום אפילו בנדר בודד, מדברי הברייתא נראה שהחשש נובע בעיקר מריבוי הנדרים, שמרוב נדרים האדם לא יעמוד בכל מה שהוא התחייב בו, וממילא יבוא לפרוץ באחד מהם או בכולם (כך נראה לאור ההשוואה ליתר האזהרות של הברייתא, שהבעיה היא הרגילות ולא האירוע החד פעמי).

ב. הגמרא בנדרים (כ"ב ע"א) מביאה סיפור על נכדו של ר' ינאי שביקש התרה לנדרו, ור' ינאי פתח לו על סמך כך שלא ידע שהנדר פנקסו נפתח. הר"ן מבאר שהכונה היא "שמתוך שהוא נודר נראה שהוא מחזיק עצמו כחסיד שלא יכשל בנדרו ומתוך כך מן השמים פותחים פנקס זכיותיו וממשמשין במעשיו". נשמע מכאן שיש בעיה עצמית שעלולה להיות בנדרים (מלבד החששות שבהם עסקנו עד כה), והיא בעיה של יהירות וגאווה שהאדם מביע בבטחונו העצמי המופרז שהוא מסוגל לקיים את נדריו והוא ראוי לנדר ולאסור עצמו בעוד דברים. יש לציין שגם מכאן אפשר לטעון שאין בעיה מהותית בעצם הנדר, אלא יש בעיה שהאדם יחשוב על עצמו שהוא נמצא במדרגה או במקום שאינו באמת ראוי לו. ואם כך, אזי אם הנדר 'מתאים' למקומו הנפשי והרוחני של האדם וצרכיו הרוחניים - יתכן שיש בו דבר טוב. הפסוק שמובא בגמרא כמקור לדבריו של ר' ינאי, זהו פסוק במשלי (כ, כה): "מוֹקֵשׁ אָדָם יִלַּע קֶדֶשׁ וְאַחַר נְדָרִים לְבַקֵּר". עיון בפרשנים השונים על הפסוק, מגלה בפנינו עמדות שונות ביחס לנדרים.

רש"י מפרש: "מוקש אדם ילע קודש. כשאדם נכשל ונוקש בעבירות מקלקל את קדושתו כמו וְשָׁתוּ וְלָעוּ (עובדיה א). ואחר נדרים לבקר. צריך אדם לחזור אחר קרבנות לנדור ולהביא ולבקש על נפשו". מכאן נשמע שהנדרים יש בהם מימד חיובי של כפרה. גם פירוש מצודות דוד ביאר באופן דומה: מכשול מוקש עבירה משחית קדושת האדם ותקנתו לבקר אחר נדרים ולזבוח לה' לבקש על נפשו. מפירושו של המאירי למשלי עולה העמדה שהנדרים הם חיוביים ומהווים אמצעי לתיקון המידות, וזו לשונו:

מוקש אדם. רוצה לומר המדות שהם לו למכשול ולמוקש, ישחיתו הקודש, רוצה לומר השכל, ומכל מקום יש תקוה על זה, שישתדל להכניע יצרו כל כך עד שישוב לדרכים הממוצעים. והתקנה הגדולה בזה, שישתדל בעצמו במניעת הדברים מניעה חזקה, בנדר ושבעות ואיסר... וכן אמרו נדרים סייג לפרישות, כלומר אם נמשך אחר רדיפת התאוות, יכניע יצרו בחוזק ובקיום, לנדור נדר להזיר דרך רפואה, כי בזה יעלה בידו להימנע ממה שנמשך בו טבעו לרע.

באופן סתמי יותר מצינו פירושים שתפסו שהפסוק במשלי בא רק כמזהיר לקיים את הנדרים, ולא מביע בכך עמדה חיובית או שלילית כלפיהם. כך כתב האבן עזרא (בפירוש המובא ממנו בכת"י במהדורת תורת חיים על משלי): "ואחר נדרים... וההולך אחר נדרים שעשה לבקש ולחפש איך יתירם, גם זה מוקש, כי טוב לאדם שישלם נדרו". נשמע מדבריו שאין להתיר את הנדר סתם, אלא יש לקיימו.

מאיך מצאנו מפרשים שתפסו את הפסוק הזה כמורה על אזהרה מפאת השלילה שבנדרים. כך כתב המלבי"ם: "בין המוקשים שהאדם ילכד בהם בפח, הוא פשע שפתיים, וכמ"ש בפשע שפתיים מוקש רע, וצריך שהאדם ישמור שפתיו מהכין לו מוקש, ואחד מן המוקשים הוא אם ילע קדש, אם ימהר להקדיש מבלי יתבונן היטב, וכן אדם שיבקר אחר נדרים ומרבה לנדור, שבקל יכשל, אם בהקדש שימעול בו, ואם בנדרו שיאחר אותו" (ועיין עוד בפירוש ר"י נחמיאש, שמובא במהדורת תורת חיים על משלי). יש לציין שפירושו של המלבי"ם והגישה השוללת נדרים, עולה גם מפירושי הראשונים על הגמרא ה"ל שכאמור ראתה בפסוק הנידון ביסוס לכך שהנודר נפתחת פנקסו, וכך כתב הרא"ש: "ומן השמים פותחין פנקס מעשיו ומדקדקין בהם בשביל שהוא מרשיע לידור".

