

סימן א'

ביסוד עניין הנזירות – "הריני נזיר"

התורה פותחת את פרשת נזיר במילים "איש כי יפליא לנדור נדר נזיר" (במדבר ו', פס' ב). מצד אחד, הרושם המתקבל הוא שנזירות היא סוג של נדר, שבו האדם מתחייב להימנע משלושת איסורי הנזיר המפורטים בהמשך הפרשה – יין, טומאה ותגלחת.

מצד שני, אם נזירות היא רק סוג של נדר, התורה לא הייתה צריכה להקדיש פרשה שלמה לנזיר, שהרי היא כבר כלולה בתוך פרשת נדרים (ובפרט שפרשת נזיר כתובה בתורה לפני פרשת נדרים). כלומר, מעצם העובדה שהתורה הקדישה פרשה מיוחדת לנזירות, משתמע שנזירות זו מערכת ייחודית. בדברים לקמן ננסה לבחון את הזיקה שבין עולם הנדרים בכללו, ובין פרשת הנזיר.

א. הפער שבין נדרים לנזירות

אחד היסודות המהותיים ביותר של הנדרים הוא שאדם מתחייב לקיים את מה שקיבל על עצמו, כאשר קבלה זו נעשית בדיבור, המבטא את מחשבת הלב. כך אומרת התורה בתחילת פרשת נדרים (במדבר ל', פס' ג): "לא יחל דברו, ככל היוצא מפיו יעשה". לאור זאת, רבות מן הסוגיות במסכת נדרים עוסקות בנסיון לתת פרשנות מדויקת לדברי הנודר. יסוד זה משתקף למשל בכלל הנזכר במקומות רבים בנדרים ובמרחבי הש"ס¹, "בנדרים הלך אחר לשון בני אדם". כלומר, הואיל ואנו דנים על קבלתו העצמית של האדם ועל מחשבתו, אזי עיקר הנדר נקבע לפי מה שכללה אמירתו על פי הלשון המקובלת בין בני אדם, שעל פיה יתברר מה בדיוק הייתה כוונתו.

1 נדרים דף ל'; מט., נא.; ר"ה דף יב.; יומא דף עו.; בכורות דף נה ועוד.

לעומת זאת, בשלוש סוגיות בפרק ראשון במסכת נזיר, עולה לכאורה יסוד הפוך. לפי יסוד זה, בקבלת הנזירות נוצרת חלות שמחייבת את האדם אף בניגוד למה שאמר, ובניגוד למה שהייתה כוונתו:

א. שנינו במשנה (דף ג), "הריני נזיר מן החרצנים ומן הזגים ומן התגלחת ומן הטומאה — הרי זה נזיר וכל דקדוקי נזירות עליו". התוספות (ד"ה מן) מבארים שדי בכך שהאדם יקבל על עצמו את אחד האיסורים כדי שתחול עליו הנזירות, וכן מוכח מסוגיית הגמרא. כלומר, למרות שהאדם אסר על עצמו רק פרט אחד מדיני הנזיר, כגון אכילת חרצן, בכל זאת הוא מתחייב בכל חיובי הנזיר, אף שחלות זו היא נגד משמעות דבריו ונגד כוונתו².

ב. שנינו במשנה (דף ז), "הריני נזיר ויום אחד, הריני נזיר ושעה אחת, הריני נזיר אחת ומחצה — הרי זה נזיר שתיים". דהיינו, למרות שהאדם אמר בפירוש שברצונו לקבל על עצמו רק נזירות אחת (דהיינו שלושים ימי נזירות), ועוד יום או שעה, או שרצה לקבל על עצמו נזירות וחצי, בכל זאת חלות על האדם שתי נזירויות מלאות. גם במקרה זה, חלות הנזירות היא נגד משמעות דברי האדם ונגד כוונתו.

ג. עוד שנינו במשנה (דף ט), "הריני נזיר מכאן עד מקום פלוני, אומדין כמה ימים מכאן עד מקום פלוני. אם פחות משלשים יום — נזיר שלשים יום, ואם לאו, נזיר כמנין הימים". דהיינו, למרות שהאדם אמר בפירוש שברצונו לקבל על עצמו נזירות רק לתקופת הזמן השווה לזמן שלוקח ללכת למקום פלוני, אף אם היא קצרה משלושים

2 אפשר היה לומר שהחלות אינה נוגדת את כוונת האדם, אלא התורה ירדה לסוף דעתו של אדם והבינה שברצונו לקבל על עצמו נזירות מלאה (ונראה שזו דעת המהר"י באסאן, הובא בשו"ת מהרי"ט ח"א סימן נ"ד). אולם בסוגיית נזיר שמתנה במפורש שמותר לו להיטמא למתים (נזיר דף יא.), שהוא נזיר לכל דבריו ותנאו בטל, הסבירו התוספות שהטעם אינו משום שהנזיר מתנה על מה שכתוב בתורה, אלא מכוח המשנה שהזכרנו, שהנזיר מן החרצנים הוא נזיר לכל דבריו, ומוכח מדבריהם שכוונת המשנה היא שאף שהחלות סותרת את דבריו וכוונתו של האדם — היא חלה.

יום, המשנה קובעת שחלה עליו נזירות של שלושים יום מלאים, בניגוד למשמעות דבריו וכוונתו.

הפער הקיים בין כוונת האדם בנזירות ובין קביעת התורה, נחשף גם בשני תחומים עיקריים בנזירות. התחום הראשון הוא דין נזיר שנטמא. התורה קובעת שבמקרה שנזיר נטמא, הוא סותר את ימי הנזירות, ועליו למנות את כל הימים מחדש. בפשטות, דין זה מנוגד לכוונת האדם, שנדר מראש רק סך ימים מסוים, וכעת נעשה נזיר ליותר מכך. זאת בניגוד לאדם שנדר והפר את נדרו, שאמנם עבר על לאו אך הוא לא חייב לשוב ולקיים את הנדר.³

התחום השני הוא הפסקת הנזירות בהבאת הקרבנות. התורה קובעת שלאחר סיום הנזירות, על הנזיר להביא למקדש שלושה קרבנות – חטאת, עולה ושלמים, ובכך נפסקת נזירותו. הגמרא (דף יד:) דנה במעמד הנזיר לאחר השלמת הימים שהתחייב בהם, ולפני הבאת הקרבן. מסקנת הסוגיה היא שהנזירות נמשכת כל עוד הנזיר לא הביא קרבן, ולכן אם שתה יין, גילח או נטמא בזמן זה – הוא לוקה על כך. גם המשכת

3 אפשר היה לומר, שהנזיר ידע את דין הסתירה, ולכן אנו רואים זאת כאילו הוא התנה מעיקרא בשעת קבלת הנזירות, שהיא תתחיל מחדש במקרה של טומאה. אך הסוגיה בנדרים (דף ט:) מביאה את הנהגתו של שמעון הצדיק, שלא אכל קרבנות של נזיר טמא, ומבארת:

היינו טעמא, כשהן תוהין נוזרין וכשהן מטמאין ורבין עליהן ימי נזירות מתחרטין בהן, ונמצאו מביאין חולין לעזרה. אי הכי, אפילו נזיר טהור נמי, נזיר טהור לא, דאמודי אמיד נפשיה דיכול לנדור.

בדברי הגמרא מבואר להדיא, שמי שמקבל על עצמו נזירות לא עושה זאת על דעת שייטמא ויאלץ למנות נזירות מחדש, ובכל זאת הוא חייב בכך.

עוד ניתן היה להקשות, שכיוון שהגמרא אומרת שמכוח תהייתו והתחרטותו של הנזיר שנטמא, קרבנותיו נחשבים ממש כחולין בעזרה, מוכח שכיוון שהמשך הנזירות הוא נגד רצונו של הנזיר, הרי שהנזירות בטלה. אולם רבותינו הראשונים שם (רשב"א, מאירי, ר"ן) מבארים שבאמת קרבנות אלו אינם נחשבים כחולין בעזרה, שהרי התורה מחייבת אותן בקרבנות אלו כל עוד לא נשאל לחכם, והיינו כדברינו (וראה ברשב"א שם, שמביא דעה שאכן קרבנות אלו הם חולין בעזרה. הרשב"א דוחה דעה זו, והיא צריכה עיון).

חלות זו היא בפשטות בניגוד לדעתו של הנזיר, שרצה שנזירותו תסתיים בסוף הימים שהתחייב בהם⁴.

ב. "מקיש נזירות לנדרים"

כדי להבין את היחס שבין נזירות לנדרים, יש לעיין בסוגיה יסודית בנדרים (דף ג.). וכך שנינו שם:

"נזיר להזיר" — לעשות כינויי נזירות כנזירות, וידות נזירות כנזירות. אין לי אלא בנזירות, בנדרים מנין, תלמוד לומר "איש כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה" — מקיש נזירות לנדרים ונדרים לנזירות, מה נזירות עשה בו ידות נזירות כנזירות, אף נדרים עשה בהם ידות נדרים כנדרים. ומה נדרים עובר בכל יחל ובכל תאחר, אף נזירות עובר בכל יחל ובכל תאחר. ומה נדרים האב מיפר נדרי בתו ובעל מיפר נדרי אשתו, אף נזירות האב מיפר נזירות בתו ובעל מיפר נזירות אשתו.