יש לציין שאמנם מדברי הרא"ש הללו נשמע שיש בעצם הנדר משהו שלילי, אך מניסוחים אחרים בראשונים (בנדרים כ"ב ע"א) נשמע יותר שאין בעצם הנדר משהו פגום, אלא יש בנדר חשש ליוהרה וגאווה (ובלשון הר"ן: "שמתוך שהוא נודר נראה שהוא מחזיק עצמו כחסיד שלא יכשל בנדרו"). ניתן להוסיף, שיש מקום להבין את האמירה שכל הנודר פנקסו

נפתח, כאזהרה לאדם שלא יבוא לנדור מבלי שהוא בעצמו 'בחן' את פנקסו, וחש האם הוא אכן מתאים במקום שבו הוא נמצא לידור את הנדר שאותו הוא בא לנדור או שמא לא. ג. מימרא נוספת שמובאת בגמרא בנדרים הנ"ל (כ"ב ע"א): "כל הנודר ראוי לדוקרו בחרב". זהו אכן ביטוי חריף, ולא מפורש בגמרא מפני מה ראוי לדקור את הנודר בחרב. רש"י (בעירובין ס"ד ע"ב) ביאר שגם כאן החשש הנידון הוא חשש לאי קיום: "דלמא לא מקיים ליה". אלא שנדמה שהביטוי 'ראוי לדוקרו בחרב', חריף מדי כדי לפרש שהכוונה היא לחשש אי קיום בלבד.

ניתן להציע, שיש לקשר בין המימרה הנוכחית, לבין מימרה נוספת שעוסקת בחרב (תענית ז' ע"א): "אמר רבי יוסי בר חנינא: מאי דכתיב חרב אל הבדים ונאלו? חרב על שונאיהן של תלמידי חכמים שעוסקין בד בבד בתורה, ולא עוד אלא שמטפשיין.. ולא עוד אלא שחוטאין". לאור השוואה זו, ניתן להציע שהיחס המחמיר כלפי הנודר נובע מיחס שלילי שקיים בנדר מצד הפרישות וההיבדלות של הנודר מסביבתו. החרב באה על המתבדל, כי גם החרב משמש כלי שמפלג ומחלק בין דברים שונים, כמו האדם המתבדל שחתוך מסביבתו.

גם המימרה הבאה בגמרא: "ר' נתן אומר: כל הנודר כאילו בונה במה, וכל המקיימו כאילו מקריב עליו קרבן", יכולה לעורר כיוון מחשבה דומה, שעיקר הפגם בנדרים זה ההבדלות והיצירה של עולם רוחני אישי מובדל מאחרים בחברה. מצינו בחז"ל (חגיגה כ"ב ע"א) שהשתמשו ב"במה" כביטוי לכך שכל אחד ואחד הולך ויוצר לעצמו עבודת ה' אישית ומובדלת מעם ישראל. אם כך שתי המימרות הללו מעוררות את החשש שיש בנדרים שצינו לעיל- שהנדר יוצר מצב שהתורה נעשית כשתי תורות, וכל אחד חי על פי עולם של איסורים שהוא יצר לעצמו.<sup>14</sup>

אמנם לפי הביאור המוצע, שתי המימרות מביעות התייחסות חמורה לנדרים באופן רחב יותר (בשונה מהאמירה על פתיחת פנקסו), עדין נוכל להציע שיש צמצום נצרך ונחוץ למימרות הללו, על פי דברי הריטב"א בחולין (ב' ע"א) שהובאו דבריו לעיל, שביאר שמדובר כאן על הנודר נדרי איסור סתמיים. במצב כזה אכן נראה שהאדם 'בונה במה' כלומר, יוצר עולם איסורי ייחודי ואישי שמנותק מיתר חובותיו כיהודי. אבל אם הנדר הוא לזירוז נפשו

<sup>14</sup> יש לציין שיש ראשונים שביארו את המימרה כעוסקת במקריב קרבן על הבמה לשם שמים, אך המפרשים (וכך משמע גם בירושלמי פ"ט ה"א) ביארו שהכוונה של המימרה להקצין ולהחמיר אף יותר, ולתאר את הנודר כבונה במה ומקריב עליו קרבן לעבודה זרה.

עוד נעיר, ששלושת המימרות האחרונות (פתיחת פנקסו, דקירת הנודר בחרב, והקרבן קרבן בבמה) מובאות במהלך סוגיה שמתארת משפטים שלא יכולים לשמש כטענות לפתיחת הנדר. בלי להיכנס לכל מכלול הפרטים, נדמה שמשפטים אלו באופן כללי מהווים איום על הנודר, שעלולים לגרום לו להביע רצון להתיר את נדרו, גם אם באמת אין זה מוצדק ולכן לא ניתן להשתמש במשפטים הללו כדי להתיר נדר.

בקיום מצוות ושמירה מעבירות, לכאורה אדרבה - נדר כזה כל עניינו הוא לחזק את קיום התורה ולא ליצור תורה חדשה. כמו גם נדרי הקדש שעניינם הוא לעלות למקדש ולא להישאר במקומו ולבנות במה.