מבואר להדיא בסוגיה, שמחד, נזירות ונדרים הם שני דברים שונים, ומאידך, קיים היקש ביניהם, שממנו לומדים דינים רבים מהאחד אל השני. נראה, כי למרות ההיקש בדינים ובהלכות בין התחומים, מבחינה מהותית עדיין קיים ביניהם הבדל גדול. כאשר נבחן את מהות הדינים השונים שנלמדים מאחד לשני, נוכל לעמוד על המאפיינים הייחודיים של כל אחד מהתחומים.

איסור בל יחל בנזירות

המאפיין הבולט ביותר של הנדר הוא, לכאורה, החובה של האדם לקיים את דברו, המגולמת באיסור "לא יחל". חובה זו לא הייתה קיימת

⁴ גם כאן היה ניתן לומר כדלעיל, שהיה כאן תנאי מראש של הנזיר, שהתחייב לנזירות של סך ימים, ולתנאי שהנזירות תימשך עד הבאת הקרבנות, וממילא כל עוד הוא לא הביא את קרבנותיו, לא הסתיימה קבלתו הראשונית. אך כשם שדחינו הבנה זו לעיל מכוח הסוגיה בנדרים, כך ניתן גם לומר ביחס לנזירות שנמשכת לאחר זמנה, ובפרט כאשר הנזיר לא היה יכול להביא את הקרבנות מסיבה שאינה תלויה בו. ויש לחלק, ואכמ"ל.

מתחילה בנזירות, אלא רק נלמדה בהיקש מנדרים. דהיינו, מלכתחילה לא היינו רואים אדם שאומר "הריני נזיר" כשווה לאדם שאוסר על עצמו בנדר הנאה מדבר מסוים, שאם כך לא היה צריך היקש ללמד שקיים איסור בל יחל בנזירות.

דברים אלו עולים בקנה אחד עם מה שכתבנו לעיל, שבמספר סוגיות רואים שאין חפיפה בין חיוב נזירות שחל בפועל ובין המשמעות הישירה של דברי האדם, כוונתו ורצונו⁵, ולכן יש צורך ללמוד את דין בל יחל בנזירות בהיקש מנדרים, ואין זה דבר הברור מאליו.

יתירה מזאת – אף לאחר ההיקש הגמרא (דף ג:) שואלת:

בשלמא בל יחל דנדרים משכחת לה, כגון דאמר ככר זו אוכל ולא אכלה, עובר משום בל יחל דברו, אלא בל יחל דנזירות היכי משכחת לה, כיון דאמר הריני נזיר הוה ליה נזיר, אכל, קם ליה בכל יאכל, שתה, קם ליה בכל ישתה.

הגמרא מניחה בצורה פשוטה שלאחר קבלת הנזירות, הנזיר מתחייב רק על כך שפגע באיסורי התורה של הנזיר (בל יאכל ובל ישתה), אך לא על עצם העובדה שחילל את דיבורו. תירוץ הגמרא הוא, "אמר רבא: לעבור עליו בשתיים", דהיינו שבנוסף לאיסורי הנזיר המסוימים קיים תמיד איסור בל יחל כללי. אפשר היה לומר שבשלב זה הגמרא חוזרת בה מההבנה היסודית ומניחה שאכן חלק מהותי מן הנזירות הוא חובת הנזיר לקיים את דיבורו. אולם הבנה זו אינה הכרחית, ויתכן שהגמרא עדיין סבורה שהחיוב הבסיסי באיסורי נזיר הוא איסורי הנזיר הייחודיים,

5 לעיל הדגשנו את העובדה שקבלת הנזירות יכולה להיות רחבה יותר מאמירתו של האדם (כגון שהאדם מקבל על עצמו נזירות לזמן קצר, והיא חלה במשך שלושים יום). כאן מובע בעיקר הצד השני של המטבע – אמירתו של האדם יכולה להיות רחבה יותר ממה שנוצר כתוצאה ממנה (דהיינו, האמירה כשלעצמה הייתה אמורה לחייב את האדם ב"בל יחל", ובכל זאת נקודת המוצא היא שבנזירות, איסור זה לא נוצר).

ואילו איסור בל יחל הוא חיוב נוסף, אשר יסודו בעצם בדיני נדרים ולא בדיני נזירות.⁶

המנחת חינוך (מצווה שס"ח אות ד', ד"ה אפשר) חוקר, האם נזיר שאסר את עצמו רק בחרצן, עובר על איסור בל יחל כאשר הוא מפר את הנזירות בטומאה, בשתיית יין או בתגלחת, שכן במקרה זה האדם נאסר בכל דיני הנזירות לא מצד קבלתו, אלא מצד דין התורה. כן הוא חוקר לגבי מי שקיבל על עצמו נזירות לתקופה של פחות משלושים יום, שנאסר בשלושים יום מצד דין התורה (וכפי שהבאנו לעיל). המנ"ח מסיק שבדינים שנוספו בנזירות אלו מכוח דין התורה, אין איסור בל יחל, מפני שהם לא חלו מכוח דבריו.

כאשר מתבוננים בדברי המנ"ח הללו, רואים כי הם מיוסדים על שתי הנחות: א. איסור בל יחל קשור לחילול הדיבור. ב. בנזיר מחרצן אין חילול של הדיבור, כי חלות האיסור לא נבעה מכוח דבריו אלא מדין התורה. הקהילות יעקב (נזיר סימן ב') הביא את דברי המנ"ח הללו, וחלק על הנחתו הראשונה. לדעתו, איסור בל יחל כלל אינו נובע מחילול הדיבור, אלא מחילול האיסור שנוצר בחפץ בעקבות הדיבור (עיי' שם שהביא ראיות לכך). לכן יש איסור בל יחל בנזיר מחרצן (שנטמא, התגלח או שתה יין), למרות שלא היה חילול הדיבור, שכן בסופו של דבר נוצר איסור בחפץ בעקבות דבריו.

⁶ ביארנו את הסוגיה כפשוטה, שהגמרא סברה בשלב הקושיה שכלל אין חיוב של בל יחל בנזירות, ורק בתירוץ הסיקה שקיים חיוב כזה. כך עולה להדיא מדברי המפרש (ד"ה אמר), וכן מבואר בתירוץ השני בר"ן (ד"ה אמר מר). אולם התוספות (ד"ה אלא) והרשב"א (ד"ה אלא), וכן הר"ן בתירוץ הראשון, ביארו את הגמרא באופן אחר לגמרי. לפי פירושם, כבר בשלב השאלה היה ברור לגמרא שקיים בנזיר חיוב בל יחל, וכל השאלה הייתה האם קיים מקרה בו חיוב זה קיים לבדו, ללא חיוב נוסף של אחד מאיסורי נזיר הייחודיים. דברינו לעיל אמורים כמובן רק לשיטת המפרש והר"ן, אף שאינם נסתרים משיטת התוספות וסיעתו.

בשולי הדברים נסיף עוד הערה זעירה. פשטות לשון הגמרא מורה לכאורה כשיטת המפרש והר"ן, ויש להבין מדוע התוספות וסיעתם נדו מפירוש זה. לענ"ד נראה שהם עשו כך זה מפני הקושי בסברא – מדוע שלא יהיה דין בל יחל בנזירות, אחרי שנלמד כך בהיקש. אך לפי דברינו לעיל מובן מדוע הייתה בכך סברא, שהרי מבחינה מהותית איסור בל יחל לא שייך לנזירות, ואכמ"ל.

לענ"ד, הנחתו הראשונה של המנ"ח יצוקה בסלע, שהרי הכתוב אומר במפורש "לא יחל דברו", ואכמ"ל⁷. אם בכל זאת רוצים לחלוק על המנ"ח, יתכן שלאור דברינו אפשר לחלוק על הנחתו השנייה. דהיינו, דווקא משום שאיסור כל יחל בנדרים הוא על חילול הדיבור, היה מקום לומר שבכל נזירות, היות והחיוב אינו מכוח דבריו אלא מכוח התורה, לעולם לא יהיה איסור כל יחל. לכן יש צורך בהיקש, כדי ללמד שבכל זאת יש בנזירות איסור כל יחל. ממילא, אם איסור כל יחל בנזירות הוא רק מכוח ההיקש, שלימד שלמרות שאין חילול הדיבור בכל זאת יש איסור כל יחל, אזי אין כבר מקום להבחין בין מקרים שבהם האדם מקבל נזירות בפירוש, ובין מקרים שבהם הוא מקבל את הנזירות מכוח דין התורה (כגון בנזיר מחרצן) – מאחר שנתחדש מכוח ההיקש שיש איסור כל יחל בנזירות, הרי הוא קיים בכל נזירות⁸.

איסור כל יחל בנזירות

עוד נאמר באותה הסוגיה, שבאופן עקרוני גם איסור כל יחל לא היה קיים בנזירות, וגם הוא נלמד רק מההיקש לנדרים. נראה שגם איסור זה קשור ביסודו לחובת האדם למלא את התחייבויותיו. כך נראה גם מן העובדה שמיד לאחר הציווי "כי תדר נדר לה' אלוקיך לא תאחר לשלמו" (דברים כ"ג, פס' כב), התורה מצווה גם מצוות עשה (שם, פס' כד): "מוצא שפתיך תשמר ועשית כאשר נדרת לה' אלוקיך נדבה אשר דברת בפין". במובן מסוים ניתן לראות את איסור כל יחל תאחר כקומה נוספת על גבי איסור כל

7 יתירה מזאת, לפי דברי הקהילות יעקב לא מובן מדוע צריך היקש מנדרים בכדי ללמוד כל יחל בנזירות, הרי גם נזירות זו חלות שנוצרה על ידי הדיבור, וממילא מצד עצמה יש בה איסור כל יחל, גם ללא ההיקש.

8 לכאורה, גם לפי אפשרות זו איסור כל יחל אינו מתייחס רק לחילול הדיבור, שהרי הנזיר מתחייב בכל יחל גם באיסורים שלא נכללו בדיבורו. אך כאמור זו אפשרות שקשה לקבל, ולכן יש לבאר שכיוון שהדיבור של האדם מתניע את תהליך החלת הנזירות מכוח התורה, הרי שבכל הפרה של הנזירות יש גם חילול מסוים של הדיבור, אף שאין זה דיבור שיוצר איסורים אלא רק דיבורא קלישתא (ועיין בקובץ שיעורים, קונטרס דברי סופרים סימן א' אות י"ט, שכתב שאיסורים שנלמדים בהיקש או בשאר מידות שהתורה נדרשת בהם, קלים מאיסורים שמפורשים בכתוב, ואם כך יתכן שבאמת איסור כל יחל בנזירות קל יותר מאשר בנדרים, מהטעם שכתבנו).

יחל. דהיינו, התורה קובעת שלא רק שיש חובה לקיים את היוצא מפיו, אלא בנוסף, כקיום מלא של ההתחייבות, יש גם חובה לקיים אותה בזמן⁹. כיוון שהנזירות ביסודה אינה מבוססת על אמירת האדם (וכפי שביארנו), אזי כשם שהיינו סוברים שלא קיים בנזירות איסור כל יחל, כך גם היינו סוברים שלא קיים איסור כל תאחר. לכן בא ההיקש ללמדנו שלמרות זאת יש גם איסור כל תאחר בנזירות.

נקודה זו מתבררת יותר דרך דיון הגמרא בשאלה באיזה מקרה הנזיר עובר על איסור כל תאחר. הגמרא מציעה ארבע אפשרויות לכך, כאשר האחרונה שבהן, המוצעת על ידי מר זוטרא, היא שהנזיר עובר על איסור כל תאחר במקרה שהוא מאחר בהבאת קרבנותיו בסיום הנזירות. על כך מקשה הגמרא, שיש איסור כל תאחר בכל הקרבנות, ואם כן מדוע יש צורך בהיקש מיוחד ללמד שיש איסור כל תאחר בקרבנות הנזיר. ומשיבה הגמרא:

סלקא דעתך אמינא, הואיל ואם אמר הריני נזיר אפילו מן חרצן הוי נזיר לכל, אימא לא ליעבור עליה משום כל תאחר — קמשמע לן.

דהיינו, הגמרא טוענת שכיוון שהנזיר מחרצן נעשה נזיר לכל, היה מקום לומר שאין דין כל תאחר, ולכן יש צורך בפסוק מיוחד. והדברים מתמיהים — מדוע דין נזיר מחרצן יכול להשפיע על כך שלא יהיה איסור כל תאחר?

אך לפי דברינו הדברים מבוארים: דין נזיר מחרצן מלמד על כך שמהות הנזירות אינה קבלה של האדם כמו נדר, אלא היא חלות של התורה, שכן בנזיר מחרצן הנזירות חלה בניגוד לרצונו וכוונתו של האדם. לאור זאת היה מקום לומר שבקרבנות הנזיר לא יהיה איסור כל תאחר, מפני שאיסור כל תאחר קשור ביסודו לחובת האדם לקיים בזמן את ההתחייבות שקיבל על עצמו — דבר שלא קיים ביסוד הנזירות. לכן,

⁹ ראה אברבנאל (דברים כ"ג, ד"ה ולפי שבשעת המלחמה נודרים), ובדברי רבינו בחיי (שם כ"ג, פס' כד).

דווקא בקרבנות נזיר נצרך היקש מיוחד מנדרים, ללמדנו שלמרות שחלות הנזירות אינה נובעת ישירות מהתחייבות האדם, קיים איסור בל תאחר גם בקרבנות נזיר¹⁰.

ידות וכינויים

ההיקש שעושה הגמרא בין נזירות לנדרים הוא דו כיווני. מחד, הגמרא לומדת מנדרים לנזירות את איסורי בל יחל ובל תאחר, וכפי שביארנו לעיל. מאידך, הגמרא לומר מנזירות לנדרים את דיני הכינויים והידות¹¹, שמקורם הוא דווקא בהלכות נזירות¹².

גם כאן יש להתבונן במשמעות הדבר. נראה, שמפני שנדרים הם חיוב שנוצר מכוח הדיבור, והדיבור הוא לב החלות, היה מקום להציב רף גבוה של דיבור ולקבוע שרק אמירה מלאה ותקינה יכולה להחיל נדר, אך כאשר הדיבור לקוי או חלקי, כמו בידות וכינויים, הנדר לא חל.

10 לפי דברינו, משמעות ההיקש היא שלמרות שנזירות בעיקרה היא יצירה של התורה ולא של האדם, הרי שגם בנזירות ישנה רמה עדינה של התחייבות האדם, וההיקש מחדש שגם רמה זו מספקת בשביל לחייב בבל תאחר.

כהשלמה לאמור נציין, שגם לגבי איסור בל תאחר יש אחרונים שסברו שבמצבים בהם הנזירות לא חלה מכוח הדיבור (כגון באב המדיר את בנו בנזיר), לא יהיה איסור בל תאחר (ראה קרן אורה נדרים דף ד. ד"ה והרמב"ם). טענה זו תואמת את דרכו של המנחת חינוך, שתלה את איסור בל יחל בחילול הדיבור, וכיוון שאיסור בל תאחר הוא הרחבה של איסור בל יחל, ממילא האמור בזה אמור בזה. אך את מה שהצענו לעיל ביחס למני"ח, שההיקש מחדש שיש איסור בל יחל בנזירות למרות שאין חילול של הדיבור, ניתן לומר גם כלפי דברי האחרונים שסברו כך לגבי בל תאחר, ואכמ"ל.

11 כינויים, היינו קבלת נדר או נזירות בלשון אחרת, שאיננה עברית (עיין נדרים דף ג. ג. ר"ן נדרים ב. ד"ה כל). ידות, היינו קבלת נדר או נזירות במשפט חלקי, "שמתחיל במקצת דבורו של נדר אלא שאינו גומר אותו, ואותו מקצת הדבור הוי כאילו נודר כל השלמות הדבור, כאדם האוחז כלי בבית יד שלו ומטלטלו כולו" (ר"ן שם).

12 הגמרא מציינת בפירוש שהלימוד הוא גם ביחס לדין ידות וגם ביחס לדין כינויים, וכן מבואר גם במפרש (ד"ה נזיר), והוכיח הקרן אורה (ד"ה וידות) שזו גם דעת הירושלמי. אולם התוספות (ד"ה לעשות), הרא"ש (ד"ה נזיר) והר"ן (ד"ה ה"ג) טוענים שהלימוד נאמר רק ביחס לדין ידות, ואילו כינויים אינם צריכים מקור והם הוזכרו בסוגיה רק אגב גררא. בפשטות המחלוקת היא בהגדרת כינויים – האם כינוי הוא קבלת נזירות שלמה, אלא שהיא נעשית בשפה שונה, ואז מסתבר שלא צריך מקור לכך, או שזו אמירה לקויה, בדומה לידות (ראה רמב"ם הלי נדרים פ"א ה"ט"ז), ואז צריך מקור לכך, ואכמ"ל.

לעומת זאת בנזירות, שבה יש אמנם צורך בדיבור, אך הוא רק תנאי המאפשר את החלת החלות, ואילו החלות עצמה מגיעה מכוח התורה, מסתבר יותר לומר שיש רף נמוך יותר של דיבור, כך שגם אמירה חלקית או לקויה יכולה להחיל את הנזירות. כדי לשלול הוה אמינא זו, בא ההיקש ולימד שרף הדיבור הנדרש ביצירת נדר וביצירת נזירות, שווה, ובשני התחומים מועילים ידות וכינויים.

לכאורה, לאחר ההיקש הושוו הלכות נדרים והלכות נזירות לעניין הכינויים והידות, והם קיימים בשני התחומים באופן זהה. אולם בתחילת המסכת (נזיר דף ב.) קובעת המשנה שהאומר "אהא" נחשב נזיר, מדין ידות. הגמרא (דף ב:) דנה מדוע משתמעת מלשון זו קבלת נזירות, ומעמידה שבמשנה מדובר שהיה נזיר אחר עובר לפניו, וכן שאמר בליבו שלכך התכוון. ומסיימת הגמרא: "מהו דתימא, בעינן פיו ולבו שוין — קמ"ל".

בגמרא לא מבואר מהו הקמ"ל — האם אכן במקרה זה פיו וליבו אינם שווין, וקמ"ל שלא בעינן פיו ולבו שווין, או שמא באמת בעינן פיו וליבו שווין, וקמ"ל שגם מקרה זה נחשב כפיו וליבו שווין. בשאלה זו נחלקו המפרש והתוספות על אתר. התוספות (ד"ה מהו) טוענים כי הקמ"ל הוא שגם אמירת "אהא" בסיטואציה הזו נחשבת ל"פיו ולבו שווין". טענתם היא שבכל הנדרים ישנו צורך שמחשבת הלב תתבטא בדיבור, ולכן בהכרח גם בנזירות הדין כך. לעומת זאת, מדברי המפרש (ד"ה קמ"ל) מוכח שהקמ"ל הוא שבנזירות לא בעינן פיו ולבו שווין.