על כל האמור יש להוסיף, שהר"ן מעלה ביחס למימרת ר' נתן, יסוד נוסף בפגם הנדרים שלא מצינו עד כה, והוא הביטוי שמובא בירושלמי (פ"ט ה"א): "רב דימי בשם רבי יצחק לא דייך מה שאסרה לך התורה אלא שאתה מבקש לאסור עליך דברים אחרים". הר"ן מסביר על פי מימרה זו גם את הדימוי לבמה. הבונה במה סבור שהוא מוסיף בעבודת ה', ובפועל אין חפץ לה' מלבד מה שהוא ציוה במפורש. מפשטות הדברים של הר"ן, לא מחויב שיש מכאן סתירה למה שעולה מדברי הריטב"א דלעיל, שהאמור כאן זה ביחס לנדרי איסור (סתמיים), אבל חיזוק של התורה זה בסדר. אבל יתכן שאם נפתח את הרעיון עד הסוף, אז אולי יש כאן אמירה שחולקת על הריטב"א, ונאמר שסוף סוף גם המקריב קרבן לה' על במה עובר איסור, ולכן אין היתר או מקום להוסיף איסור נדר על גבי איסור שהתורה ציוותה.<sup>15</sup>

ד. המימרה האחרונה בסוגיה בנדרים (כ"ב ע"א): "אמר שמואל: אף על פי שמקיימו נקרא רשע" (ובהמשך הגמרא ר' יוסף מביא לכך כסיוע את משנת נדרים ט' ע"א). יש לשים לב שהמקבילה למימרה זו בנדרים ע"ז ע"ב מעדנת את הדברים וקובעת את הנודר כחוטא ולא כרשע (ואכן האמוראים שם מאוחרים יותר לשמואל, ואולי יש כאן ביטוי לעידון ביחס לנדרים וצריך בירור).

ביחס לכלל המימרות הנ"ל מצינו שהרא"ם (מובא בשיטה מקובצת) הבהיר שכל הנדרים שנידונים כאן לשלילה הם נדרי איסור וקרבן, אבל לא נדרי מצוה. המאירי כתב ברוח

<sup>15</sup> המימרה של ר' נתן מופיעה במקומות נוספים ברחבי הש"ס. בנדרים נ"ט ע"א היא מובאת בקשר לקביעה שיש מצוה להישאל על הנדרים, ושם היא נראית כאמירה פשוטה וכוללת. בנדרים ס' ע"ב היא מופיעה בהקשר של נדרים מסוימים שיש עניין להתיר אותם, ומשתמשים בדברי ר' נתן כביסוס נוסף למה יש צורך להתיר נדרים אלו. נראה מהגמרא שם, שר' נתן אכן קבע את קביעתו על כלל הנדרים, אלא שהאמוראים קבעו זאת כדבר הנצרך לדינא (ללכת להישאל על הנדר), דוקא ביחס לנדרים מסוימים בהם יש חשש נוסף לבלבול וטעות. הגמרא ביבמות ק"ט ע"ב מביאה את ר' נתן כביסוס לדברי בר קפרא בבבביתא שלעולם יהא אדם רגיל בהפרת נדרים. אלא שזה בא בהקשר של עצות נוספות בענייני שלום בית (בפשטות) וניתן להציע שיש כאן רמיזה שבר קפרא תפס את דברי ר' נתן כמצומצמים לנדרים שעלולים ליצור הפרה בשלום בית (כמו שבמקומות שונים מצינו את הבית משול למזבח, ולכן הפרת שלום הבית משול בדברי ר' נתן לבמה). אלא שלא נראה כל כך כדברים הללו בפשט של ר' נתן, ואולי באמת עדיף לבאר שהפרת נדרים נקטה כדבר שכולל גם התרת נדרים, ור' נתן נשאר כאומר אמירה כוללת. בנוסף, התוספות שם מחדש שמקורו של ר' נתן (שלא מופיע במפורש בשום מקום) הוא גזירה שווה של 'חדלה' ו'חדלה' מנדרים לפסוק בישעיה פרק ב', 'חדלו לכם מן האדם וכו'. ניתן להציע, שהשוואה לבנואה שעוסקת בגאוותן שמתגאה לעומת גאות ה', מהווה ביטוי לכך שהנודר כאילו תופס את עצמו כקובע קביעות משמעותיות יותר מצווי ה', ומתגאה בכך, ויש לכך אולי אפילו מימד של עבודה זרה (ואולי לכך רמז המפרש בנדרים שפירש את ר' נתן כבונה במה לעבודה זרה). מדברי האחרונים ביבמות (עיי' מהרש"א וערוך לנר) עולה שוב החלוקה שר' נתן לא עסק ביחס לנדרי מצוה, שם אין מצוה להשאל, וזה תואם לעמדת הריטב"א הנ"ל.

הדברים, אך כתב שגם נדרי קרבן לא כלולים ביחס השלילי. והוסיף בהערה שרוב הנדרים השליליים הם כאלה שנעשים מתוך כעס, ואילו נדרים שנצרכים לאדם ונעשים מיישוב הדעת, נשמע מדבריו שהם תקינים ואף מעולים. יתכן לסכם את הדברים בלשונו של הרב אליהו פישר (דבריו מובאים בחיבור 'דף על הדף' על נדרים כ"ב ע"א):

ונראה בהסבר הדברים לפי האמור לעיל (ח' ע"א) שנשבעים לקיים את המצוה, ונימא לפי זה שפרשת נדרים נועדה שיידור וישבע לקיים המצוה וכגון דא אריך למיעבד לכתחילה. ולשון שפת אמת [מטות תרל"ה] עיקר מצוה נדר ושבועה הוא על פי מאמרם ז"ל מנין שנשבעין לקיים המצוה כו', שעל ידי השבועה והנדר שאדם מקבל עליו לעשות המצוה, קבלה זו נותנת לו כח לגמור המעשה.