את דעת המפרש ניתן להבין בשני אופנים. האופן הראשון הוא שהמפרש חולק על התוספות ביחס להנחת המוצא לגבי נדרים, וסובר שגם בנדרים לא בעינן פיו ולבו שווין. האופן השני הוא שלמרות שהמפרש מקבל את הנחת המוצא של התוספות ביחס לנדרים, הוא סובר שאין לדמות נזירות לנדרים לעניין פיו ולבו. לפי אופן זה, בסוגיה התחדש שדווקא בנזירות אין חובה של פיו ולבו שווין. הבנה זו עולה מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"א מ"א):

ואמנם משמיענו שאין אנו צריכים בנזירות עד שיהא פיו ולבו שוין, אלא אחר שהוא בלבו, אע"פ שאין פיו מורה על זאת הכוונה הוראה גמורה, הרי הוא מחויב בנזירות.

וכן מוכח מדברי הרמב"ם בהלכותיו (הל' נזירות פ"א ה"ה):

אין אומרים בנזירות עד שיוציא בשפתיו דבר שמשמעו אצל כל העם כענין שבלבו, אלא כיון שגמר בלבו, והוציא בשפתיו דברים שענינם שיהיה נזיר, אע"פ שהן עניינות רחוקות ואע"פ שאין במשמען לשון נזירות הרי זה נזיר. כיצד הרי שיהיה נזיר עובר לפניו ואמר 'אהיה' הרי זה נזיר.

מדברי הרמב"ם ברור שרף הבהרת הדיבור הנצרך בנזירות נמוך ביחס לנדרים ולתחומים אחרים¹³.

הקרבן אורה (נזיר ב: ד"ה ומכל מקום) הקשה על הרמב"ם קושיה חמירתא: הסוגיה בנדרים (דף ג:) שהובאה לעיל לומדת את דין ידות בנדרים בהיקש מידות בנזירות, ואם כך כשם שבנזירות די באמירת "אהא", ולא בענין פיו ולבו שווין, כך לכאורה צריך להיות הדין גם בנדרים, ומדוע אם כן פסק הרמב"ם שזהו דין ייחודי דווקא בנזירות. אך לפי דברינו מבוארים דברי הרמב"ם כמין חומר: גם לאחר ההיקש, עדיין חלוק דין נזירות מדין נדרים. בנדרים, שבהם הדיבור הוא יסוד ועיקר החלות, גם לאחר ההיקש ישנה דרישה לרף יותר גבוה של דיבור, ואילו בנזירות, שבה הדיבור הוא רק תנאי, והחלות היא מכוח התורה, גם לפי מסקנת הסוגיה

13 ראשית, כך משמע מההדגשה "אין אומרים בנזירות..." שממנה משמע שזהו דין ייחודי בנזיר, בעוד במקומות אחרים שבהם יש צורך בדיבור, בעינן שפיו ולבו יהיו שווין, ולא ניתן להסתפק באמירת "אהא" רחוקה המוסברת על ידי כוונת לבו. כך מוכח גם מדברי הרמב"ם בהלכות נדרים (פ"ב ה"ב): "ואין הנודר נאסר בדבר שאסר על עצמו עד שיוציא בשפתיו ויהיה פיו ולבו שוין, כמו שביארנו בשבועות", וכונתו להלכות שבועות (פ"ב ה"ב-ה"ג), שם כתב ש"מי שנתכוון לשבועה וגמר בלבו שלא יאכל היום... ולא הוציא בשפתיו הרי זה מותר, שנאמר 'לבטא בשפתים' – אין הנשבע חייב עד שיוציא ענין שבועה בשפתיו. וכן אם גמר בלבו להשבע, וטעה והוציא בשפתיו דבר שלא היה בלבו, הרי זה מותר... וכן שאר מיני שבועות אינו חייב עד שיהיה פיו ולבו שווין". גם במקומות נוספים מוכח מדברי הרמב"ם שכאשר יש דרישה לדיבור, בעינן פיו ולבו שווין (עיין הל' ערכין וחרמין פ"א ה"ז; הל' אישות פ"ג ה"א; ועיין כסף משנה ורדב"ז על הל' נזירות, שם).

יש דרישה לרף נמוך יותר של דיבור, כך שהנזירות יכולה לחול גם אם אין פיו וליבו של הנזיר שווים¹⁴.

הפרת הבעל בנזירות

עוד שנינו בסוגיה בנדרים, שהיכולת של הבעל והאב להפר את נדרי אשתו ובתו, נאמרה בנדרים, ונלמדה בהיקש גם לנזירות. על כך מקשה הגמרא (דף ט:):

למה לי היקשא, תיתי במה מצינו מנדרים! דילמא גבי נדרים הוא דמיפר משום דלא אית ליה קיצותא, אבל גבי נזירות דאית ליה קיצותא, דסתם נזירות ל' יום, אימא לא — קמ"ל.

הגמרא מקשה מדוע יש צורך בהיקש, הרי לכאורה ניתן ללמוד את דיני ההפרה ב"במה מצינו" (כעין בנין אב). הגמרא משיבה, שהייתה הוה אמינא שדין הפרה נאמר רק בנדרים מפני שאין להם קיצותא. דהיינו, באופן סתמי חלותם היא לעולם. אך בנזירות, שבאופן סתמי חלותה היא רק לשלושים יום, לא נאמר דין הפרה. לכן נצרך ההיקש, ללמד שגם בנזירות קיים דין הפרה.

מדוע העובדה שמשך הנזירות הוא רק שלושים יום מהווה עילה לכך שלא יהיה בו דין הפרה? מדברי הראשונים (עיי' במפרש ובתוספות סם) עולה שסיבת ההוה אמינא היא שכיוון שהנזירות אורכת תקופה קצרה בלבד, היה מקום לומר שנחייב את הבעל או האב להמתין ולא להפר. לחילופין, יתכן שזמן קצר כזה לא נחשב עינוי נפש לבעל, ולכן אין לו אפשרות

14 לאור דברינו אפשר ליישב גם קושיה של מרן הברכת שמואל (קידושין סימן א', סוף אות ח') על דברי הרמב"ם הללו. הגמרא בקידושין (דף ה:) מדמה דין אמירה בקידושין לדין אמירת "אהא" בנזיר, כשנזיר עובר לפניו. הברכת שמואל מקשה, שלפי דברי הרמב"ם, שאמירת "אהא" או שאר "עניינות רחוקות" זהו דין ייחודי בנזירות, יוצא שהנידונים אינם דומים זה לזה כלל. לפי דברינו אפשר לומר, שיש בהחלט מקום להשוות בין נזירות לבין קידושין, כי בשניהם הדיבור אינו פועל את עיקר ויסוד החלות, אלא הוא רק תנאי להחלטה, ולכן בשניהם באמת ניתן להסתפק ברף דיבור נמוך, וכמשנ"ת. כל כוונת הרמב"ם בהלכות נזירות הייתה להבדיל בין נזירות לשאר חלויות הדיבור הקלאסיות, כגון נדרים, שבועות וערכין, שבכולן ישנה דרישה לרף דיבור גבוה, כי הדיבור הוא עיקר החלות.

להפר את הנדר. אולם על הסברים אלו קשה, שהרי בנדריים הבעל רשאי להפר גם נדר לזמן קצר מאוד, ומדוע לא נאמר גם כן שאין זה עינוי נפש.

אפשר לתרץ שהתורה לא חילקה בין סוגי נדרים, אך זהו דוחק. על כן הציע הגאון הרוגוצ'ובר (מפענח צפונות פ"ג סימן יג) ביאור נפלא בגמרא זו, בדרך שונה לגמרי. תורף דבריו הוא שהגדרת "נדריים לית ליה קיצותא" היא שהתורה אינה קובעת הגדרה אחת לנדר ("קיצותא"), ולא אכפת לתורה לכמה זמן האדם נודר, האם לעולם או לרגע אחד, מפני שהנדר הוא חלות של האדם. לכן מובן גם מדוע אדם אחר (אב או בעל) יכול להפר אותו. ברם, "נזירות אית ליה קיצותא", דהיינו התורה מחייבת את האדם לקבל נזירות דווקא לשלושים יום, אף אם האדם רוצה בפחות מכך, מפני שזו חלות של התורה. לכן מובן מדוע ישנה הוה אמינא חזקה מאוד שאדם אחר (אב או בעל) לא יוכל להפר נזירות אשתו ובתו, כי הוא בעצם לא מנסה לבטל את הדיבור של אשתו ובתו, אלא את החלות והאיסורים שיצרה התורה¹⁵.

סיכום בייניים

בתחילת דברינו חקרנו מהו היחס בין נדרים ובין נזירות, והעלנו טענה שלפיה העיקר בנדריים הוא רצונו וכוונתו של האדם, ואילו נזירות חלה במצבים שונים גם בניגוד לרצונו וכוונתו של האדם (הראנו עקרון זה דרך מספר סוגיות במסכת נזיר). בשלב הבא ניתחנו לעומק סוגיית יסוד בנדריים (דף ג:), אשר עורכת היקש בין נדרים ובין נזירות בתחומים שונים. הראנו שהתחומים המובהקים של נדרים (בל יחל ובל תאחר) לא היו קיימים בנזירות ללא ההיקש, כי באמת בנזירות החלות אינה נוצרת על ידי האדם, אלא על ידי התורה. מאידך, ללא ההיקש הייתה החלת האיסור קלה יותר בנזירות מאשר בנדריים (כפי שבא לידי ביטוי בדיני ידות וכינויים), וגם זה מובן לאור דברינו, שכן בנדר, שהוא חלות המבוססת

15 גם כאן, בדומה למה שביארנו ביחס לאיסור בל תאחר (לעיל הערה 9), הלימוד מן ההיקש הוא שגם בנזירות, שהיא איסור שנוצר על ידי התורה, קיים דין הפרה כיוון שהאדם מעורב ביצירתו של האיסור.