ה. מקור חז"לי נוסף שנחוץ להתייחס אליו במסגרת הדיון על היותם של הנדרים חיוביים או שליליים, הוא המשנה באבות (פ"ג מ"ג) שם ר' עקיבא קובע: "נדרים סייג לפרישות". פטות קביעתו של ר' עקיבא היא שהנדרים הם כלי חיובי. בסקירה קצרה ניתן לקבוע, שרש"י פירש שהנדר נועד לחזק את הרוצה לפרוש ומתיירא שלא יצליח, והנדר יכפה את יצרו. מפירוש הרמב"ם נשמע לא כרש"י, שהנדר המדובר עניינו לסייע בדבר שממנו האדם רוצה לפרוש, אלא הנדרים הם כלי להקניית מידת ההתרחקות באופן כללי, ומתוך כך יקל על האדם לפרוש מדברים נוספים גם בלי נדרים, כי תהיה קנויה אצלו בנפש מידת ההתרחקות. בדברי רבינו יונה מודגשת בעוצמה העמדה שהנדר הוא כלי שבא לסייע למי שצריך לפרוש, אבל אין צורך להשתמש בו אם מסתדרים בלעדיו, וזה אף בעייתי (כי זה דומה אולי לבל תוסיף). במגן אבות (לרשב"ץ) מובאת גישה מיוחדת של איזון בין פרישות לבין הנאה מהעולם הזה, שבה הוא תופס את הנדר ככלי המסייע למקום הנצרך לכך (קיצרנו כאן בסקירת הפירושים מפני שרוב הדברים כבר עלו בדברים לעיל).

פירוש אחד על המשנה באבות, שיש בו מן החדש שטרם עסקנו בו, הוא פירוש 'עץ יוסף' (חיברו הרב חנוך זונדיל, שחיבר פירוש גם לאגדות שביעין יעקב'), שכתב כך:

נדרים סייג לפרישות. כלומר, כי אף על פי שהשכל האנושי יגזור שכשאדם מושבע על שום דבר שלא יעשנה אז יצרו תוקפו לעבור עליה, ולפעמים יצרו מתגבר עליו ועובר על אותה העבירה מה שלא היה עושה אותה אם לא היה נשבע, על כן אמר רבי עקיבא, שאין הדבר כן. נדרים הם סייג לפרישות, כלומר, להיות פרוש מכל עבירות שבעולם. וכמו שנשבעו ליצרם אותם שמצינו בגמרא, שיותר נקל הוא ליצר הרע לפתות לאדם כשאינו מושבע מכשהוא נשבע ועומד. וזהו שאמר נדרים סייג לפרישות. והענין הוא כי פרישות תקרא מילי דחסידותא. והחסידיים העושים לפנין מן השורה נקראו פרושים. ואמר שאם הנדרים הם סייג לפרישות כלומר,

אחר שהאדם הוא איש תם וישר אז אם ידור נדר לקדש עצמו אפילו במותר לו ולהיות חסיד ופרוש אז טוב לו הנדר, שמפני הנדר שנדר יקיים דברו ולא יעבור על נדרו בוודאי. אמנם מי שעתה הוא מתחיל להיות דורך בדרכי ה' זה טוב לו שלא ידור. לפי שעדיין לא הורגל לכבוש את יצרו ואפשר שאולי יפותה ויוסף על חטאתו פשע שיעבור על הנדר. ובזה לא קשיא מה שאמרו חז"ל הנודר כאילו בנה במה, כי לא דברו באיש כזה כמו שאמרנו.

לדבריו, יש צורך לחלק בין אנשים שעבורם טוב לנדור, לבין אנשים שעבורם לא טוב לנדור. יש אנשים שהנדרים רק יקשו עליהם, מעבר למה שהם מסוגלים לעמוד בו, ועבורם יש מימד שלילי בנדרים, כי הנדר לא יקדם, ואדרבה רק יכשיל אותם. לעומת זאת יש אנשים שעבורם הנדרים מועילים מאוד, ויכולים לחזק ולקדם אותם בעבודת ה' שלהם.<sup>16</sup>

ניתן לסכם ולומר, שראינו עד כה שלש דרכים מרכזיות לבאר את היחס בין שני הפנים שאנחנו מוצאים בחז"ל ביחס לנדרים:

א. לחלק בין מצבים שונים בחיים (כשיטת התוספות הני"ל, שמחלק בין עת צרה וזמני צורך מיוחדים לבין זמנים רגילים).

ב. לחלק בין סוגים שונים של נדרים (כשיטת הריטב"א לעיל ורבים בעקבותיו).

ג. לחלק בין אנשים שונים (וכשיטת העץ יוסף הני"ל).

<sup>16</sup> אציין שמצאתי בליקוטי הפירושים שבמהדורת 'מתיבתא' של פרקי אבות, פירוש בשם 'לב אבות', שמהפך את משמעות המשנה ומפרש שגם משנה זו מורה כיתר המימרות של חז"ל על נדרים, שהם שליליים, וכוונת המשנה היא שהמימרות של חז"ל ביחס השלילי לנדרים, הם סייג שלא יבוא האדם לחשוב שהפרישות היא הדרך הראויה בעולם.

<sup>17</sup> עוד אציין, שמצאתי בספרה של נחמה ליבוביץ' (עיונים בספר דברים, פרשת כי תצא, עמוד 216), שהביאה ציטוט מחכם מחכמי אומות העולם, מהטמא גנדי, שבבח הנדרים (נפתולי עם האמת, עמוד 189): "ביתר בהירות נתחווה לי חשיבותם של נדרים. נתחווה לי, כי הנדר אינו נועל את הדלת לפני חרות אמיתית, אלא פותח אותה. עד כה לא הצלחתי במעשי משום שרצוני היה חלש, משום שלא האמנתי בחסד הבורא, ולפיכך הייתה נפשי מיטלטלת על גלי הספק. נתחווה לי, כי אדם שמסרב ליטול נדר על עצמו מביא את עצמו לידי ניסיון, והמטיל על עצמו אזיקי נדר כמוהו כעובר מחיי פריצות לחיי נישואין, מונוגמיה אמיתית. אני מאמין במאמץ ואיני רוצה לכפות עצמי בנדרים, זו דרך המחשבה של רפה אוניס, ויש בה שמץ של תשוקה אל אותו דבר שיש להמנע ממנו... אם אני אומר, די במאמץ בלבד (כלומר, בלי לקשור עצמי על ידי נדר), משמע שלא נתחווה לי ההכרח בפעולה המכרעת. ומה אם תחול תמורה בהשקפתי, היאך אוכל וקשרתי עצמי בנדר? ספק כזה יש והוא משמש מעצור. אך גם ספק זה משמש עדות, כי חסרים אנו את ההכרה הצלולה שדבר פלוני מן ההכרח שנוותר עליו".

נחמה ליבוביץ' אמנם ממשיכה בדבריה לחלוק על טענותיו של גנדי, ולבאר שדרכה של התורה אינה כך. ואכן נדמה שבמובנים מסוימים היא צודקת, ויש ששללו את הנדרים כדרך חיים הואיל והאדם צריך לפעול מבחירה חופשית ולא מתוך כפייה עצמית חיזונית של נדרים. אך מאידך אין לי כל ספק שיש מימד עוצמתי של אמת בדברים הללו, ונדמה שזה בהחלט יכול להשתקף מתוך הדברים השונים שראינו שמחזקים את השימוש בנדרים לקידום עבודת ה', שוודאי צריכה חיזוק, והנדר יכול להיות לסייע בתחום זה.

נדמה שלפי האמת צריך לקחת בחשבון את שלושת הגורמים הללו, כך שהנדרים ישמשו רק את האדם שמתאים לו ללכת בדרך זו, באופן שמתאים לו ובזמן שמתאים לו.<sup>18</sup>

נסכם את תשובתנו לשאלה האם הנדרים הם דבר חיובי או שלילי, בקביעה שהנדר הוא כלי מורכב, שיכול להוביל לדברים מדהימים שמקדמים את האדם בעבודת בוראו, ומאידך יכול להיות כלי משחית שמוליד רעות רבות.

נדמה שכיום רבים תופסים את עולם הנדרים כדבר שלילי מיסודו. למשל, הרב שטיינזלץ בפתיחתו למסכת נדרים, כותב כדבר פשוט: "לא זו בלבד שבדרך כלל אינו מצוה בנדרים, אלא שרואים את הנדרים בעין רעה, ומשתדלים למעט בהם ולהתירם" (ראה נדרים כ"ב ע"א). ועוד דוגמה מצינו בספר 'כל נדרי' (ספר יסודי בענייני נדרים שחיברו יצחק אליהו שטסמן) שבמהלך כל השער הראשון העוסק בשאלה אם ראוי לנדור נדרים, הוא מסתייג שוב ושוב מסוגי הנדרים השונים, אף אלה שבפשטות מצינו שהראשונים קבעו כחיוביים, ונדמה שאת תמצית דבריו ניתן לראות במשפט הראשון של הספר שקובע "אין ראוי לאדם לידור נדרים, עבר ונדר נקרא בנדרו חוטא" (כמובן שצריך להתייחס למקורות השונים שהוא מציין כמקורות לשיטתו), אך נראה שהתמונה החד צדדית שמוצגת בשתי דוגמאות אלו, ובעוד דוגמאות, חוטאת לאמת ואינה מציגה את מכלול התמונה המורכבת כמות שהיא באמת.

כפי שראינו, יש אמנם סוגים שונים של נדרים שהם שליליים, ואכן עולה מדברי חז"ל וראשונים במקורות שונים שיש מימד שלילי לנדרים, אבל אין ביכולתם של כל אלו להאפיל ולמחוק את המקורות, ואת פשטות המקראות (בעיני) שמורים על היותם של הנדרים חיוביים. יש לראות את התמונה השלמה והמורכבת של עולם הנדרים, כפי שהצגנו לאורך הדברים, וממילא יש לראות בנדרים כלי שיכול לשמש לטוב או לרע, ואין צורך להוציא מחיינו את עולם הנדרים באופן מוחלט (כפי שנדמה שמתרחש היום ברוב חלקי הציבור).