רק על דיבור, נדרש רף דיבור גבוה, בעוד בנזירות, שהדיבור בה הוא רק תנאי, נדרש רף דיבור נמוך יותר.

ג. איסורי גברא ואיסורי חפצא

כעת נפנה לבחון את הנזירות מנקודת מבט שונה, המתייחסת לצייר שבין שבועות לנדרים – איסורי גברא ואיסורי חפצא¹⁶.

שנינו במשנה (נדרים דף ב.):

כל כינויי נדרים כנדרים, וחרמים כחרמים, ושבועות כשבועות, ונזירות כנזירות.

ועל כך אמרו בגמרא (שם ב.):

וליתני כינוי שבועות בתר נדרים, איידי דתנא נדרים דמיתסר חפצא עליה, תנא נמי חרמים דמיתסר חפצא עליה, לאפוקי שבועה דקאסר נפשיה מן חפצא.

הגמרא מבארת שהטעם שהמשנה הפרידה בין נדרים לבין שבועות הוא שבנדרים האדם אוסר את החפץ עליו (וכך גם בחרמים), בעוד בשבועות האדם אוסר את עצמו מן החפץ. בגמרא אין התייחסות לחלק הרביעי במשנה – הנזירות, והוא אינו משויך לאחת מן הקטגוריות. אולם בטרם נדון בכך, ננסה להגדיר תחילה את היקף הדיון בחלוקה הקטגורית של הסוגיה. כלומר, האם ההבדל שיוצרת הגמרא בין נדרים לשבועות הוא רק ביחס לאופן יצירת האיסור, דהיינו הבדל לשוני, או שמא קיים גם הבדל ביחס למהות ולחלות האיסור בשתי הקטגוריות השונות, של נדרים ושבועות.

¹⁶ יש מן האחרונים שהציגו דיון זה כחקירה היסודית בנזירות. לעניין, הדיון היותר יסודי הוא זה שבו עסקנו לעיל – חלות האדם לעומת חלות של התורה, ולכן פתחנו בחקירה זו. הטעם לכך הוא שלאור דיונו מתברר שהנזירות שונה במהותה הן מנדרים והן משבועות, בכך שמימד האדם בה הוא יותר מצומצם. עם זאת, נבקש כעת לבחון את הנזירות על הצייר שבין שבועות לנדרים, כהוספת אור חדש על הדברים שנתבארו עד כה.

נדריים ושבועות

התוספות על אתר (ד"ה נדריים) כותבים:

וא"ת, ומאי נפקא מינה אי אסר חפצא עילויה, או איהו אחפצא, י"ל דלענין זה, שאם היה אומר קונם שלא אוכל ככר זה לא אמר כלום, וכך אמר גבי שבועה להפך.

מבואר מדברי התוספות, שאין כל הבדל מהותי בין נדריים לשבועות, וחלוקת הגמרא נאמרה רק לגבי לשון החלת האיסור. דהיינו, קבלת נדר יש לומר בלשון המתייחסת לחפצא, (חפץ זה אסור עלי), ואילו קבלת שבועה יש לומר בלשון המתייחסת לגברא (לי אסור לעשות פעולה זו). יתירה מזאת, אם אדם קיבל על עצמו נדר בלשון שבועה או שבועה בלשון נדר, הנדר או השבועה אינם חלים¹⁷.

אולם הר"ן (ד"ה אידי) הביא מחלוקת ראשונים בשאלה האם אמירת נדר בלשון שבועה או שבועה בלשון נדר מועילה. לדעת הרשב"א ועוד ראשונים הנדר או השבועה אינם חלים, ואילו לדעת הרמב"ן הנדר או השבועה חלים, מדין יד.

כיצד אם כן יבאר הרמב"ן את חלוקת הגמרא בין נדריים לשבועות? אפשרות אחת היא שהרמב"ן מקבל גם הוא את הטענה שהחלוקה היא לשונית, אלא שלדעתו חלוקה זו אינה גורפת, והיא מתייחסת לאופן הרגיל בו נאמרות שבועות ונדריים.

אפשרות אחרת היא שלדעת הרמב"ן החלוקה בשורשה אינה לשונית, אלא נוגעת למהותם של האיסורים. דהיינו, איסורי נדר הם איסורים החלים על החפצא (החפץ הופך להיות מובדל מן האדם), ואילו שבועות חלות רק על הגברא (מעמדו של החפץ לא משתנה, אלא שמוטל על האדם איסור ביחס לשימוש בו).

אפשרות זו מתחזקת מאוד לאור דברי המשנה (נדריים דף טז.):

17 כך גם מבואר מדברי הרשב"א שם (ד"ה אידי).

חומר בנדירים מבשבעות כיצד, אמר קונם סוכה שאני עושה,
לולב שאני נוטל, תפילין שאני מניח, בנדירים אסור, בשבעות
מותר, שאין נשבעין לעבור על המצות.

המשנה קובעת שנדרים חלים גם כאשר הם סותרים את קיום המצוות,
ואילו שבעות לא חלות במקרים אלו. הגמרא (שם) דנה באריכות בסיבתו
של הבדל זה, ולבסוף מסיקה:

אמר רבא, הא דאמר ישיבת סוכה עלי, והא דאמר שבעה
שלא אשב בסוכה.

הראשונים (שם) מבארים, שבנדירים, כיוון שהם חלים על
החפצא-הסוכה, אין התנגשות ישירה בין חלות הנדר, המתייחסת לחפצא,
ובין המצווה, המוטלת על האדם, ולכן אין מניעה שהנדר יחול. לעומת
זאת בשבעות, היות והן חלות על הגברא-האדם, ישנה התנגשות ישירה
בין חלות השבעה ובין המצווה, שגם היא מוטלת על האדם, ולכן
השבעה אינה חלה. מכאן עולה, שהחלוקה הקיימת בין שבעות לנדירים
לא נאמרה רק ביחס ללשון האיסור, כפי שהבינו התוספות, אלא גם
למהותו של האיסור.

ניירות – גברא או חפצא?

כעת יש לשוב לניירות, ולבחון לאיזו קטגוריה היא שייכת – שבעות
או נדרים, זאת ביחס לשני הפרמטרים השונים הקיימים בהם – לשון
קבלת הנדר או השבעה, וחלות הנדר או השבעה.

כאמור לעיל, הגמרא סיווגה את נדרים וחרמים כאיסורי חפצא, ואת
השבעות כאיסורי גברא. לכאורה, כיוון שניירות מוזכרת במשנה לאחר
השבעות, מסתבר שאף הנזירות היא איסור גברא (בדומה לחרמים,
שהוזכרו לאחר נדרים משום שהם איסור חפצא). ואכן, יש מן הראשונים
שם (הרא"ם, הובא בשטמ"ק ד"ה נדר; וראה בריטב"א שהובא בשטמ"ק שם) שהסיקו מכך,
שנזיר דומה לשבעה, בכך שגם הוא איסור גברא.

לכאורה, זו גם כוונת הרא"ש (שם ד"ה לאפוקי):

ונזיר, אע"פ שנאסר ביין, אינו נאסר היין עליו, אלא בגופו תלוי הנזירות. שאומר הריני נזיר, וממילא נאסר ביין ובתגלחת ובטומאה.

בפשטות, כוונת הרא"ש לומר שנזירות היא איסור גברא ("בגופו תלוי הנזירות"), כמו שבועה. אולם אם זו אכן כוונת הרא"ש, לא מובנת המילה "וממילא", וכמו כן לא מובן מדוע הרא"ש אומר ש"בגופו תלוי הנזירות", ולא כותב בניסוח פשוט "גופו נאסר ביין" (כניגוד לאפשרות שהוא שולל, "נאסר היין עליו").

אשר על כן נראה, שאין כוונת הרא"ש לומר שאיסור נזירות הוא איסור גברא, אלא לומר שכאשר אדם מקבל על עצמו נזירות, הוא עובר שינוי מהותי ומקבל שם "נזיר", והאיסורים נובעים ממילא מתוך המעמד החדש של האדם. לכן מדגיש הרא"ש תחילה שהנזירות תלויה בגופו של האדם, ורק כתוצאה מכך – "ממילא" – חלים האיסורים על האדם.

לפי זה, על הציר שבין נדרים לשבועות ושבין חפצא לגברא, הנזירות נמצאת הרחק מעבר לשבועות. כאשר אדם נשבע, הוא עצמו נשאר כפי שהיה, ורק רובץ עליו כעת איסור חדש. לעומת זאת בנזירות, האדם עצמו משתנה, והאיסורים הם רק תוצאה של השינוי המהותי. לפי אפשרות זו מובן גם סדר המשנה, נדרים-חרמים-שבועות-נזירות. המשנה מציבה את האיסורים השונים על ציר שנע בין איסור חפצא מוחלט, שאין בו כל שינוי בגברא (נדר), דרך איסור שמוטל על הגברא ללא שינוי בחפץ (שבועה), ועד לאיסור שיוצר שינוי מהותי בגברא (נזירות)¹⁸.