<sup>18</sup> אציין שמצאתי דרך רביעית ליישוב הפער בין היחס החיובי והשלילי לנדרים, במאמרו של הרב יעקב נגן (מופיע באתר האינטרנט שלו, ומודפס בספרו 'ישמת המשנה', בפרק שעוסק במסכת נדרים), ובו הוא טוען שיש לתלות את ההבדל ביחס לנדרים בתקופות היסטוריות שונות. לדבריו, כל עוד היה מקדש, עיקר עולם הנדרים פנה למקדש (נדרי הקדש), ומתוך העולם של המקדש היה מקום רב גם לנדרי איסור שבאו ברוח קדושה של עידון המידות ותיקונם וכד'. לאחר החורבן, כשנדרי הקדש כבר לא היו קיימים, נדרי האיסור החלו לתפוס מקום רחב יותר, וממילא הם גם החלו לצמוח בתור כלי שלילי שאנשים השתמשו כדי להדיר את חבריהם ולעשות סנקציות כאלה ואחרות זה על זה, וממילא המסגרת של הנדרים התדרדרה לכדי דבר שלילי שחכמים נאבקו בו כדי למעט את השימוש בהם. דבריו של הרב נגן יש בהם מן ההגיון, אך נדמה שבכל זאת צריך לציין, שהעובדות ההיסטוריות המציאותיות שהוא מציין במאמרו שלאורם ניתן לראות את הנדרים באור שלילי, לא מחייבים שכל סוג נדר הוא בהכרח כזה, אלא שחז"ל ראו צורך להאבק בתופעה חברתית שלילית. ממילא, אם האדם ירצה להשתמש בנדר בצורתו החיובית והבונה, לכאורה גם לדבריו לא יהיה נכון לראות את הנדר הזה באור שלילי.

לסיום הדברים נציין שגם בדבריו של הרמב"ם, ובעקבותיו הטור והשולחן ערוך (יורה דעה סימן רג), עולה הדו-צדדיות שבעולם הנדרים. מחד גיסא, הרמב"ם מתייחס לנדרים בצורה חיובית מאוד בדברים במורה נבוכים (ג, מח):

עם איסור המאכלות האסורים נצטוונו גם על נדרי איסור, וזה שכאשר אומר אדם 'הלחם הזה או הבשר הזה אסור עלי', נאסר עליו לאכול אותו. כל זאת לשם חינוך להשגת ההסתפקות במועט ובלימת תאוות האכילה והשתיה, אמרו נדרים סייג לפרישות.

מאידך גיסא, בהלכות נדרים (פ"ג הכ"ג-הכ"ה) הרמב"ם מציג גישה מורכבת יותר ביחס לנדרים:

מי שנדר נדרים כדי לכוון דעותיו ולתקן מעשיו הרי זה זריז ומשובח, כיצד? כגון מי שהיה זולל ואסר עליו הבשר שנה או שנים, 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 בנוזר וכיוצא בנדרי אלו, כולן דרך עבודה לשם הם ובנדרים אלו וכיוצא בהן אמרו חכמים נדרים סייג לפרישות. ואף על פי שהן עבודה (לשם) לא ירבה אדם בנדרי איסור ולא ירגיל עצמו בהם, אלא יפרוש מדברים שראוי לפרוש מהן בלא נדר. אמרו חכמים כל הנודר כאילו בנה במה, ואם עבר ונדר מצוה להשאיל על נדרו כדי שלא יהא מכשול לפניו, במה דברים אמורים בנדרי איסור אבל נדרי הקדש מצוה לקיימן ולא ישאל עליהן אלא מדוחק שנאמר נדרי להי' אשלם.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> גם בהלכות נזירות (פ"י הי"ד) הרמב"ם הציג עמדה מורכבת זו: "האומר הריני נזיר אם אעשה כך וכך או אם לא אעשה וכיוצא בזה הרי זה רשע ונזירות כזו מנזירות רשעים הוא, אבל הנודר להי' דרך קדושה הרי זה נאה ומשובח ועל זה נאמר נזר אלהיו על ראשו קדש הוא להי', ושקלו הכתוב כנביא (שנאמר) ואקים מבניכם לנביאים ומבחוריהם לנזירים" (אמנם יש לציין שלא נכנסנו כאן לעובי הקורה של הדיון הנוסף, האם נזירות היא דבר חיובי או שלילי, ויש על כך דיון נרחב בפני עצמו, ורק רצינו להציג את המורכבות שבדברי הרמב"ם כעקבית). והוא הדין ביחס לערכין (הלכות ערכין פ"ח הי"ב-הי"ג): "אף על פי שההקדשות וחרמין והערכין מצות וראוי לו לאדם להנהיג עצמו בדברים אלו כדי לכוף יצרו ולא יהיה כילי ויקיים מה שצונו נביאים כבוד את ה' מהונך, אף על פי כן אם לא הקדיש ולא העריך ולא החריס מעולם אין בכך כלום, הרי התורה העידה ואמרה וכי תחדל לנדור לא יהיה בך חטא. לעולם לא יקדיש אדם ולא יחריס 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, ובה וכיוצא בו אמרו חכמים חסיד שוטה מכלל מבלי עולם, אלא כל המפורז ממונו במצות אל יפור 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' אלהיך אשר נתן לך".