18 ביחס לחרמים, ישנה מחלוקת ראשונים מרתקת בין הר"ן לריטב"א בריש נדרים. הר"ן (נדרים ב. ד"ה כל) מבאר שמדובר על חרמי איסור, ואילו הריטב"א (נדרים א. מדפי הרי"ן ד"ה ומסתברא) טוען שחרמי איסור כלולים כבר בנדרים, ולכן כוונת המשנה היא לחרמי הקדש. לפי דרכו של הריטב"א, כל המקרים במשנה מסודרים על ציר אחד, מקצה לקצה: חלות חלשה בחפצא (נדרים, שאסורים רק לנדר), חלות חזקה בחפצא (חרמים, שאסורים לכל אדם), חלות חלשה בגברא (שבועות), חלות חזקה בגברא (נזירות). גם לפי שיטת הר"ן יש ציר ברור שסביבו נאמרה המשנה, אלא שהמדרג כולל שלושה שלבים (חפצא-גברא-שינוי מהותי בגברא), והשלב הראשון כולל שני מקרים זהים (נדרים וחרמים).

דברים אלו שתלינו ברא"ש, מבוארים להדיא בתשובות המהרי"ט (ח"א,

סימן נ"ג):

וכך נראה לי בירורן של דברים, דשלשה חלוקי איסור הן: נדר חל על החפץ ואין לו שום שייכות על האדם הנודר, ושבועה איסור גברא הוא דאסר נפשיה מן חפצא, אבל אין גופו של אדם נתפס בה... ונזיר הוא עצמו נתפס בנדר, ונתקדש גופו דומיא דכהן וממילא נאסר ואין צריך לאסור עצמו על החפץ.

נראה שלפי המהרי"ט קיימת הדרגה בין האיסורים השונים שבכוחו של האדם ליצור, נדר-שבועה-נזירות, ובסדר הזה הוא גם מציג את הדברים¹⁹.

נזירות – חלות מהותית בגברא

נבקש למצוא ראיות ליסוד זה, שהנזירות היא חלות מהותית בגברא, בשני הפרמטרים בהם עסקנו לעיל לגבי נדרים ושבועות – אופן ההחלה, והחלות עצמה.

קבלת הנזירות

קבלת הנזירות הקלאסית היא באמירת "הריני נזיר". אין באמירה זו שום ביטוי ומשמעות של לשון איסור, בוודאי לא כלפי חפצים (יין, תער, מתים), אך גם לא כלפי הנזיר עצמו. מכאן עולה בפשטות שהלשון המחילה את הנזירות תואמת לשיטתו של המהרי"ט, שהחלות היא על

19 על האמור יש להוסיף, שהמהרי"ט התחיל את המערכה הארוכה שלו, העוסקת בדין קבלת נזירות שמשון בלשון שבועה, בטענה שנוזירות אינה איסור חפצא כנדר, אלא איסור גברא. זאת כנגד דברי המהרי"י בן לב, שטען שהנזירות היא איסור חפצא כנדר, ולכן אי אפשר לקבל אותה בלשון שבועה. משם התקדם המהרי"ט לטענה המוצגת לעיל, שהנזירות חלה על הגברא במשמעויות רחבות הרבה יותר מאשר שבועה. כפי שביארנו, המשמעויות הרחבות של החלות על הגברא בנזירות היא שבשבועה האיסור חל על האדם, ואילו בנזירות חל שינוי באדם, והשינוי הוא הגורם לאיסור.

מעמד הגברא, שעושה את עצמו לנזיר, ומתוך מעמד הנזירות נובעים האיסורים (מבלי שהאדם מקבל על עצמו במפורש את האיסורים).

אמירת "אהא"

ניתן לעמוד על האופן שבו עקרון זה מתבטא בלשון קבלת הנזירות, מסוגיה נוספת. כפי שהזכרנו לעיל, המשנה (נזיר דף ב.) קובעת שהאומר "אהא" נחשב כנזיר, מדין יד. הגמרא (דף ב:) הסבירה שאמירה זו מועילה לקבלת נזירות מפני שבזמן האמירה עבר לפני האדם נזיר אחר, ולכן אפשר לפרש שכוונתו היא "אהא כמוהו". אולם הראשונים מדייקים מן הסוגיה, שלפי חלק משיטות האמוראים אפשר לקבל נזירות בלשון "אהא" גם אם לא עובר שם נזיר בשעת קבלת הנזירות²⁰. לפי שיטות אלו יש להבין מדוע לשון "אהא" מתפרשת כקבלת נזירות – הרי יתכן שהאדם התכוון רק לקבל תענית (כפי שהקשתה הגמרא), ומדוע לשון זו מתפרשת כיד לנזירות? הרא"ש (ד"ה לימא) מסביר:

דטפי משמעותיה לשון נזירות מלשון תענית, דאהא משמע דקאי אגופיה, לשנותו לשם חדש והיינו שיהא נקרא נזיר. אבל היושב בתענית אין שמו משתנה.

מבואר מדברי הרא"ש, שהסיבה שאמירת "אהא" מתפרשת דווקא כקבלת נזירות היא שאמירת "אהא" משמעותה שינוי באדם עצמו, וכפי שמתחולל בנזירות. זאת בניגוד לתענית, שעל אף שהיא בוודאי מוטלת על הגברא ולא על החפצא, היא רק איסור שמוטל האדם ואיננה הופכת אותו לאדם אחר. כך גם מבואר בדברי הריטב"א, בסוגיה המקבילה בקידושין (דף ה: ד"ה ולהכי), שכתב ש"אהא משמע דבר שבגופו, דהיינו

20 הגמרא שואלת מדוע אמירת "אהא" נחשבת כקבלת נזירות, אף שניתן לפרש אמירה זו כקבלת תענית בלבד, ושמואל מתרץ, שמדובר במקרה שניזיר עובר לפניו. על כך אומרת הגמרא "לימא קסבר שמואל ידים שאין מוכיחות לא הווינן ידים", דהיינו: מכך ששמואל נאלץ להסביר שמדובר במקרה שניזיר עובר לפניו, משמע שבמקרה פחות מובהק לא תחול הנזירות. מכאן רוצה הגמרא להוכיח ששמואל סבר שרק כאשר יש יד מוכיחה, היא מועילה לקבלת נזירות. רבותינו הראשונים דייקו מכך, שלפי מי שסובר שגם ידיים שאין מוכיחות נחשבות ידיים, הנזירות הייתה חלה גם בלי שהנזיר היה עובר לפניו.

אהא נזיר, ולא מסתברא למימר אהא תענית, שאין עצמו תענית, אלא שהוא בתענית²¹. מכאן יוצא דין מדהים: אמירת "אהא" סתמית, ללא כל הקשר, מתייחסת מכל דיני התורה כולה דווקא לקבלת נזירות.

חלות על דבר מצווה

גם מתוך הקטגוריה העוסקת בחלות הנוצרת בנזירות, ניתן לעמוד על ההבדל שבינה ובין נדר ושבועה. כאמור לעיל, הגמרא קבעה שנדרים חלים גם כנגד דבר מצווה, ואילו שבועות לא חלות כנגד מצווה. לגבי נזירות, הגמרא (נזיר דף ג:) לומדת מהפסוק "מיין ושכר יזיר", לאסור יין מצווה כיון הרשות. דהיינו, הנזירות חלה גם כנגד מצווה²².

יש שרצו להוכיח מכאן שהנזירות היא איסור חפצא, כמו נדרים, ולכן כשם שנדרים חלים כנגד דבר מצווה, כך גם הנזירות חלה גם כנגד דבר מצווה (מהר"י בן לב, הובא בתשובת המהרי"ט שם). אך יש שהוכיחו לאידך גיסא, שאדרבה, מכאן מוכח שנזירות היא איסור גברא כמו שבועה, שלא חלה כנגד מצווה, שכן הגמרא נזקקת לפסוק מיוחד כדי ללמוד שבכל זאת הנזירות חלה כנגד מצווה (המהרי"ט שם, בתחילת דבריו). בין כך ובין כך, הדבר צריך תלמוד — אם נזירות היא איסור חפצא, למה צריך פסוק מיוחד כדי להחיל אותה במקום מצווה, ואם נזירות היא איסור גברא, מה נשתנה איסור נזירות מכל איסורי גברא, ומדוע הפסוק לימד שהדין שונה.

לאור דברינו לעיל נראה, שללא הפסוק היינו סוברים שנזירות, בהיותה חלות בגברא, דינה הוא כמו שבועה, והיא לא יכולה לחול כנגד מצווה. הפסוק בא ללמדנו, שנזירות שונה משבועה והיא חלה כנגד מצווה, אך לא מפני שהיא חלה על החפצא, כנדר, אלא מפני שהיא חלה במהות הגברא, ועל כן אינה מתנגשת עם האיסורים שחלים על הגברא, וכמו שהתבאר.

21 ניסוחים דומים לרעיון זה נמצאים גם בחידושי הרשב"א (קידושין שם ד"ה והא) ובמאירי (שם ד"ה מאחר).

22 כגון שאמר תחילה "שבועה שאשתה יין", ולאחר מכן אמר "הריני נזיר", שהנזירות גוברת על מצוותו לקיים את השבועה.

ד. סיום

עסקנו בשני נידונים מרכזיים בסימן זה. בחלק הראשון חידשנו שאיסורי נזיר, בניגוד לנדרים, אינם חלות של האדם אלא של התורה. בחלק השני ביארנו שאיסורי נזיר הם תוצאה משינוי בעצם האישיות של האדם, ושינוי זה הוא אשר יוצר את האיסורים.

כעת נראה לחדש בס"ד, ששני הנידונים בהם עסקנו במאמר זה קשורים זה בזה קשר בל יינתק. היכולת של האדם, בהיותו יצור מוגבל וסופי, ליצור שינויים במציאות, היא יכולת מוגבלת וגדורה. לעומת זאת היכולת של התורה ליצור שינויים במציאות, בהיותה אין סופית ובלתי מוגבלת, היא יכולת מרחיקת לכת ביותר. אשר על כן, הנדרים והשבועות, בהיותם חלויות של האדם, כוחם מוגבל, ואף לאחר שהתורה חידשה שיש בכוחו של האדם לנדור ולהישבע, השינויים הנוצרים מהם אלו שינויים מוגבלים, של חובה או חלות מסוימת על האדם או על החפץ, אך לא שינוי מהותי באדם עצמו. אולם הנזירות, דווקא משום שהיא חלות של התורה ולא של האדם, היא חלות עמוקה ומהותית, הגורמת לשינוי בעצם האישיות של האדם, ולא רק לדינים ולאיסורים החלים עליו.

הנביא עמוס אומר בנבואתו "ואקים מבניכם לנביאים ומבחוריכם לנזירים" (עמוס ב', פס' יא). פנים רבות להשוואה שבין הנביא לבין הנזיר מבחינת ערכם, מעמדם ותפקידם, ועוד נעסוק בכך לקמן²³. לאור דברינו כאן נציע פן נוסף להשוואה זו. כדי לזכות לנבואה, על הנביא לעשות הכנות רבות, אולם בסופו של דבר הנבואה היא בחירה אלוקית בלעדית (כך מדויק גם מהלשון "ואקים", המורה על פעולה אלוקית). כמו כן, הנבואה היא שינוי מהותי בדרגת האדם, עד שנחשב כדרגה נפרדת מעל האדם²⁴. לפי דברינו, זוהי גם מהות הנזירות: הנזירות במהותה זו פעולה של ה' ולא של האדם (אף שגם בנזירות, על האדם מוטל לעשות הכנה

23 עיין בסימן ט'.

24 שני יסודות אלו מבוארים בהרחבה בספר הכוזרי (מאמר א', פסקה ק"ג; מאמר ה', אות י'; ובמקומות נוספים) וברמב"ם (הל' יסודי התורה פ"ז ה"א).

ולקבל על עצמו את הנזירות, כאתערותא דלתתא הקודמת לאתערותא דלעילא), וכמו כן הנזירות, כמו הנבואה, היא שינוי מהותי באדם, שהופכת אותו לאדם אחר²⁵.

25 לכאורה יש עדיין הבדל יסודי בין הנבואה והנזירות, שכן בניגוד לנבואה, שבה הקב"ה לא "חייב" לנבא את האדם, בנזירות הקב"ה כביכול "חייב" להחיל קדושה על האדם. אולם אף שברמה ההלכתית כל אחד יכול לנזר, נראה שנזירות זו מתקיימת רק במובן החיצוני של ההתחייבות, ואילו רמת הקדושה המהותית לא קיימת בכל הנזירויות. ראיה לכך ניתן למצוא בהנהגתו של שמעון הצדיק (נזיר דף ד:), שלא היה אוכל מכל אשם נזיר מפני שאמנם רבים נוזרים, אך לא כולם הופכים אכן להיות נזירים.

סימן ב'

בעניין נזירות וכהונה

א. מאפייני נזירות וכהונה

בכמה מקומות במרחבי הש"ס דנה הגמרא במקור הדין של עשה דוחה לא תעשה, ואגב כך עוסקת בחומרתם של עשין ולאווין שונים. אחד המקורות המרכזיים לדין זה הוא תגלחת מצורע, המהווה מצוות עשה, אשר דוחה את איסור הקפת הראש. התורה (ויקרא י"ד, פס' ט) אומרת:

והיה ביום השביעי יגלח את כל שערו, את ראשו ואת זקנו ואת גבות עיניו ואת כל שערו יגלח, וכבס את בגדיו ורחץ את בשרו במים וטהר.

בנוסף לעצם דין הגילוח, בפסוק בולט הייתור של המילים "ראשו" ו"זקנו", לאחר שכבר נאמר קודם לכן "כל שערו". מכך למדו חז"ל שיש לרבות את קיום מצוות תגלחת המצורע גם במצבים נוספים. וכך שנינו ביבמות (דף ה.):

לרבנן מנא להו, נפקא להו מראשו, דתניא: "ראשו" — מה תלמוד לומר, לפי שנאמר: "לא תקיפו פאת ראשכם", שומע אני אף מצורע כן, תלמוד לומר: "ראשו"; וקא סבר האי תנא: הקפת כל הראש שמה הקפה. איכא למיפרך: מה ללאו דהקפה שכן לאו שאין שוה בכל.

אלא אתיא מזקנו; דתניא: "זקנו" — מה תלמוד לומר, לפי שנאמר: "ופאת זקנם לא יגלחו", שומע אני אף כהן מצורע כן, ת"ל "זקנו", ואם אינו ענין ללאו שאין שוה בכל, תנהו ענין ללאו השוה בכל. ואכתי איצטריך, סלקא דעתך אמינא שאני כהנים, הואיל וריבה בהן הכתוב מצות יתירות, אפילו לאו שאין שוה בכל לא דחי, קמ"ל דדחי.

אלא, אתיא מראשו דהך תנא; דתניא: "ראשו" – מה ת"ל, לפי שנאמר: "תער לא יעבור על ראשו", שומע אני אף מצורע ונזיר כן, תלמוד לומר: "ראשו". איכא למיפרך: מה לנזיר מצורע שכן ישנו בשאלה.

הגמרא מציגה שלוש אפשרויות כיצד ללמוד ממצורע שעשה דוחה לא תעשה. בשלב הראשון הגמרא רוצה ללמוד דין זה ממצוות גילוח של מצורע רגיל, הדוחה לאו של הקפת הראש. הגמרא דוחה אפשרות זו משום שהלאו של הקפת הראש קל יותר, כי אינו שווה בכל (קיים רק לגברים), ולכן לא ניתן ללמוד ממנו ללאוים אחרים.

בשלב השני הגמרא מציעה ללמוד את דין הדחייה ממצוות גילוח במצורע כהן, הדוחה לאו של "ופאת זקנם לא יגלחו" (ואף שגם לאו זה אינו שווה בכל, כיוון שהמקור הקודם ("ראשו" במצורע רגיל) מתייחס כבר ללאו שאינו שווה בכל, הרי שמהייתור של "זקנו" ניתן ללמוד גם על לאו השווה בכל). גם אפשרות זו נדחית, מפני שהלימוד מכהנים אינו מיותר ופנוי ללמוד ממנו לאו השווה בכל, שכן ללא לימוד זה היה ניתן לחשוב שלכהנים יהיה אסור לעבור אפילו על לאו שאינו שווה בכל (מפני שהתורה החמירה על הכהנים), ולכן נצרך פסוק נוסף, ללמדנו שגם למצורע כהן מותר להתגלח.

בשלב השלישי הגמרא מציעה ללמוד ממצוות גילוח במצורע נזיר, שמצוות הגילוח שלו דוחה את איסורי תגלחת לנזיר. אפשרות זו נדחית מפני שאיסור הנזיר הוא איסור שניתן להישאל עליו ולהתירו, ולכן הוא קל יותר.

נזירות – לאו השווה בכל

בפשטות, המעבר של הגמרא מהשלב השני לשלישי בא לתת מענה לבעיה של לאו השווה לכל. דהיינו, בניגוד לאיסורי הקפת הראש וכהונה, שהם איסורים ייחודיים רק לסקטור מסוים (גברים וכהנים), הרי שאיסור נזיר הוא לאו השווה בכל, שהרי כל איש ואשה יכולים לקבל על עצמם נזירות. לכן רצתה הגמרא ללמוד מדחיית הלאו של נזירות לכל התורה

כולה. גם במסקנה נראה שהגמרא לא חזרה בה מהנחה זו, שאיסורי נזיר הם איסורים השווים בכל, אלא רק טענה שבאיסור נזיר יש ליקוי אחר, שזהו לאו שניתן להישאל עליו, הגורם לו להיות קל יותר, ובשל כך לא ניתן ללמוד ממנו לכל התורה.

מאפיינים אלו של איסורי נזיר וכהונה מפורשים גם בסוגיה בנזיר (דף נח:), הדנה אף היא בדין עשה דוחה לא תעשה:

כהן מנזיר לא יליף שכן ישנו בשאלה, נזיר מכהן לא יליף שכן לאו שאינו שוה בכל.

גם כאן מפורש שאין ללמוד מנזירות לכהונה (ולחיפך), מפני שבנזירות יש קולא – שניתן להישאל עליה, ובכהונה יש קולא – שזהו לאו שאינו שווה בכל.