רואים כיצד הרמב"ם מחד גיסא העדיף שאנשים יתקדמו בלי הנדרים, אבל מאידך ראה בנדר כלי שיכול לסייע לאדם להתקדם בעבודת ה' ותיקון המידות. לכן ראוי בעיני שלא נוניח את הכלי הזה ונברח מפניו, אלא נשתמש בו בתבונה, במידה הנכונה, בזמן הנכון, ובתנאים המתאימים.

בשלהי דברינו, נביא את דברי הרש"ר הירש, שמתוכם עולה דרך ראייה נוספת של עולם הנדרים. פרשת הנדרים שבספר במדבר נפתחת באופן הבא (ל, ב-ד):

וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל רְאֵשֵׁי הַמַּטּוֹת לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר זֶה הַדְּבָר אֲשֶׁר צָוָה ה'. אִישׁ כִּי יָדַר נֶדֶר לַה' אוֹ הִשָּׁבַע שְׁבַעָה לְאַסֹּר אֶסֶר עַל נַפְשׁוֹ לֹא יַחַל דְּבָרוֹ כְּכֹל הַיֵּצֵא מִפִּי וְעָשָׂה. וְאִשָּׁה כִּי תִדַר נֶדֶר לַה' וְאַסְּרָה אֶסֶר בְּבֵית אָבִיהָ בְּנִעֲרָהּ.

הפרשנים כולם תוהים מה פשר המיקום של פרשת הנדרים בסוף ספר במדבר (בפרק הקודם מתוארים קרבנות המוספים של כל חג וחג, ובפרק הבא מתוארת היציאה למלחמה מול מדין). הרמב"ן והרשב"ם שונים זה מזה בפירושם, אך דומים בכך שהם משייכים את פרשת הנדרים לכאן כהמשך לפרשת קרבנות המוספים שהסתיימה קודם לכן (במדבר כט, לט): "אֵלֶּה תַעֲשׂוּ לַה' בְּמוֹעֲדֵיכֶם לְבַד מִנְדְּרֵיכֶם וּנְדָבְתֵיכֶם לְעֹלֹתֵיכֶם וּלְמִנְחֹתֵיכֶם וּלְנִסְכֵיכֶם וּלְשִׁלְמֵיכֶם". כלומר, אחרי העיסוק בהבאת קרבנות המוספים מלבד קרבנות הנדרים, התורה מפרטת עוד בעניין הנדרים - לפי הרשב"ם יש כאן עוד דינים על נדרי הקדש, ואילו לפי הרמב"ן יש פה הרחבה של התורה על נדרי איסור שמרחיבים את המסגרת של נדרי הקדש.

אבל הרש"ר הירש נוקט בדרך הפוכה מהרמב"ן והרשב"ם. לא רק שאינו מחבר את פרשת הנדרים לפרשת המוספים, אלא הוא באופן מכוון מנתק ביניהם, וזה לשונו (במדבר ל, א):

פרשת קרבנות המועדים מסיימת את עיקר מצוות התורה. לאחריה באה רק פרשת נדרים, אך פרשה זו דנה בנדרים שאדם מקבל על עצמו מרצונו, והיא מייפה ומגבילה את כוחו להעמיד לעצמו מצוות שלא נקבעו בידי ה' אלא בידי האדם. עקרונות הפרק הזה הם גם הבסיס לתקנות ומנהגים של הקהילות, והללו באים להסדיר ולהבטיח את קיום מצוות ה' על פי הנסיבות המיוחדות של כל מקום ומקום. משום כך נראה לנו שהפסוק ויאמר משה אל בני ישראל ככל אשר צוה ה' את משה הוא משפט מסכם הסוקר את כל מצוות התורה. אם אין אנחנו טועים, הרי לשון הכתוב הזה הוא יחידאי. התורה מספרת במקומות שונים שמשה מסר לעם מצוה מיוחדת שנאמרה לו, אך בשום מקום אין דבר זה מנוסח בלשון ויאמר וגו' ככל וגו'.

לדבריו של הרש"ר הירש פרשת הנדרים מופיעה כיחידה עצמאית אחרי שהתורה כביכול 'סיימה' לפרט את עיקר דבריה. הסיבה להפרדתה היא שרוב המצוות עניינם ציוויים 'מלמעלה למטה', מאת ה' אל עם ישראל, וכאן מצטיירת האפשרות שהאדם ייצור איסור חדש. הרש"ר הירש מבהיר שיסוד חשוב זה מובא בסוף התורה כי עניינה לאפשר לקהילות בעם ישראל לתפקד בנסיבות משתנות, וזהו ענין שונה במהותו מיתר מצוות התורה. לפי דברי הרש"ר הירש, נראה שהוא רואה בנדרים כלי חשוב שנמסר בידי האדם לביסוס תקנות, מנהגים וכו', ואינו מתייחס באופן שלילי לנדרים.