משתי הסוגיות עולה, כי למרות שהכהונה והנזירות הן שתי מערכות של קדושה, הן מוצגות כשתי מערכות מנוגדות, בעלות מאפיינים הפוכים. הכהונה שייכת רק לסקטור מסוים (אינו שווה בכל), ואין כל אפשרות לצאת מסקטור זה (אינו בשאלה). הנזירות, לעומתה, היא דבר השייך עקרונית לכלל הציבור (שווה בכל), אך ישנה אפשרות לצאת מחובה זו (ישנה בשאלה).

הבדלים אלו אכן משקפים נאמנה את ההבדל שבין נזירות לכהונה. הנזירות היא קדושה הבאה מכוח הבחירה החופשית, מתוך החלטת האדם הבוחר לקדש עצמו במותר לו¹. הואיל והבחירה החופשית בשורשה נתונה לכולם, "רשות לכל אדם נתונה" (רמב"ם הל' תשובה פ"ה ה"א), לכן הנזירות במהותה שווה לכל, וכל אחד יכול לקבל על עצמו נזירות. מאידך, בחירה זו, ככל בחירה אנושית, אינה מוחלטת אלא ברת חרטה, ולכן פרט מהותי בנזירות הוא שיש אפשרות להישאל עליה ולבטל אותה.

1 אף אם כתוצאה מאותה בחירה חל שינוי במהות האדם, כאמור בסימן הקודם, עדיין זהו מהלך שהחל מכוח הרצון והבחירה של האדם.

מן העבר השני ניצבת הכהונה, כקדושה הבאה מתוך הקביעה האלוקית. הקביעה האלוקית יוצרת ומסמנת דרגות שונות בעולם. היא זו אשר הבדילה בין הדומם לצומח, ובינם לבין החי והמדבר; היא גם זו שהבדילה בין קודש לחול ובין ישראל לעמים; והיא גם זו שקבעה את מעמד הכהונה. לאור זאת ברור שהכהונה במהותה אינה שווה בכל. מאידך, כמובן שקביעה אלוקית, בניגוד לבחירה אנושית, היא דבר שאין אפשרות להתחרט עליו, "כי לא אדם הוא להינחם" (שמואל א' ט"ו, פס' כט), ועל כן לא ניתן לשנות אותה או לבטלה – "אינה בשאלה"².

נזירות – לאו שאינו שווה בכל

לאחר פיתוח הסברות השונות, נשוב לסוגיה ביכמות. בהסבר השלב השלישי, שבו מנסה הגמרא ללמוד ממצורע נזיר, כותב רש"י (ד"ה ת"ל) דבר מפתיע:

ואף על גב דלאו שאינו שווה בכל הוא, אם אינו ענין ללאו שאין שווה בכל, דהא נפקא לן מזקנו דאידך תנא, תנהו ענין ללאו השווה בכל.

בדברי רש"י מבואר, שבניגוד לדברינו, הגמרא סברה שאיסורי נזיר הם לאו שאינו שווה בכל, ובכל זאת ניתן ללמוד מהם לגבי כל התורה, כי ללאו שאינו שווה בכל יש כבר מקור, ממצורע כהן. דברי רש"י הללו מפתיעים בשני מישורים. ראשית, במישור הפשט, לא מובן מה בגמרא גרם לרש"י לפרש שגם השלב השלישי עוסק בלאו שאינו שווה בכל, ובפרט שפירוש זה מנוגד לסוגיה המפורשת בנזיר שהבאנו לעיל, שם מפורש שאיסור נזיר הוא איסור שווה בכל. שנית, במישור העקרוני, לא ברור כיצד ניתן לומר שאיסור נזיר הוא "לאו שאינו שווה בכל", הרי כל אדם יכול להיות נזיר.

² יתכן שהפער בדין "ישנה/אינה בשאלה" מתבטא גם בכך שסתם נזירות שלושים יום, דחינו זמנית. כלומר, גם מבחינת המוחלטות על ציר הזמן, אף כשאין רצון מפורש של האדם להשיב את המצב לקדמותו, הנזירות היא ברת חלוף, ואילו הכהונה היא נצחית.

ואכן, שניים מן הראשונים על אתר, הריטב"א בחידושו (ד"ה שומע) והרא"ש בתוספותיו (ד"ה אלא), תקפו את רש"י, מכוח שתי טענות אלו. הרא"ש אף הוסיף בחריפות יתירה, שתלמיד טועה כתב את הדברים, וכן כתב גם המהרש"א כאן.

אולם גם אם יש למחוק סברא זו מדברי רש"י, מצינו סברא זו מפורשת בדברי ראשונים אחרים. במקביל לסוגיה ביבמות, גם הסוגיה בנזיר (דף מא.) עוסקת במצוות גילוח מצורע במצבים שונים, ובהיותה מקור לכלל "עשה דוחה לא תעשה". הגמרא שם אומרת שיש צורך הן בייתור של "ראשו" והן בייתור של "זקנו" – מהייתור של "ראשו", שנאמר במצורע רגיל, לומדים את העקרון שעשה דוחה לא תעשה. והייתור של "זקנו" מרבה את מצוות הגילוח גם במצורע כהן³. התוספות (שם ד"ה ואי) מקשים, מהיכן ניתן ללמוד שיש מצוות גילוח גם בנזיר מצורע. בתירוצם השני הם מבארים, שניתן ללמוד את ההיתר במצורע נזיר מההיתר שנאמר במצורע כהן. ועל כך מוסיפים התוספות:

ואף על גב דלאו ועשה דכהנים אינו שוה בכל, הכי נמי לאו ועשה דנזיר ולאו דהקפה אינו שוה בכל אלא בנזירין.

בדברי התוספות מפורש להדיא כסברת רש"י, שאיסורי נזיר נחשבים כלאו שאינו שווה בכל. כדברים אלו כתב להדיא אף הראב"ן (יבמות דף כ. ד"ה בגמרא), שנזיר נחשב לאו שאינו שווה בכל, והחוט המשולש לא במהרה יינתק.

שיטה זו של רש"י וסיעתו, הרואה בנזיר לאו שאינו שווה בכל, מקרבת במובן מסוים בין הכהונה לנזירות. מן הסברא הראשונה, כפי שהשתקפה בסוגיה בנזיר (דף נח:), עלה מבט הרואה בכהונה ונזירות שני הפכים. כעת מתקבלת תמונה שונה, היוצרת דמיון חלקי בין התחומים. אמנם עדיין קיים פער בין התחומים במישור של מוחלטות הקדושה (דהיינו שכהונה היא דבר שלא ניתן להישאל עליו, ואילו נזירות כן).

3 הגמרא שם מוסיפה, שמכל אחד מהייתורים לומדים גם דינים שנוגעים להגדרת "הקפת הראש", עיין שם.

אך במישור הייחודיות של הקדושה הפער מצטמצם, שכן כמו הכהונה, גם הנזירות היא קדושה ייחודית, השייכת לקבוצה מסוימת בלבד.⁴

ב. ביאור המחלוקת

לאחר שביססנו בדעת הראשונים את קיומה של השיטה שניזירות היא לאו שאינו שווה בכל, יש להבין מהי סברתם, וכן מהו שורש מחלוקתם של ראשונים אלו על רובם של הראשונים⁵ ועל פשטי הסוגיות, שנקטו בצורה ברורה שניזיר הוא לאו השווה בכל.⁶

שינוי כגברא או נזיר

נראה שאפשר לבאר את סברתם על פי היסודות שהתבארו בסימן הקודם. בסימן הקודם כתבנו שהחלת הנזירות יוצרת שינוי מהותי בגברא, וכתוצאה מהשינוי נובעים איסורי הנזירות. לאור זאת ניתן לומר, שאיסורי נזיר אכן אינם מתייחסים לכל אדם, אלא רק לאנשים שעברו שינוי מהותי זה. ממילא, איסורי הנזיר יוגדרו כאיסורים שאינם שווים בכל אלא קיימים רק באדם שיש לו את מדרגת "נזיר". אמנם נכון שכל אדם יכול לקבל על עצמו נזירות, אך ההתבוננות בגדרי "שווה בכל" אינה על מה האדם היה יכול לעשות, אלא על מי הוא כעת בפועל. כיוון שכעת קיים פער מהותי בין אדם שקיבל נזירות לאדם שלא קיבל נזירות, הרי שאיסורי הנזיר מוגדרים כלאווים שאינם שווים בכל.

הסבר זה של המחלוקת מובא במפורש באבני מילואים (שו"ת סימן כ"ב, ד"ה התבוננת). האבנ"מ מביא את מחלוקת הראשונים⁷, ותולה אותה

4 למרות שכל אחד יכול לבחור להשתייך לקבוצה זו, היא עדיין מוגדרת כקבוצה ייחודית, וכדלקמן.

5 הריטב"א והתוספות רא"ש שצוינו לעיל, ובנוסף להם גם המאירי (יבמות ג. ד"ה הדר), התוספות (נזיר נח: ד"ה נזיר, וד"ה הר"ף), המפרש (נזיר שם ד"ה אלא מכהן) ועוד רבים.

6 נדגיש, כי אכן לפי שיטות אלו פשט הסוגיה בנזיר דף נח: הוא שניזירות היא לאו השווה בכל, אולם לדעתם יש מחלוקת סוגיות בעניין זה, והסוגיה ביבמות דף ה. סוברת במסקנתה שניזירות היא לאו שאינו שווה בכל (עיין תוספות שם).

7 חלק מן הראשונים (הריטב"א, תוספות הרא"ש והראב"ן) לא היו לנגד עיניו של האבני מילואים, ועל כן הרחבנו מעט את היריעה.