יסוד דומה מופיע בדברי הרש"ר הירש כהסבר למיקומה של פרשת נדרי ערכין וחרמים בסוף ספר ויקרא (עיין בפירושו לבמדבר א, א; ויקרא כז, א; ויקרא כז, לד). ואכן נראה שניתן לנסח שספר ויקרא פונה ביסודו לכהנים ולמקדש, וספר במדבר פונה ביסודו למחנה ישראל, ואזי הנדרים שבסוף ספר ויקרא הם נדרים שבהם האדם מישראל פונה למקדש (נדרי הקדש, ערכין והקדשות), ולעומת זאת ספר במדבר שיסודו להסביר איך מתנהל מחנה ישראל ששכינה שורה בתוכו, מלמדנו כנספח שיש דרך לאדם מישראל 'להביא מהשכינה ששורה בתוכו' אל תוך ביתו, על ידי נדר. כלומר, הנדר יכול להיות בשתי פנים - או מהאדם לאלוקיו, כלומר, האדם לוקח משהו מעולמו ומעבירו לעולם המקדש (אלו נדרי הקדש), או שהאדם יכול 'לקחת' כביכול מעולם המקדש, ולהשליך אותו על ביתו וממונו (ואלו נדרי איסור). במובן הזה לנדרי איסור ונדרי הקדש יש מכנה משותף חזק שהם שני כיוונים של אותו נתיב. עוד מתחדד שהנדרים הם תמיד נספחים, הן בספר ויקרא והן בספר במדבר, מפני שיש משהו בנדרים ששונה ביסודו מכל יתר מצוות התורה. בכל התורה כולה יש הנחיות אלוקות מגבוה אלינו, ואילו עולם הנדרים כביכול לא מתחיל בה', אלא הוא מתחיל באדם, וממילא הוא חריג ביחס ליתר דיני התורה, ומקומו כנספח ולא כחלק העיקרי של התורה.<sup>20</sup>

לסיום, אפשר להעיר, שהיינו עלולים לחשוב שכאשר האדם יוצר איסור כלפי עצמו, אין לכך כל משמעות - מי נתן לו סמכות ליצור איסורים חדשים שלא קבועים בתורה? ובנוסף, אם רצונו לשנות את מה שאמר למה שלא יוכל לעשות זאת? אלא שחידוש חידשה לנו התורה, שגם איסורים חדשים שהאדם יוצר לעצמו - יש להם תוקף של איסור ואסור לאדם לחלל את דיבורו.

מדוע התורה הייתה צריכה לחדש שיש תוקף לדיבורו של האדם? ברמה הבסיסית היינו מצפים שהאדם מחוייב לעמוד בדיבורו מצד הדין של 'מדבר שקר תרחק' - איך יוכל האדם

<sup>20</sup> שתי התפיסות הללו (רמב"ן לעומת רש"ר הירש), מהוות מעין שיקוף של ההתלבטות השורשית איך להסתכל על נדרי איסור - כהמשך ישיר והרחבה של עולם נדרי ההקדש (הרמב"ן), או לחלופין כתחום שונה לגמרי ומנותק לגמרי מעולם נדרי ההקדש (רש"ר הירש). שאלה זו עולה גם במחלוקות תנאים ואמוראים ביחס לסוגיות שונות בענייני נדרים (כהתפסה ומעילה בקונמות).

לומר שיעשה כך וכך וישקר בדבריו? אלא, שעל אף העובדה שדיבורו של האדם משמעותי, וברור שאדם שאומר דברים לרוב מתכוון לעשות אותם, אין זה אומר שאם הוא לא מצליח לעמוד בדיבורו הוא שקרן. אלא שהשתנו הנסיבות, ונמנע ממנו לעמוד בדיבורו, או לחלופין יתכן שהוא גילה מידע חדש שלא ידע עליו לפני כן וכו', או אפילו יתכן שהוא שכח ממה שהוא אמר ועוד נימוקים כאלה ואחרים. כל אלו אינם מעמידים את האדם בעמדת שקרן. לכן, גם אם היינו חושבים שבמסגרת עולם המידות של האדם ראוי לעמוד בדיבורו ללא קשר להתחייבות הלכתית לכך, סוף סוף אנחנו מבינים שלא תמיד מתאפשר בפועל לעמוד בדיבור. עולם הנדרים (והשבועות) בא לחדש שכאשר האדם נותן תוקף מסוים לדיבורו בצורה חמורה - יש פה עליית מדרגה. כעת אין פה רק שאיפה מידותית להצליח לעמוד בדיבור, אלא יש חיוב הלכתי ממש. היה מקום להווה אמינא שגם דיבור כזה לא יהיה שונה במעמדו מהמסגרת הרגילה של דיבור, שבו מצפים שהאדם יעמוד בדיבורו אך אין התחייבות מלאה לכך. לכן לימדתנו התורה שאין זה כך. יש דיבורים שההלכה רואה בהם יצירת מחויבות מוחלטת. ולמה זה מחייב אותנו? כי בדיבורי נדר ושבועה הדיבור כבר מחויב מכוח הקישור שנוצר בין דיבור האדם לבין ה'. האדם 'הכניס' את שם שמים לדיבורו, והדבר הזה מחייב.

הכלי האדיר הזה שניתן לאדם הוא אכן כלי שעלולות להיות בו סכנות וחששות, שבגללם חלק מרבותינו עודדו לא לנדור וראו בנדרים דבר שלילי. אבל כפי שראינו, יש גם אפשרות לראות בכלי הזה גם אמצעי ראוי ומתאים לקדם את עבודת ה' של האדם, וגם אם למעשה נראה שרובנו נבחר להתרחק ולהיזהר מנדרים, כדאי להכיר את ההיבט המהותי והחיוב של הנדרים, שמצד המהות הם יכולים לפחות לשמש כמורה דרך לאדם בעבודת ה' (גם אם הוא לא ישתמש בהם בפועל).